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):

Georg Schwaiger, Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg

Ignatius von Senestrey, Bischof von Regensburg. Eine Selbstbiographie. Herausgegeben von Paul Mai

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

Band 2 (1968):

Paul Mai, Predigtstiftungen des späten Mittelalters im Bistum Regensburg

Gerlinde Stahl, Die Wallfahrt zur Schönen Maria in Regensburg

Josef Sagmeister, Propst Johann Georg Seidenbusch von Aufhausen (1641—1729)

Band 3 (1969):

Simon Federhofer, Albert von Törring, Fürstbischof von Regensburg (1613—1649)

Gerda Maier-Kren, Die bayerischen Barockprälaten und ihre Kirchen

Band 4 (1970):

Manfred Weitlauff, Kardinal Johann Theodor von Bayern (1703—1763), Fürstbischof von Regensburg, Freising und Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der kurbayerischen Reichskirchenpolitik

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DES BISTUMS REGENSBURG

HERAUSGEGEBEN VON GEORG SCHWAIGER UND JOSEF STABER

BAND 5

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DES BISTUMS REGENSBURG

HERAUSGEGEBEN VON
GEORG SCHWAIGER UND JOSEF STABER

BAND 5

REGENSBURG 1971
VERLAG DES VEREINS FÜR REGENSBURGER
BISTUMSGESCHICHTE

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

© 1971 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.

PS Nürnberg 166137; Spar- u. Kreditgenossenschaft Liga, Regensburg, Kt. 110193

INHALT

Hansjakob Becker, Gamalbertus von Michaelsbuch 7

Walter Hartinger, Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze 23

Ludwig Hammermayer, Das Regensburger Schottenkloster des 19. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Großbritannien, Bayern und Rom. Erneuerung, Existenzkampf, Säkularisierung 241

Gamalbertus von Michaelsbuch

von

Hansjakob Becker

QUELLENVERZEICHNIS

A. Handschriften:

I. Kalendarien und Martyrologien:

S'P'K	Regensburg	X (983/994)	Verona, Kapitelsbibliothek 87
K'	Tegernsee	XI (1009)	Clm 18100
P'K'	Eichstätt	XI (ca. 1070)	Eichstätt, Dom
My'	Benediktbeuern	XII (ca. 1160)	Clm 1133
My'	Windberg	XII	Clm 1031
Le'K'	Windberg	XII	Clm 22240
K'	St. Emmeram	XIV	Clm 14724
My'	Windberg	XV	Clm 22256
My'	Tegernsee	XVI (1528)	Clm 1021

II. Legendarien und dergl.:

Le'	St. Emmeram	XI	Clm 14031
—	Tegernsee	XI/XII	Clm 18625
Le'	Windberg	XII (1141/91)	Clm 22240
Le'	Heiligenkreuz	XII ex	Heiligenkreuz 11
Le'	Zwettl	XII ex	Zwettl 13
Le'	Admont	XII/XIII	Admont 393
Le'	Admont	XIII	Admont 25
Le'	Lilienfeld	XIII	Lilienfeld 58
Le'	Melk	XIII	Melk 310 (F 8)
Le'	Blaubeuern	XV	Fulda Aa 96
Le'	Kartause v. Köln	?	?

B. Ausgaben:

I. Libri Confraternitatum:

St. Peter/Salzburg	VIII (784)	MGNecr II (S. Herzberg)
Reichenau	IX (ca. 832)	MGLibConf (P. Piper)

II. Vita Gamalberti:

Acta SS Jan. [1]II, 783—787 (J. B. Bollandus-G. Henschenius); [3]III, 398—402.
MGSS rer. Mer. VII, 183—191 (W. Levison).
Alle Zitationen aus der Vita beziehen sich auf die Ausgabe der MG (z. B. 189,3 = Vita Gamalberti Presbyteri Michaelbuchensis (W. Levison) MGSS rer. Mer. VII, pagina 189, linea 3).

I. Die Vita Gamalberti

1. Die Quellen

Der Name Gamalbertus[1] findet sich zum erstenmal in dem Liber Confraternitatum von St. Peter in Salzburg (784)[2]. Die früheste Eintragung in einem Kalendar begegnet uns im Wolfgangmissale aus Regensburg (zwischen 983 und 994)[3]. Die ältesten Handschriften der Vita stammen aus dem 11. Jahrhundert[4].

Aus den Kalendarien wissen wir, daß Gamalbert ein confessor war, dessen Todestag am 17. Januar[5] gefeiert wird und der vor 994 gelebt haben muß. Der mit den Angaben der Vita übereinstimmende dies natalis beweist, daß der Gamalbert der Kalendare mit dem der Vita identisch ist.

Der Gamalbert des Liber Confraternitatum von St. Peter in Salzburg lebte vor 784. Daß er mit der gleichnamigen Gestalt der Vita und der Kalendare zusammenfällt, läßt sich zwar nicht mit mathematischer Sicherheit beweisen, ist aber angesichts der Singularität des Namens kaum zu bestreiten[6]. Entscheidend ist, daß die Analyse der Lebensbeschreibung genau dem Zeitansatz des Verbrüderungsbuches entspricht.

[1] In den Handschriften begegnen uns verschiedene Schreibweisen: G(C/H/S)ama(e/i/u)-lp(b)ertus; zu Cundalperth vgl. F. Prinz, Die Anfänge der Benediktinerabtei Metten, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 25 (1962) 28—31 [im folgenden zitiert als Prinz (1962)].

[2] MGNecr II, 32 (col. 81, 12); eine weitere Quelle ist das etwa 832 nach älteren Vorlagen angelegte Verbrüderungsbuch der Reichenau (P. Piper, Libri Confraternitatum Sancti Galli Augiensis Fabariensis [= MGLibConf], Berlin 1884, 189. 202. 289 [col. 117. 149. 167. 168. 451]).

[3] Die Kalendare und Martyrologien, in denen sich der Name Gamalberts findet, sind im Quellenverzeichnis A I zusammengestellt. Zur Datierung des Wolfgangmissales vgl. L. Delisle, Mémoire sur d'anciens Sacramentaires, Paris 1886, 194—196.

[4] Ein Verzeichnis der handschriftlichen Quellen zur Vita enthält das Quellenverzeichnis unter A II; die beiden Editionen ebd. B II.
Der Text der verschiedenen Handschriften stimmt im wesentlichen überein. Zu bemerken ist, daß in der Ausgabe der MG einige Abschnitte fehlen. Es wäre nachzuprüfen, ob diese durch Striche gekennzeichneten Auslassungen durch die handschriftliche Überlieferung gerechtfertigt sind.

Acta SS:	MGSS rer. Mer.:
Prol. 1	Prol.
Prol. 2 (teilw.)	—
4—6	1—2
7—9	—
10—16	3—9
17—19	—
20	10
21—22	—

[5] In der Angabe des Todestages unterscheiden sich die Handschriften. Die ältesten Quellen haben XVI Kal Febr. = 17. Januar, die jüngeren VI Kal Febr. = 27. Januar. A. Weber, Todestag des seligen Gamelbert, in: ZkTh 26 (1902) 583—588, hat nachgewiesen, daß das Datum der späteren Handschriften auf einen durch Clm 14031 bedingten Abschreibfehler zurückgeht.

[6] Vgl. B. Ponschab, Die seligen Utto und Gamelbert. Die Geschichte ihrer Verehrung und ihres Lebens, Metten/Regensburg 1910, 59 [zitiert im folgenden als P (1910)].

2. *Der Inhalt*

Das Gamalbertleben besteht aus drei Teilen: dem Prolog, der Vita und den Miracula.

Im Prolog gibt der Verfasser an, er habe sich nach dreijährigem Zögern trotz seiner Unfähigkeit dazu entschlossen, das bis zur Stunde leider unbekannt gebliebene Leben Gamalberts zu schreiben. Er begründet seinen Entschluß mit den von vielen Seiten an ihn herangetragenen Bitten und dem seinen Oberen geschuldeten Gehorsam.

Die Vita selbst hat folgenden Inhalt:

Gamalbert stammt auch Buch in Niederbayern. Er gehört einem vornehmen Geschlecht an und lebt zu einer Zeit, da in Deutschland das Christentum bereits zur Blüte gelangt war. Statt das ihm vom Vater zugedachte Kriegshandwerk zu erlernen, wird er Hirt auf dem väterlichen Edelgut. Durch ein Traumgesicht angeregt, entschließt er sich, Priester zu werden, und erhält seine theologische Ausbildung bei den Geistlichen der Umgebung. Er widersteht der Versuchung mit einer Frau und wird zum Priester geweiht. Nach dem Tod seines Vaters erbt er das zu Buch gehörige Gebiet samt der Kirche. Nach fünfzig Jahren macht er eine Wallfahrt nach Rom. Unterwegs tauft er einen Knaben und gibt ihm den Namen Utto. Er ermahnt die Eltern, das Kind fromm zu erziehen und dann zu ihm zu senden, damit es sein Nachfolger werde. Aus Rom zurückgekehrt richtet er in der Umgebung von Buch vier Kreuze auf. Dieses eingegrenzte Gebiet überschreitet er nur einmal, um unter den streitenden Knechten Frieden zu stiften. Soweit es seine Stellung erlaubt, zieht er sich in eine bei der Kirche erbaute Klause zurück. Als seine Angehörigen und Nachbarn in ihn dringen, seinen Erben zu bestimmen, verweist er auf seinen geistigen Sohn Utto. Dieser kommt nach Jahresfrist und wird als Erbe eingesetzt. Nach schwerer Krankheit stirbt Gamalbert an einem 17. Januar.

Die Miracula erzählen, daß ein schweres Unwetter während der Beerdigung Gamalberts plötzlich aufhörte, die Kirche öfters von Engeln besucht wurde, die Kerzen sich von selbst entzündeten und zahlreiche Heilungswunder geschahen.

3. *Die Entstehung*

Die Vita Gamalberti ist anonym überliefert. Sie kann spätestens im 11. Jahrhundert entstanden sein, da aus dieser Zeit die ältesten uns bekannten Handschriften stammen. Aus einer Bemerkung des Prologs[7] und der Tatsache, daß der Verfasser keine auch nur annähernd genauen Zeitangaben machen kann, geht hervor, daß Gamalbert schon lange tot ist.

Näherhin läßt sich folgendes sagen:

Der Ausdruck „Teutonicum regnum“[8] weist in die Zeit des 11. Jahrhunderts[9].

Die Reimprosa[10] und der „rhetorische Aufputz“[11] decken sich mit dieser Bestimmung.

[7] 186, 2—3.

[8] 187, 5—6.

[9] Vgl. G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Graz [4]1953 f., V, 133; weitere Hinweise bei Levison 183, Anm. 4.

[10] Vgl. P (1910) 61; W. Fink, Zur Gründungsgeschichte der Abtei Metten in: HPBl 167 (1921) 441 [zitiert im folgenden als F (1921)]; Levison 183—184.

[11] P (1910) 61.

Die anachronistische Bemerkung, Gamalbert habe, dem allgemeinen Brauch entsprechend, in der Fastenzeit die Messe hinter einem Hungertuch gefeiert[12], weist darauf hin, daß die Vita nicht vor dem 10. Jahrhundert entstanden ist[13].

Bedenkt man ferner, daß die Lebensbeschreibung zu liturgischen Zwecken verfaßt wurde[14] und ihre älteste handschriftliche Bezeugung in die Zeit fällt, in der auch der Name Gamalberts zum erstenmal in den Kalendarien auftaucht, so darf man schließen, daß sie wohl kaum später als 1000 entstanden sein wird[15].

Da Buch der Diözese Regensburg angehört und sowohl die älteste Handschrift der Vita als auch die früheste Kalendareintragung aus Regensburg stammt, dürfte das Werk dort verfaßt worden sein[16].

Der asketische Grundton des Ganzen[17], der Gebrauch von Wendungen der Benediktregel[18], die Anspielung des Prologs auf die oboedientia[19] und endlich die Tatsache, daß mehr als die Hälfte der Quellen, darunter die beiden ältesten, aus Benediktinerabteien stammen, legen die Vermutung nahe, daß ein Mönch von St. Emmeram die Vita geschrieben hat[20].

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die im 11. Jahrhundert erstmalig überlieferte Lebensbeschreibung des hl. Gamalbert stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Ende des 10. Jahrhunderts und ist wohl anläßlich der im Zusammenhang

[12] „Diebus quadragesimae . . . a nullo laicorum videbatur, occultatus velo, quod ante sanctuarium de more suspendebatur" (189, 34—38).

[13] Vgl. F. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters . . ., Bonn 1859 f., III, 135—141; J. Braun, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, München 1924, II, 148—159. Ein Zusammenhang dieses velum quadragesimale mit der Bilderwand des Ostens besteht nicht [gegen W. Fink, Die Mettener Bucht, in: Heimatblätter für den Stadt- und Landkreis Deggendorf (1960) 77; zitiert im folgenden als F (1960a)].

[14] Die Vita ist „nicht aus geschichtlichem Interesse entstanden, sondern wurde zu liturgischen Zwecken verfaßt. Sie erscheint in den Handschriften bald mit, bald ohne Prolog, je nachdem sie gesondert als ein Werk für sich oder als ein Teil eines Legendariums geschrieben wurde . . . die Lebensbeschreibung diente zur Lesung beim kirchlichen Offizium" W. Fink, Entwicklungsgeschichte der Benedictinerabtei Metten (= Studien und Mitteilungen 1. Erg.heft), München 1926/28/30, 11 [zitiert wird der 2. Teil: Das Königliche Kloster, München 1928 als F (1928)]; vgl. F (1960a) 78.

[15] „Damals, als man den Namen des Seligen in den Heiligenkalender der Diözese eintrug, fand Gamelbert auch einen Biographen" (F (1921) 435; vgl. F (1928) 11). Dabei ist es sowohl möglich, daß die Vita unmittelbar nach der Aufnahme Gamalberts in den Kalender der Diözese verfaßt wurde (so F (1928) 11: „Anfang des elften Jahrhunderts") oder daß sie anläßlich jenes Ereignisses entstand, das den Anlaß zur Einführung des Kultes darstellt (so F (1960a) 78; vgl. Prinz (1962) 22; F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich . . ., München/Wien 1965, 436 [zitiert im folgenden als Prinz (1965)].

[16] Vgl. P (1910) 61; F (1921) 435—436. 441; F (1960a) 78; W. Fink, Karl der Große und das Kloster Metten, in: Heimatblätter für den Stadt- und Landkreis Deggendorf (1960) [zitiert im folgenden als F (1960b)].

[17] Vgl. P (1910) 61.

[18] Vgl. P (1910) 62. Besonders bezeichnend sind die Stufen der Demut in der Charakteristik des Heiligen (189, 14—21); vgl. Regula Benedicti 7.

[19] 189, 28—33.

[20] So P (1910) 61 und F (1921) 436; nach F (1960a) 78 und F (1960b) 87 war es „ein Kleriker aus der Umgebung des hl. Wolfgang".

mit der Erhebung der Gebeine[21] aufgekommenen zunächst rein lokalen Verehrung von einem Mönch in St. Emmeram verfaßt worden.

4. Der historische Wert

Frägt man nach dem Wert der Vita als historischer Quelle, so sind sich alle Forscher darin einig, daß das Leben Gamalberts nur „die modifizierten Auffassungen einer zweihundertjährigen Überlieferung“ [22] bietet und viele Züge mit anderen Legenden gemeinsam hat[23]. Im einzelnen gehen jedoch die Meinungen auseinander:

Die beiden Mettener Forscher Ponschab und Fink glauben, daß in der Vita ein „guter historischer Kern“ [24] steckt, und versuchen, diesen unter Zuhilfenahme zeitgeschichtlicher Erkenntnisse herauszuarbeiten. Ihr besonderes Interesse gilt der Gestalt Uttos, den sie als mit dem Gründer und ersten Abt von Metten identisch ansehen[25]. Zu dieser Annahme neigt auch Prinz[25a]. Er betont zwar, die „sehr schematische und inhaltsarme Vita“ sei nur „von geringem Wert“ [25b], stützt sich aber „trotz der verworrenen Nachrichten der Vita Gamalberti“ [25c] in einer ganzen Reihe von Behauptungen auf ihr Zeugnis[25d]. Wattenbach[26], Mabillon[27] und besonders Levison[28] hingegen halten die Annahme Ponschabs, Gamalberts Erbe Utto habe das Kloster gegründet und sei sein erster Abt gewesen, für eine reine, angesichts des Schweigens der Vita über Metten überdies unwahrscheinliche Vermutung. Wichtiger noch ist, daß nach Levisons Auffassung damit auch die Behauptung, Gamalbert habe im 8. Jahrhundert gelebt, nicht mehr zu begründen ist[29]. So kommt er zu dem Schluß: „Uttones ergo duos pro uno eodemque habere ideoque aetatem Gamalberti accuratius circumscribere vix licet“ [30].

Um die Frage sachgerecht beantworten zu können, gilt es, sich zunächst über die Beurteilungskriterien klar zu werden:

[21] Ohne nähere Begründung schreibt Fink: „Der hl. Bischof Wolfgang erhob seine (Gamalberts) Gebeine und überführte sie in die Kirche. Er nahm ihn durch diese feierliche Handlung in die Zahl der Heiligen auf. Bei dieser Gelegenheit verfaßte einer der Kleriker des Bischofs die Lebensbeschreibung . . . Sie wurde nach der Überführung in der Kirche verlesen“ (F (1960a) 78).

[22] P (1910) 62.

[23] Vgl. F (1928) 12.

[24] P (1910) 62; vgl. F (1921) 441; F (1928) 12—13.

[25] B. Ponschab, Untersuchungen über die Gründungsgeschichte des Klosters Metten, in: Studien und Mitteilungen 25 (1904) 187—188 [zitiert im folgenden als P (1904)]; P (1910) 64; F (1921) 439—440; F (1928) 15; F (1960a) 77—78.

[25a] Vgl. Prinz (1965) 437—438.

[25b] Prinz (1962) 22; vgl. Prinz (1965) 436.

[25c] Prinz (1962) 26.

[25d] Vgl. Prinz (1962) 20. 26—27; Prinz (1965) 438.

[26] W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, Berlin [6]1893 f., I, 154, Anm. 3; er bezeichnet die Vita als „fabelhaft“, ohne jedoch näher darauf einzugehen.

[27] J. Mabillon, Annales Ordinis S. Benedicti, Paris [2]1703, lib. 26, nr. 20, ad a. 790; er reiht die Gamalbert-und Uttovita unter die „enarratiunculae“ ein.

[28] 184—185.

[29] Vgl. Levison 184.

[30] Ebd. 185.

Die Vita ist soweit als möglich aus sich heraus zu interpretieren. Insbesondere darf sie nicht einseitig aus der Perspektive von Metten gesehen werden. So muß die Frage, ob der Utto unserer Lebensbeschreibung mit dem ersten Abt dieses Klosters identisch ist, zunächst ausgeklammert werden.

Was die Historizität angeht, so ist die Vita grundsätzlich in possessione. Daher darf nur das als nicht-historisch angesehen werden, was sich entweder als legendär nachweisen läßt (Topoi) oder was mit den Gegebenheiten der Zeitgeschichte unvereinbar ist (Anachronismen).

Wo die Vita aus sich heraus unverständlich oder unvollständig bleibt, sind weitere Quellen zur Deutung bzw. Ergänzung heranzuziehen. Dabei ist darauf zu achten, daß gesicherte Erkenntnisse von bloß wahrscheinlichen Annahmen unterschieden werden.

Wendet man diese Prinzipien auf unsere Vita an, so muß gegen Levison betont werden, daß, selbst wenn der von Gamalbert getaufte Knabe Utto nicht mit dem ersten Abt von Metten identisch sein sollte, die Lebensbeschreibung selbst doch genügend Anhaltspunkte bietet, um die Gestalt Gamalberts dem 8. Jahrhundert zuordnen zu können[31].

Was Utto betrifft, so ist Levisons These, der Utto der Vita sei von dem der Mettener Tradition verschieden, ebenso eine unbewiesene Behauptung wie die von Ponschab, Fink und Prinz geäußerte gegenteilige Meinung. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß eine große Zahl von Wahrscheinlichkeitsgründen für die Annahme spricht, daß der erste Abt von Metten kein anderer ist als Gamalberts Nachfolger. Ohne diese Annahme bleiben viele Bemerkungen der Vita rätselhaft, während sie sich von dieser Voraussetzung her gut deuten lassen[32].

II. Gamalbert

1. Der Grundherr

Das 8. Jahrhundert ist die Zeit der Besiedlung des nördlichen Mündungswinkels der Isar[33]. Schon der Name Buch, früher Poh, weist auf den Waldreichtum der Gegend hin, deren Kolonisation sich aus vielen Orts- und Flurnamen ablesen läßt[34]. In Übereinstimmung hiermit berichtet auch die Vita, daß Gamalberts Knechte den Wald roden[35].

Vom Herzog mit einem Stück Land belehnt, leitet Gamalberts Vater in dessen Auftrag die Urbarmachung des Gebietes[36]. Wie sein Vater, so ist auch Gamalbert Grundherr und Haupt einer Markgenossenschaft und hat als solcher Zwing- und Bannrecht[37].

[31] Die Belege s. u.

[32] Näheres hierzu im folgenden.

[33] Zur Besiedlungsgeschichte vgl. F (1928) 9—11; F (1960a) 73—77.

[34] Vgl. F (1928) 9—10; F(1960a) 76.

[35] „Servos etiam proprios in caedendis et adportandis lignis aut in aliquo gravi servitio forinsecus prohibuit laborare, dum caelum tenebatur nimia tempestate" (189, 24—26); vgl. auch Prinz (1962) 25.

[36] Vgl. 187, 6—9; F (1928) 10—11; F (1960a) 76.

[37] Vgl. 188, 1—4. 32; 189, 1—4. 8—10. 24—28; 190, 12—34; Näheres hierzu bei F (1921) 437—438; F (1928) 10; Prinz (1962) 26—28; Prinz (1965) 438.

Die Knechte wohnen mit ihren Familien im Buch[38]. Sie sind unfrei und leben in ärmlichen Verhältnissen[39]. Als „behauste" Knechte müssen sie unentgeltlich auf den Höfen ihrer Herren arbeiten[40]. Ihren „sozialen Forderungen" kommt Gamalbert weitgehend entgegen[41]; dennoch lehnen sie sich gegen ihn auf[42]. Aber sie „streiten nicht bloß mit ihm, sondern auch untereinander, namentlich mit den Oberknechten"[43].

2. *Der Pfarrherr*

Zu den mit der Besiedelung zusammenhängenden sozialen Spannungen kommen kirchenpolitische[44]. Die Kirche in Buch ist eine adelige Eigenkirche. „Gamalbert erhält und tradiert die Kirche ohne jegliches Zutun des Bischofs"[45]. Dieser charak-

[38] „Um die Kirche herum lagen die Besitzungen seiner Knechte. Es sind die -kofen-Orte Hettenkofen, Uttenkofen, Diehalmkofen" (F (1960a) 76; vgl. F (1928) 10—11; Prinz (1962) 25). Wenn es in der Vita (189, 27—28) von Gamalbert heißt: „mansitare nollet in domo propria, quae magna et sumptuosa, tumultu famulantum plena fuerat", so sind an dieser Stelle entweder nur die Hausknechte gemeint (vgl. das „etiam" in 189, 24—26), oder der Verfasser wußte nichts mehr von der Struktur einer Markgenossenschaft. Sie bestand, wie wir aus der Lebensbeschreibung des hl. Pirmin wissen, „aus vielen kleinen Höfen, die sich um den Herrenhof gruppierten und auf denen ‚behauste' Knechte die ihnen angewiesene Hube bebauten". Die Knechte erhielten „soviel Grund und Boden, daß sie sich und ihre Familien ernähren und außerdem mindestens drei Tage der Woche auf dem Herrenhofe arbeiten konnten. Das Ausmaß der ihnen zugewiesenen Fläche betrug vielleicht 12 Tagwerk." (F (1928) 11 und 10). In diesem Zusammenhang ist das aus dem Jahre 748 stammende urkundliche Zeugnis über Altenbuch, ein weiteres, etwa zwei Stunden von Michaelsbuch gelegenes Buch, sehr aufschlußreich: „Hiltrude . . . gibt für ihren unmündigen Sohn Tassilo . . . die Villa Altenbuch mit 39 Haushaltungen (mansus) der Kirche von Salzburg." (F (1928) 10; vgl. Prinz (1962) 20). Der Vorstand der Villa, der Villicus, dürfte der Vater Gamalberts gewesen sein, da die Schenkung am ehesten dadurch ihre Erklärung findet, daß der bisherige Inhaber von Altenbuch gestorben war, womit Altenbuch, „der Ausgangspunkt dieser großartigen Rodungstätigkeit" (F (1928) 11), an den Herzog zurückfiel. Der Familie Gamalberts verblieben Büchling und Michaelsbuch, zwei von Gamalberts Vater in der Almende von Altenbuch angelegte mit -kofen und -hofen-Orten umgebene Gründungen. Mit der Gründung von Michaelsbuch war der Auftrag des Herzogs, den Wald bis zur Donau der Kultur zu erschließen, erfüllt; vgl. F (1928) 10—11; F (1960a) 76; Prinz (1965) 438.

[39] Vgl. 188, 4—5. 7—8. 31—32; 189, 1—4. 8—12. 24—26; 190, 24. 30—34.

[40] Vgl. F (1928) 12.

[41] Vgl. 189, 8—12.

[42] Vgl. 189, 1—4. 8—12.

[43] F (1928) 12; vgl. die Vita: 188, 29—32; 189, 1—4. 8—13.

[44] „In keinem Gebiete begegnet man der . . . Vereinigung grundherrlicher und geistlicher Rechte und Funktionen öfters als im Baiern des achten und neunten Jahrhunderts. . . . wo Kirchen einem politischen oder einem wirtschaftlichen Verbande, etwa einer . . . Markgenossenschaft, gehören, besetzen sie die Genossen durch Wahl, . . . germanischem Brauche folgend. Allein diese deutschkirchlichen Lebensformen entstanden nun in Baiern nicht neben, sondern vor der römisch-kirchlichen Organisation, sie waren hier nicht jünger, sondern älter als die ordentliche Kirchenverfassung. Verschiedene Anläufe, die letztere einzuführen, wurden zwar seit dem Ende des siebten Jahrhunderts gemacht, scheiterten aber . . . Nach wie vor blieb die baierische Kirche sich selbst, d. h. dem Herzog und den Grundherren überlassen . . . Der Zusammenhang mit Außen fehlte ebenso

teristische Zug entspricht ganz dem 8. Jahrhundert, genauer gesagt den Verhältnissen aus der Zeit vor 739. Dieses Jahr brachte die von Bonifatius durchgeführte „Organisation der bayerischen Kirche und damit die straffste Zentralisation des kirchlichen Lebens. Die Bischöfe nahmen sofort Stellung gegen das Eigenkirchenwesen, indem sie diese Kirchen anforderten. Die Ausbildung der Kleriker wurde am Sitz der bischöflichen Verwaltung zentralisiert. Es wurde den Priestern das kirchliche Gesetz vorgehalten, das jedem Geistlichen verbot, bei einem Kinde Patenstelle zu übernehmen. Schließlich machten die Bischöfe auch Ansprüche geltend auf das gesamte Vermögen nicht bloß der Kirchen, sondern auch der Priester“ [46]. Auf diesem Hintergrund versteht man die Bemerkung der Vita, Gamalbert sei bei seinen Nachbarn in der hl. Schrift unterwiesen worden [47]. In dieselbe Richtung weist auch der Umstand, daß er alle Weihen an einem Tage empfangen hat [48]; einer der herumziehenden Bischöfe [49] wird sie ihm wohl gespendet haben [50].

3. Der Gründer von Metten

Aber Gamalbert war nicht nur Grund- und Pfarrherr von Buch; er soll auch der Gründer des Klosters Metten gewesen sein [51]. Daß die Vita hierüber kein Wort verliert, ist kein Gegenargument. Es erklärt sich vielmehr aus „dem Um-

wie jede feste Ordnung im Innern. Erst Bonifazens Thätigkeit vom Jahre 739 schuf hierin Wandel.“ U. Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis zur Zeit Alexanders III, Stuttgart o. J. (1895), I/I, 201— 204.

[45] P (1904) 495; vgl. P (1910) 62; F (1928) 12—14.

[46] F (1928) 14.

[47] Die Stelle fehlt in der Edition von Levison; sie findet sich in der Ausgabe der Acta SS, Nr. 7; vgl. P (1910) 62; F (1928) 12.

[48] Vgl. 187, 28—30.

[49] „Geistliche, welche die Bischofsweihe besaßen, gab es zwar zeitweise da und dort. . . . Sie standen meist einem Kloster als Abt vor, hatten aber keine abgegrenzten Sprengel.“ Stutz I/I, 204; vgl. F (1928) 12. Zur Frage der Interstizien vgl. J. M. Gannon, The Interstices Required for the Promotion to Orders, Washington 1944, 1—11.

[50] Neben den genannten kirchengeschichtlichen Details glaubt Fink noch weitere Einzelheiten in der Vita feststellen zu können, „die nicht aus der Zeit des Verfassers stammen, aber vorzüglich in Gamalberts Zeitalter passen“ (P (1910) 62). An erster Stelle weist er darauf hin, daß Utto einer der Knaben gewesen sei, die Gamalbert um sich versammelt habe, um sie für den Dienst am Altar vorzubereiten (vgl. F (1928) 12; F (1960a) 77). Bedenkt man, daß die Inhaber der Eigenkirchen die Angewohnheit hatten, „Kinder ihrer Verwandtschaft oder auch ihres Gesindes zu Priestern für ihre Kirchen heranbilden zu lassen“ (F (1928) 13; vgl. auch 14), so wird man diese These nicht leichthin beiseite schieben können. Daß jedoch das „Diaconus . . ., qui ad altare ministrabat, expetentibus sacramenta dominici corporis et sanguinis dabat“ (189, 38—39) nicht notwendig auf das 8. Jahrhundert hinweist (so P (1910) 62—63; F (1928) 12), steht fest (vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Freiburg [4]1958, I, 276—277). Auch die Behauptung, die Fastenpraxis passe nur in das 8. Jahrhundert (so F (1928) 12; vgl. F (1921) 441), trifft kaum zu (vgl. F. Zimmermann, Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart, Wien 1914, 132—142).

[51] Diese Meinung vertreten neben Ponschab, Fink und Prinz u. a. folgende Forscher: Baudot-Chaussin, Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'histoire des fêtes, Paris 1935 f., X, 49; J. Braun, Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst, Stuttgart 1943, 710; F. Doyé, Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche . . ., Leipzig 1929, I, 420; J. Leitner, Deutschland in seinen Heili-

stand, daß damals in Metten das Mönchsleben erloschen war, daß nur noch Kanoniker im Stifte saßen, daß ferner der ganze Besitz des Klosters in den Händen weltlicher Großen, der Babenberger und ihrer Ministerialen , ... sich befand“ [52]. „Wahrscheinlich wollte der Verfasser das Andenken Gamalberts nicht mit einem Kloster belasten, das von den Idealen des wahren Mönchtums abgefallen war“ [53]. Eine Reihe von Gründen spricht für das Vorhandensein direkter oder indirekter Beziehungen zwischen Gamalbert und der Abtei:

Metten wurde um 766 gegründet; sein erster Abt war ein Mann namens Utto [54].

Zur gleichen Zeit lebte in dem nicht weit von Metten gelegenen Michaelsbuch jener Utto, von dem unsere Vita berichtet, Gamalbert habe ihn getauft, zu seinem Nachfolger bestimmt und später auch eingesetzt und schon seinen Eltern geweissagt, das Kind werde einmal ein großer Mann werden [55].

Da weder ein Agilulfinger noch ein Kirchenfürst als Gründer Mettens bezeugt ist und Karl der Große nicht in Frage kommt, wird das Kloster von einem Landedelherren der Gegend gestiftet worden sein [56].

Der Umstand, „daß das Kloster seit den ältesten Zeiten um Michaelsbuch ausgedehnte Besitzungen hatte, die einst der Selige (Gamalbert) als sein väterliches Erbe sein Eigen nannte, daß es über die Kirche, an der der Selige wirkte, das Patronatsrecht ausübte, beweist ..., daß von Anfang an Beziehungen zwischen Metten und Michaelsbuch bestanden“ [57]. Hinzukommt, daß der hl. Michael der gemeinsame Kirchenpatron von Metten und Buch ist [58].

Nimmt man an, daß der Gamalbert der Libri Confraternitatum mit dem Gamalbert der Vita identisch ist, so besteht kein Grund, nicht auch anzunehmen, daß der im Reichenauer Verbrüderungsbuch zusammen mit Gamalbert vorkommende Abt Utto von Metten mit dem Utto der Vita zusammenfällt [59]. Diese These entspricht nicht nur der Klostertradition, sondern findet auch in einzelnen Andeutungen der Lebensbeschreibung eine Bestätigung. So offenkundig es ist, daß Utto eine Schlüsselfigur der Vita darstellt, so wenig geht aus der Lebensbeschreibung hervor, worin denn seine besondere Bedeutung besteht. Warum hat Gamalbert nicht einen seiner Verwandten mit Buch beerbt, sondern gerade jenen auf der Romreise getauften Knaben zu seinem Nachfolger bestimmt? Wieso ist die Nachfolge überhaupt eine so wichtige Angelegenheit, daß die Vita sie als eine beson-

gen, Regensburg 1873 f., IV, 24—27; A. Zimmermann, Kalendarium Benedictinum. Die Heiligen und Seligen des Benediktinerordens und seiner Zweige, Metten 1933 f., III, 131.

[52] F (1921) 435—436; vgl. F (1928) 13; P (1910) 63; dagegen Levison 185.

[53] F (1960b) 87; erwähnt sei, daß Metten sich der Reform des hl. Wolfgang nicht anschloß (vgl. ebd.).

[54] Vgl. W. Fink, Art.: Metten, in LThK [2]VII, 375—376 [im folgenden zitiert als F (1962)].

[55] 188, 17—24; 190, 21—24. 29—34; 191, 1—2.

[56] Vgl. P(1910) 57; Prinz (1965) 437—438; Prinz (1962) 25—28. 32; Prinz (1965) 437—438.

[57] F (1921) 435; vgl. P(1904) 185—189; P(1910) 58.

[58] Vgl. Levison 184, bes. Anm. 9 und 10; P (1910) 58; Prinz (1962) 25. 32.

[59] Hierfür spricht auch, daß im Pontifikale Grundkars II. Gamalbert und Utto zusammen auftauchen; vgl. B. Ponschab, Das Pontificalbuch Gundekar II. und der selige Utto von Metten, in: Studien und Mitteilungen 18 (1897) 234—235; P (1910) 27; Prinz (1962) 28—31.

dere göttliche Fügung hinstellt? Und in welchem Sinne hat sich die Weissagung Gamalberts überhaupt erfüllt, sein Erbe Utto werde einmal ein großer Geistesmann werden?

In diesem Zusammenhang ist es auffallend, daß die Vita drei Dinge miteinander verbindet: Utto, Rom und die Eingrenzung von Buch[60]. Wahrscheinlich stehen diese drei Größen, von denen die erste[61] so seltsam ist wie die letzte[62], in einem inneren Verhältnis zueinander, dergestalt, daß Utto der Grund und die Eingrenzung von Buch die Folge der Wallfahrt ist. Das heißt konkret: Die kirchliche Zentralisierung des Jahres 739 brachte für die Priester der Eigenkirchen einschneidende Veränderungen mit sich. Die Bischöfe machten Ansprüche auf das gesamte Vermögen nicht nur der Kirche, sondern auch der Priester geltend. So entschloß sich Gamalbert, ein Kloster zu gründen, um diesem seinen ganzen Besitz übergeben zu können[63]. Aus diesem Grund machte er eine Reise

[60] „(2) Romam perexit . . . (1) In eodem itinere . . . parvulum baptizavit . . . Uttonem nominavit . . . (3) Peracto . . . intinere . . . quatuor cruces constituit" (188, 14. 17—20. 25. 29—30).

[61] „. . . offerunt ei baptizandum quendam parvulum; quem . . . fide dicta, baptizavit ipseque eum de fonte sancto elevans Uttonem nominavit" (188, 18—20). (Die Behauptung von Prinz (1962) 22, der Name Utto werde „merkwürdigerweise in der Vita nicht genannt", ist falsch!). Nach dieser Darstellung ist Gamalbert in einer Person Täufer und Pate. Sieht man von der Nottaufe, die vom Zusammenhang her ausgeschlossen ist, ab, so ist diese Kombination kirchenrechtlich unmöglich und dürfte es auch im 8. Jahrhundert gewesen sein (mündliche Auskunft von Dr. Aymans). Diese Ungereimtheit erklärt sich aus der Tendenz des Lebens. In einer Zeit, in der die Babenberger das Erbe Gamalberts seinem ursprünglichen Zweck entfremdeten und sich Laien auf den geistlichen Besitzungen breit machten, betont der Verfasser stark die geistige Sohnschaft Uttos. Jeder Makel des Neptotismus soll von Gamalbert ferngehalten werden. Utto ist der geistige Sohn und als solcher der rechtmäßige Erbe: „Iusta quidem lege successurus est mihi quem ego filium Christo et sanctae ecclesiae per baptismum generavi" (190, 31—32). Prinz (1962) 26, Anm. 25 bemerkt hierzu: „Die Nachricht der Vita . . ., daß Gamalbert auf einer Reise zufällig in ein Haus getreten sei, in dem gerade ein Kind geboren wurde, das man ihm zur Taufe angeboten habe, ist als literarischer Topos jedenfalls für das wirkliche Verhältnis zwischen Gamalbert und Utto belanglos. Der Feststellung W. Finks . . ., daß Gamalbert der ‚geistliche Vater' Uttos war, wird man in jedem Falle beipflichten können, da sie einer Annahme verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen beiden keineswegs widerspricht, sondern sogar gut zu der im Mittelalter allgemein üblichen Sitte paßt, die geistlichen Ämter mit Mitgliedern aus der eigenen Familie zu besetzen"; vgl. auch 25—26. 28—29; Prinz (1965) 438. Daß Utto der leibliche Sohn Gamalberts gewesen sei, was die Vita zu verschleiern suche, ist weniger wahrscheinlich. Vgl. zum Ganzen F (1921) 436—439; F (1928) 13—14; F (1960a) 77; Stutz I/I, 201.

[62] Die Vita erzählt, „Gamelbert habe nach seiner Rückkehr von Rom ein Gebiet mit vier Kreuzen abgesteckt, das er niemehr verlassen wollte. In aller Naivität berichtet das Leben, Gamelbert habe dieses Gebiet abgegrenzt, um noch mehr der Aszese leben zu können. Was Gamelbert mit diesen Kreuzen wollte wird uns klar, wenn wir sie auf der Karte feststellen . . . Verbinden wir die Kreuze . . ., so entsteht ein Rechteck, das die Pfarrei Michaelsbuch ohne Rettenbach umfaßt" F (1928) 14—15; vgl. F (1921) 439; F (1960a) 78.

[63] Derartige von Landedelherren gestifteten Klöster waren „im 8. Jahrhundert in Bayern nichts Seltenes. Aus der Regensburger Diözese sind drei Fälle bekannt. Sigfrids Kloster, Engelbrechtsmünster, ist mit Familiengütern gestiftet; Richbald gründete Mar-

nach Rom[64], um dort seine Angelegenheit zu regeln und „Utto als Erben der Grundherrschaft in Michaelsbuch sicher zu stellen“[65]. Was er in Rom erreicht hatte, ersehen wir aus dem, was er nach seiner Rückkehr tat: Er grenzte durch Kreuze die Pfarrei Michaelsbuch ab, die er damit errichtete. Das abgegrenzte Gebiet bestimmte er zur Dotierung der neuen Pfarrkirche. Über das außerhalb liegende Gebiet waltete er weiter als Grundherr. Es war für das geplante Kloster bestimmt[66]. Um jeden Konflikt mit dem Bischof von Regensburg auszuschließen[67], gründete Utto das Kloster nicht in der rechts der Donau gelegenen Feldmark, in der auch Michaelsbuch lag, sondern in der links der Donau liegenden Forstmark, die sich Gamalbert als Ersatz für das verlorene Altenbuch vom Herzog erbeten hatte[68]. Noch heute weist der Name Metten[69] auf die hierfür dem Herzog errichtete Abgabe (metema) hin[70].

tinszell-Sießbach und Wolkanhart Berg“ (P (1910) 57; vgl. F (1921) 439; F (1960a) 77; Prinz (1962) 28). Hinter der Klostergründung Gamalberts steckt sicher auch ein Stück Stolz des freien Grundherrn, der sich gegen die Zentralisierung wehrt. Es tat ihm leid, daß sein Besitz nach seinem Tode in fremde Hände übergehen sollte. Vielleicht glaubte er auch, „ein Kloster . . . sei leichter imstande, den zentrifugalen Tendenzen, die sich da und dort auf seinen Höfen geltend machten, entgegen zu treten“ F (1928) 14.

[64] Gamalbert „pilgert nach Rom wie die Stifter von Tegernsee und Schlehdorf“ (P (1910) 64; vgl. F (1921) 438—439; F (1928) 14; F (1960a) 77—78). Ob Finks Bemerkung: „Auf der Fahrt nach Rom begleitete ihn ein Knabe, namens Utto . . . Auf der Reise kehrte Gamelbert in der Reichenau ein . . . Er übergab seinen jugendlichen Begleiter den Mönchen des Inselklosters zur Ausbildung“ (F (1960a) 77—78; vgl. F (1921) 438—439; F (1928) 14) zutrifft, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Fraglich ist auch, ob Metten von der Reichenau aus besiedelt wurde; vgl. F (1962) 375; Prinz (1962) 22—23; Prinz (1965) 437.

[65] F (1921) 439.

[66] Vgl. F (1921) 439; F (1928) 14—15; F (1960a) 78.

[67] Die neue Ordnung von 739 „zog aus dem vorgefundenen Eigenkirchenwesen nicht bloß Vorteile, vielmehr stieß sie bei ihm . . . auch auf Widerstand, der erst nach längerer Zeit überwunden werden konnte. Noch Urkunden der sechziger und achtziger Jahre des achten Jahrhunderts legen davon deutlich Zeugnis ab“ Stutz I/I, 205.

[68] Utto war „nie Pfarrer in Michaelsbuch . . .; er kam als Mönch und künftiger Abt und hat sein Kloster auf einem Boden gegründet, wo er nicht in Konflikt mit der bischöflichen Behörde kommen konnte. Der Waldgrund, auf dem er das Kloster anlegte, bot, abgesehen von seiner geschützten Lage an einem Bache . . . den Vorteil, daß der Schutz des Herzogs auf ihm ruhte“ (F (1921) 439—440; F (1928) 15—16; F (1960a) 76). Wenn Fink (1960a) 78 schreibt: „Eines Tages erlebte er (Gamalbert) die Freude, daß Utto als Priester und Mönch in sein Haus trat. Gamelbert setzte ihn als Erben ein. Er übergab ihm Kirche und Pfarrei“, so setzt er sich nicht nur mit seinen eigenen Ausführungen in Widerspruch (s. o.), sondern gerät auch in Konflikt mit der Vita. Wäre Utto Priester gewesen, so hätte Gamalbert sich die Sterbesakramente sicher von ihm spenden lassen, und auch die Lebensbeschreibung hätte dies wohl vermerkt (vgl. dagegen das „Convocans ergo clericos . . .“ (191, 3—5)). Noch wichtiger ist die Tatsache, daß die Vorstellung, Utto sei Gamalberts Nachfolger als Pfarrer von Michaelsbuch geworden, mit der Klostergründung als dem Versuch, den Konflikt zwischen Bischof und Eigenkirchenherr zu lösen, schwer vereinbar ist, obwohl sie es vom Text der Vita (190, 15—34; 191, 1—2) wäre; vgl. P (1904) 181; zur Frage des Priestermönches im 8. Jahrhundert siehe O. Nußbaum, Kloster, Priestermönch und Privatmesse (= Theophaneia 14), Bonn 1961, 78—80.

[69] Zum Namen Metten vgl. F (1928) 15—16; F (1960a) 76; eine andere Deutung bei

Stellt man die Frage nach dem Heiligenbild, so muß man zwischen dem Gamalbert des 8. Jahrhunderts und dem Bild, das der zwei Jahrhunderte später schreibende Verfasser der Vita von ihm entwirft, unterscheiden. Die Schwierigkeit ist insofern besonders groß, als wir über den Gamalbert des 8. Jahrhunderts nur über die Vita etwas wissen. Wir müssen daher an den Stellen, wo in der Lebensbeschreibung das 8. Jahrhundert durchscheint, ansetzen und unter Zuhilfenahme zeitgeschichtlicher Fakten die erkennbaren Linien weiterzuzeichnen versuchen. Dieses aus Vita und Zeitgeschichte rekonstruierte Bild des Heiligen gilt es dann mit dem Bild der Vita zu vergleichen.

Von wenigen Punkten abgesehen entspricht das Bild, das uns die Lebensbeschreibung von Gamalbert entwirft, dem Bild, das uns in vielen Heiligenleben begegnet: Es ist das Bild des Heiligen als eines Menschen, der alle Tugenden in sich vereinigt und dessen Vollkommenheit schon in der Jugend sichtbar wird. Als der von Gott Erwählte[71] unterscheidet er sich von den übrigen Menschen[72]. Wenn die Lebensbeschreibung Gamalbert als „malitia parvulus, sensu perfectus“[73] bezeichnet, so füllt sie diese Aussage, indem sie ihn als einfach[74], bescheiden[75], still[76], beherrscht[77], unschuldig[78], gehorsam[79], friedfertig[80], demütig[81], geduldig[82], keusch[83] und pflichtbewußt[84] schildert. Was sein Verhältnis zu den Mitmenschen angeht, so hören wir, daß er sich um die Armen kümmert[85], die Hungernden speist[86], die Durstigen tränkt[87], die Nackten bekleidet[88], den Blinden und Lahmen hilft[89], die Wandernden beherbergt[90], die Schwachen schützt[91], den Be-

P (1910) 51, Anm. 1: „Der Name bedeutet ‚mitten‘ und rührt von der Lage zwischen den zwei großen Rodungen her, die älter als Kloster Metten sind, Zeitldorf — Winkling und Deggendorf.“

[70] Zur Rolle Karls des Großen vgl. P (1904) 492—501; P (1910) 55—85; F (1921) 440—441; F (1928) 20—21; F (1960b) 81—84; F (1962) 375.

[71] Vgl. 187, 15—16.

[72] Vgl. 187, 9—14.

[73] 187, 14—15.

[74] Vgl. 188, 7—8; 189, 14—19; siehe auch 187, 7—8.

[75] Vgl. 187, 11—12.

[76] Vgl. 187, 11—12; 189, 26—28.

[77] Vgl. 187, 15—16; 190, 9.

[78] Vgl. 187, 9—11.

[79] Vgl. 187, 26—27.

[80] Vgl. 187, 10—13. 17—21; 188, 3. 31—32; 189, 1—4. 8—10. 12—13.

[81] Vgl. 187, 16; 189, 14—16.

[82] Vgl. 187, 17; 189, 19—21.

[83] Vgl. Acta SS, Nr. 9.

[84] Vgl. 187, 18—19; 188, 18—19; 189, 33—34.

[85] Vgl. 188, 7—8; 189, 9—10.

[86] Vgl. 188, 8.

[87] Vgl. 188, 8—9.

[88] Vgl. 188, 9; 189, 9—10.

[89] Vgl. 188, 9—10.

[90] Vgl. 188, 10—11.

[91] Vgl. 188, 3—4; 190, 15—17.

sorgten rät[92], die Streitenden versöhnt[93], der Kranken sich annimmt[94], die Toten begräbt und für sie betet[95] und selbst um die leidende Kreatur sich sorgt[96]. Auch über Gamalberts religiöses Leben berichtet die Vita: Freiwillige Armut[97], Abstinenz[98], Fasten[99], Nachtwachen[100] und sonstige asketische Übungen[101] sind der Ausdruck seiner Bußgesinnung, das immerwährende Gebet[102] und das Verlangen nach Einsamkeit[103] die Zeichen seiner Gottverbundenheit. Dankbarkeit für das Empfangene[104] und Sehnsucht nach dem Verheißenen[105] sind die beiden Brennpunkte der Frömmigkeit Gamalberts. So ist es fast selbstverständlich, daß Gamalbert als der von Gott Erwählte mit prophetischem Geist erfüllt ist[106] und daß Gott durch Zeichen und Wunder[107] schon zu Lebzeiten des Heiligen eingreift.

Bereits Ponschab, Fink und Prinz haben erkannt, daß der Verfasser „an manchen Stellen ... sehr schematisch“ [108] arbeitet. So enthält die Vita „viele Züge, die auch anderen Legenden eignen“ [109]. Untersucht man das Verhältnis der typischen, allgemeinen Züge zu dem der konkreten, individuellen genauer, so stellt man fest, daß nur wenige der vielen Tugenden im Zusammenhang mit einer bestimmten Situation stehen; es handelt sich vielmehr in den meisten Fällen um Tugenden in sich. Wenn auch die Vita im großen und ganzen „frei ist von aller ungesunden Frömmelei, frei auch von einer allzu starken Betonung des Wunderbaren, Ungewöhnlichen“ [110], so sind doch in diesem „herben Realismus“ [111] Ansätze zu einer Sicht festzustellen, die die Heiligkeit mehr negativ, passiv versteht und auf Selbstverleugnung und Weltflucht einerseits und Gottes wunder-

[92] Vgl. 188, 11; 190, 15—16.
[93] Vgl. 188, 30—32; 189, 1—14.
[94] Vgl. 188, 11.
[95] Vgl. 188, 11—12.
[96] Vgl. 189, 21—24.
[97] Vgl. 188, 7—8; 189, 14—19. 24—31.
[98] Vgl. 188, 5—7.
[99] Vgl. 190, 2—4.
[100] Vgl. 189, 31—32.
[101] Vgl. 188, 25—31; 190, 7—10.
[102] Vgl. 188, 13—17; 189, 31—32; 190, 4—6.
[103] Vgl. 189, 26—31. 34—35.
[104] Vgl. 188, 4—5. 25—26.
[105] Vgl. 190, 5—6. 9—10. 17—19; 191, 5—6.
[106] Vgl. 188, 20—21; 190, 10—12. 21—31.
[107] 198, 17—26; 189, 4—8; Acta SS 7—9.
[108] P (1910) 63; vgl. Prinz (1962) 22.
[109] F (1928) 12: „Es sei nur auf die Erzählung von dem Kampfe verwiesen, den der Selige in seiner frühen Jugend mit dem Laster führen mußte. Auch seine Berufswahl ist in einer Weise geschildert, wie sie in zahlreichen Legenden wiederkehrt. Schließlich mag in der Schilderung der Aszese des Seligen der eine und andere typische Zug unterlaufen sein.“ „Manche Begebenheiten mögen ausgeschmückt sein und fabelhaft klingen. Das Wegfallen der Waffen, das Buch auf der Brust des schlafenden Hirten, die immer wiederkehrende Versuchungsgeschichte, der Taufbericht geben Anstoß. Indes schimmert das Richtige doch durch den Aufputz hindurch; wenn die Waffen ‚von selbst wegfallen‘, sehen die Angehörigen darin Feigheit; also hat sie der Jüngling selbst weggeworfen“ P (1910) 62.
[110] F (1928) 12.
[111] F (1928) 12.

bares Eingreifen andererseits großes Gewicht legt. Der Heilige ist der aus seiner Zeit herausragende Mensch, der sich von allen durch sein außergewöhnliches Leben und die ihm von Gott geschenkten Gnaden unterscheidet[112].

Einen ganz anderen Eindruck gewinnt man, wenn man die Vita auf dem Hintergrund des 8. Jahrhunderts betrachtet. Vieles, was früher abstrakte Tugend war und beziehungslos im Ganzen stand, wird jetzt konkret und fügt sich mit anderen Zügen zu einem geschlossenen Bild zusammen. Manches wird in diesem Zusammenhang überhaupt erst in seinem eigentlichen Sinn verständlich[113]. Dabei zeigt sich, daß der Verfasser einzelne geschichtliche Begebenheiten nicht mehr verstanden oder als der Erbauung nicht dienlich betrachtet hat und sie dementsprechend zu deuten versuchte bzw. bewußt umdeutete[114], wobei Wunder, Prophetie und besondere göttliche Fügungen nicht selten als Erklärung dienen müssen[115].

Wenn man das Heiligenbild der Vita von den hagiographischen Ausschmückungen befreit, die Umdeutungen des Verfassers historisch zurechtrückt und den verbleibenden Kern in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen versucht, so findet man zwar nicht das Heiligenbild des 8. Jahrhunderts, wohl aber die groben Umrisse eines Heiligen dieser Zeit. Wir lernen Gamalbert kennen als einen Menschen, der in einer Periode tiefgreifender sozialer und religiöser Umwälzungen lebt. Als Grundherr von Buch hat er sich um einen Ausgleich der Spannungen zwischen Reich und Arm, Frei und Unfrei, Herr und Knecht bemüht. Gerade in einer solchen Zeit der Wirren hätte er sich nur allzu gerne in die Einsamkeit zurückgezogen. Aber er erkennt, daß Gott ihm das opus necessarium[116] des Friedens zugedacht hat und daß Gehorsam mehr wert ist als Askese[117]. So bleibt er Grundherr von Buch und sieht seine vordringlichste Aufgabe darin, Recht, Ordnung und Frieden zu erhalten[118]. Er schlichtet Streit[119], müht sich um

[112] Vgl. beispielsweise die Schilderung der Jugendzeit (187, 9—27).

[113] So ist beispielsweise die von Gamalbert berichtete einfache Lebensweise (vgl. 189, 14—19. 30; 190, 4 „cibus servorum") nicht primär asketisch: Gamalbert lebt nicht einfach um der Einfachheit willen, sondern weil er die Standesunterschiede zwischen Herr und Knecht soweit als möglich abbauen möchte und nur als einfach lebender Priester die Botschaft des Evangeliums glaubwürdig verkünden kann. Seine Einfachheit ist also aus den sozialen Spannungen heraus zu verstehen. Auf diesem Hintergrund wird man auch die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit sehen müssen: Die Armen, denen er hilft, sind nicht irgendwelche Armen, sondern die Familien seiner um Buch angesiedelten Knechte; vgl. 189, 8—10.

[114] So erklärt die Vita die zeitgeschichtlich zu verstehende Tatsache, daß Gamalbert alle Weihen an einem Tag empfing, aus seinem großen Eifer im theologischen Studium (187, 28—30). Auch die Wallfahrt nach Rom und die anschließende Errichtung der vier Kreuze deutet sie asketisch (188, 13—17. 25—31).

[115] So beispielsweise in der Berufungsgeschichte (187, 17—26) und in den von Utto handelnden Abschnitten der Vita (188, 17—24; 190, 9—34; 191, 1—2).

[116] Vgl. 189, 2.

[117] 189, 1—4. Auch das Maß seiner Askese bestimmt sich stets nach seinen Pflichten für die anderen (vgl. 188, 28—29; 189, 34—39; 190, 1—2; siehe auch 189, 24—32).

[118] Vgl. 188, 3—4. 29—32; 189, 1—14; 190, 15—17.

[119] Vgl. 188, 32—33; 189, 1—14. Das „arrepto baculo" (189, 2—3) zeigt, daß Gamalbert hier als Grundherr handelt; der Stab ist das Zeichen seiner richterlichen Gewalt; vgl. F (1921) 437—438; F (1928) 15; F (1960a) 78.

eine Verbesserung der „sozialen Verhältnisse“ [120], kümmert sich um die materielle und geistige Not der ihm Anvertrauten [121]. Aber er will mehr sein als nur ein vorbildlicher Herr; er möchte allen Bruder sein [122], ja, die Vita betont sogar, daß er innerlich davon überzeugt war, der Geringste von allen zu sein [123]. Es geht ihm nicht um Vorteile und Vorrechte, sondern er versteht sein ganzes Herr-Sein als Dienst an den anderen. Durch das Beispiel seiner freiwilligen Armut [124] und seinen Verzicht auf Gewalt [125] und Vergeltung [126] entschärft er die Spannungen und baut die Standesunterschiede ab. Auch im Konflikt zwischen der überkommenen germanischen und der neueingeführten römischen Kirchenorganisation ist er um einen Ausgleich bemüht: Als Eigenkirchenherr überläßt er die Kirche dem Bischof, das Land vererbt er Utto, damit dieser darauf ein Kloster erbaue.

Der Gamalbert des 8. Jahrhunderts ist ein Heiliger, der wohl weniger Tugenden hatte, als die Vita ihm zuschreibt, und bei dem vieles natürlicher verlief, als man, der Lebensbeschreibung nach zu urteilen, meinen sollte. Aber das Weniger ist hier für unser Empfinden mehr. In ein paar groben Strichen entsteht vor uns ein Bild, das gerade in seiner Zeitbedingtheit uns das Wesentliche der Heiligkeit nahezubringen vermag: Es ist der Heilige, der als ganzer Mensch aus der Verbundenheit mit Gott Antwort zu geben versucht auf die Fragen seiner Zeit.

[120] So etwa, wenn er verbietet, daß die Knechte bei schlechtem Wetter in den Wald geschickt werden (189, 24—26); vgl. 189, 8—10.

[121] Vgl. 188, 7—12; 190, 15—17.

[122] „omnium etiam infimorum colloquiis . . . affabilis“ (189, 14—15).

[123] Vgl. 189, 13—16.

[124] Vgl. 188, 7—8; 189, 16—19. 30.

[125] Vgl. 189, 8—14.

[126] Vgl. 189, 19—21.

Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut

Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte
an der bayerisch-böhmischen Grenze

von

Walter Hartinger

Vorwort

Diese Arbeit wurde im Sommersemester 1970 von der Christian-Albrechts-Universität Kiel als volkskundliche Inaugural-Dissertation angenommen. Der Plan zu einem vertieften Eindringen in die volkskundliche Forschung erwuchs mir bei der Teilnahme an dem Seminar „Sitte und Brauch", das Professor Dr. Karl-S. Kramer im Wintersemester 1964/65 gastweise an der Universität Erlangen hielt; Professor Kramer hat dann auch in der Folgezeit wesentlich dazu beigetragen, daß die vorliegende Arbeit ihren Abschluß fand. Als nach dem ersten wissenschaftlichen Examen im Herbst 1965 die Anforderungen des Vorbereitungsdienstes im pädagogischen Seminar die Beschäftigung mit der Neukirchner Wallfahrt ins Stocken geraten ließen, war es für mich entscheidend, daß Professor Kramer das Interesse an meiner Arbeit nicht verlor, sondern durch wiederholten Zuspruch Anreiz zum Weitermachen gab und immer auch dann bereitwillig half, wenn sich methodische und inhaltliche Schwierigkeiten einstellten. Für diese Hilfe bin ich sehr dankbar.

Es wäre für mich nicht möglich gewesen, diese Arbeit durchzuführen, wenn ich nicht auch immer wieder finanzielle Unterstützung erfahren hätte. So gewährten mir monatelang Msgr. Josef Krottenthaler im Pfarrhaus und der Konvent der Franziskaner in Neukirchen kostenlos Unterkunft und Verpflegung; vor allem die Kochkünste von Frl. Maria Krottenthaler stehen mir in bester Erinnerung. Prof. Kramer setzte sich für die Erteilung von Reisekostenzuschüssen ein; für deren Gewährung aus den Mitteln des Instituts für Volkskunde, München, bin ich Prof. Dr. Torsten Gebhard und für die aus den Mitteln des Collegium Carolinum, München, Prof. Dr. Karl Bosl und Dr. Karl Wild zu Dank verpflichtet.

Bei der Sammlung des Materials fand ich fast überall Aufgeschlossenheit und Unterstützung; mein Dank gilt vor allem Msgr. Krottenthaler für die Überlassung von privaten Aufzeichnungen über Neukirchens Wallfahrt während der letzten dreißig Jahre, Dr. Paul Mai für die Erschließung bisher verlagerter Schriftstücke im Regensburger Ordinariats-Archiv, ferner den Beamten der staatlichen Archive

in Amberg, Landshut und München, den aufgesuchten Pfarrern, Bürgermeistern und Pilgerführern im Bayerischen Wald für Auskünfte und Entgegenkommen bei der Durchsicht von Pfarr-, Kloster- und Marktarchiven. Dr. Georg Schroubek, München, gab manche methodische Anregung und half bei der Lokalisierung von böhmischen Orten. Professor Dr. Joseph Staber bin ich dankbar für sein Entgegenkommen bei der Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe.

Allen diesen, aber auch den ungenannten Personen, die zur Vollendung der vorliegenden Arbeit beitrugen, fühle ich mich in Dankbarkeit verbunden.

Walter Hartinger

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 23

Verzeichnis der Abkürzungen 27

Übersicht der Archivquellen 28

Literaturverzeichnis 30

Einleitung 37

I. Kapitel: Wallfahrtslegende: Gestalt, Entwicklung, Deutung 38

II. Kapitel: Heilbrunn auf dem Feld (spätere St. Anna-Kapelle) 61

III. Kapitel: Die Entwicklung der Neukirchner Wallfahrt vom 15. bis 20. Jahrhundert 64
- Die Anfänge 64
- Reformation und Gegenreformation 67
- Aufklärung — 19. Jahrhundert 77
- Zusammenfassung 89

IV. Kapitel: Das Wallfahrtsleben der Barockzeit 90

1. Wallfahrtsbetrieb 90
- Sorge des Ortes um die Wallfahrt 90
- Empfang, Kirchendiener, Wächter 91
- Inkubation? 94

2. Quellkult 96

3. Votivbrauchtum 100
- Eisenvotive 100
- Wachsvotive 103
- Kerzen 105
- andere Naturalweihegaben 108
- Silbervotive 111
- Geld, Anhänggeld 113
- Kirchengerät 115
- Schmuck und Kleinodien 116
- Verwertung durch die Kirche 118
- anlaßbezeugende Votive ohne materiellen Wert 119
- amulettwertige Votive 120
- Votivtafeln 121

4. Lieder und Gebete 125

5. Devotionalien 131
- Bildhauer 135
- Maler 136

6. Organisation der Wallfahrten 138
Gemeinschaftswallfahrten 138
Stellung der Geistlichen, Kirchendiener und polit. Gemeinden 140
Propaganda 145
Termine 149
Einzelwallfahrer 152
Verbreitung 155
7. Auswertung der Mirakelbücher 157
soziale Schichtung 157
Anliegen 159
Votivgaben 160
Formen der Wallfahrt 161
Krankheit und Heilbrauch 164
Heilbrauchtum (bes. Formen) 168
8. Stellung des Gnadenbildes 172
9. Barocke Wallfahrt und Prozession im Bayerischen Wald 182

V. Kapitel: Mittelalterliche Relikte im Wallfahrtsleben der Barockzeit 194

VI. Kapitel: Entwicklung der Wallfahrt von der Barockzeit bis zur Gegenwart . 198
1. Aktivität des Wallfahrtsortes, Propaganda 198
2. Votivkult 201
3. Heilbrauchtum 203
4. Devotionalien 204
5. Lieder und Gebete 206
6. Gemeinschaftswallfahrten 210
7. Stellung des Gnadenbildes 214
8. Buswallfahrten 217
9. Wallfahrten der Heimatvertriebenen 220

Zusammenfassung 222

Anhang

Aufstellungen zu den Karten und Diagrammen 225
zu Karte 2 (Gemeinschaftswallfahrten 1640) 225
zu Karte 3 (Gemeinschaftswallfahrten 1671) 226
zu Karte 5 (Gemeinschaftswallfahrten 19. Jh.) 226
zu Karte 7 (Gemeinschaftswallfahrten in der Gegenwart) 227
zu Karte 8 (Herkunftsorte der Wallfahrer nach den Mirakelbüchern 1600—1800) 227
zu Karte 9 (Zentrumskarte zu Karte 8) 231
zu Diagramm 11 (soziale Schichtung) 232
zu Diagramm 12 (Anliegen) 234
zu Diagramm 13 (Opfergaben) 238

Karten und Diagramme . . . . . nach S. 240

Nr. 1 Gemeinschaftswallfahrten 1. Hälfte 16. Jh.
Nr. 2 Gemeinschaftswallfahrten 1. Hälfte 17. Jh.
Nr. 3 Gemeinschaftswallfahrten 2. Hälfte 17. Jh.
Nr. 4 Gemeinschaftswallfahrten Zuwachs von der 1. und 2. Hälfte des 17. Jhs.
Nr. 5 Gemeinschaftswallfahrt 2. Hälfte 19. Jh.
Nr. 6 Gemeinschaftswallfahrten Abnahme vom 17. bis zum 19. Jahrhundert
Nr. 7 Gemeinschaftswallfahrten der Gegenwart
Nr. 8 Verbreitung 1600—1800 nach den Mirakelbüchern
Nr. 9 Zentrum von Karte Nr. 8
Nr. 10 Termine der Mirakeleinträge
Nr. 11 Soziale Schichtung
Nr. 12 Anliegen
Nr. 13 Opfergaben
Nr. 14 Wallfahrten und Verlobungen für andere
Nr. 15 Votivgaben: Opferstockgelder
Hühner
Wachs
Flachs

Fotos

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

a) Quellen und Orte

G	Gotteshausrechnung
GN	Gotteshausrechnung von Neukirchen bei hl. Bl.
HStA M	Hauptstaatsarchiv München
KlA N	Klosterarchiv des Franziskanerordens in Neukirchen bei hl. Bl.
KN	Kastenrechnungen im Marktarchiv Neukirchen bei hl. Bl.
M	Mirakelbericht aus den Mirakelbüchern im KlA N; diese Abkürzung steht immer in Verbindung mit einer Jahreszahl, z. B. M 1691 (= Mirakelbericht aus dem Jahr 1691)
MA N	Marktarchiv Neukirchen bei hl. Bl.
N	Neukirchen bei hl. Bl.
OAR	Ordinariatsarchiv Regensburg
PfA N	Pfarrarchiv Neukirchen bei hl. Bl.
StA Am	Staatsarchiv für die Oberpfalz in Amberg
StA La	Staatsarchiv für Niederbayern in Landshut
StA Obb	Staatsarchiv für Oberbayern in München

b) Münzwerte

b	Batzen
dn	Pfennig
fl	Gulden
kr	Kreuzer
lb	Pfund

Biberbach: Gotteshausrechnungen, StA Am, Pflegamt Waldmünchen 1843, 1769—1779.

Bischofsmais: Gotteshausrechnungen, StA La, Folio F 768, 1630—1735 (mit Lükken).

Cham: Propsteirechnungen, StA Am, Propstei Cham 436—443, 1620—1637 (mit Lücken).
Gerichts- und Kastenrechnungen, StA La, LE 1847, 1622—1730 (mit Lücken).

Chamerau: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 206, 1—6, 1654—1670 (mit Lücken).

Deggendorf: Gotteshausrechnungen, Stadtarchiv DEG, 1544 ff.;
Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 97, 1—10, 1631—1717 (mit Lücken).

Döfering: Gotteshausrechnungen, StA La, LE 1845, 1630—1671 (mit Lücken).

Eschlkam: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 146, 1—6, (1662—1707, (mit Lücken).

Frauenau: Gotteshausrechnungen, StA La, Folio 522, F 768, 1630—1680 (erhebliche Lücken).

Furth i. W.: Gotteshausrechnungen, StA La, LE 1843, 1631—1762 (erhebliche Lücken).

Geyersthal: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 502, 1—5, 1637—1673 (mit Lücken).

Gleissenberg: Gotteshausrechnungen, StA Am, Pflegamt Waldmünchen Nr. 1843 ff., 1769—1779.

Grafenkirchen: Gotteshausrechnungen, StA La, LE 1845, 1630—1671 (mit Lücken).

Harling: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 206, 1—6, (1654—1670) (mit Lücken).

Hetzenbach: Gotteshausrechnungen, StA Am, Amt Roding, Nr. 811, 1647—1652.

Kötzting: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 206, 1—6, 1654—1700,
Kammerrechnungen, StA La, Totalnummer 1446, F 337, 1635—1663 (mit Lücken).
Verzeichnis der Einnahmen des 3. Pfennigs, HStA M, Ger.-Lit. Kötzting, Nr. 1/15/16, 1536; ebenda: Anlagen zur Landsteuer 1538; ebenda; Verzeichnis der Güter mit Scharwerk, Dienstschmalz . . . 1598.

Lam: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 206, 1—6, 1654—1670 (mit Lücken).

Langdorf: Gotteshausrechnungen, StA La, Folio 522, F 768, 1630—1735 (mit Lücken).

Martinsneukirchen: Gotteshausrechnungen, StA Am, Amt Roding, Nr. 809—810, 1639 und 1656.

Moosbach: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 502, 1—5, 1637—1673 (mit Lücken).

Neukirchen bei heilig Blut: Gotteshausrechnungen, PfA Neukirchen, 1650—1900 (Lücken im 17. Jh. v. a.). Salbücher, PfA N, 1691 ff. und 1850 ff. Korrespondenzen 1636—1968, PfA N. Mirakelbücher, KlA N, 1675 ff.—1954. Chronik I, Klosterarchiv der Franziskaner in Neukirchen, 1668—

1717. Chronik II, KlA N, 1717 ff. Aufzeichnungen von Pater Epiktet Ketterer und dessen Briefwechsel mit dem Pfarrer von Loučim, Wenzel Gödda, 1912 ff., KlA N.
Kammerrechnungen, Marktarchiv Neukirchen, 1739—1802 (wenig Lücken). Inventarienbücher, MA N, 1735 ff. Urkunden und Ratsprotokolle, MA N, 1377 ff.
Landschreiberrechnungen, StA La, Rep. 18, F 864, Nr. 2519 a, 1421—1425 (Neukirchen in den Hussitenkriegen). Korrespondenzen, Kirchenschatzinventare u. ä., StA La, Rep. 45, F 345, 1—4; Rep. 97 b: Faszikel 662, 981, 982, 983.
Bestellungsrevers der Pfleger von Neukirchen, Hauptstaatsarchiv München, Ger.-Urkunden Neukirchen-Eschlkam, F 3, Nr. 13—20, 1564 ff. Umfragen der Hofkammer, HStA M, Staatsverwaltung Nr. 1058, 1698.
Bericht von Pfleger Hans Walzo über den Zustand der rel. Verhältnisse in Neukirchen 1524, Staatsarchiv für Oberbayern in München, GR, F 523, Nr. 111.
Mirakelattest 1600, StA Obb, GR, F 513, Nr. 66 b; ebenda: Briefwechsel von Maximilian I. mit Pfleger Lerchenfelder, Rat Peutinger u. a.; Ablässe für Neukirchen 1610/1. Briefwechsel von Kft-in Anna Maria mit Rentmeister Jacob Preymann, Pfleger Pelkover u. a. über Angelegenheiten Neukirchens 1654, StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22; ebenda: Erhebungen über das Händler- und Krämergewerbe, 1664 und 1771; ebenda: Protokoll des Geistlichen Rates 1679.
Briefwechsel des Bfs von Passau mit der Regierung in München von 1715 und der mit dem Bf von Regensburg von 1725, StA Obb, GR 1215, Nr. 37.
ebenda: Umfragen der Regierung über ausländische Wallfahrten 1780/1.
ebenda: Mandate über das Wallfahrtswesen in Bayern, 1801, 1802, 1780.
Visitationsprotokolle, Regensburger Ordinariats-Archiv, 1508, 1526, 1559 und 1590.
Präsentationsurkunden 1496—1690, ROA I. 740/1.
ebenda: Korrespondenzen zwischen Pfarrer, Bürgermeister, Pfleger, Kloster der Franziskaner in Neukirchen und dem Regensburger Ordinariat 1522—1756.
Martin Huetter: Ain Schöner catholischer Rueff von unser lieben Frawen zue dem H. Blueth bey dem Margkht Newkhürchen vor dem oberen Böhamer Waldt, in Nydern Fürstenthumbs Bayrn gelegen (1611), OAR I. 740/3 e.
(Martin Huetter): Miracula unser lieben Frawen zu dem H. Blueth bey Neukhürchen betr. (1611), OAR I. 740/3 f.
Martin Huetter: Ursprung deß Wunderbrunnens bey dem H. Blueth zue Newkhürchen 1611, OAR I. 740/3 g 1.

Oberviechtach: Gotteshausrechnungen, StA Am, Pflegamt Murach, F 60—66, 1774—1781.

Pempfling: Gotteshausrechnungen, StA La, LE 1845, 1630—1671 (mit Lücken).

Pleinting: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 503 1—8, 1603 u. a.

Pösing: Gotteshausrechnungen, StA Am, Pflegamt Wetterfeld 2302—2307, 1663—1724 (mit Lücken).

Prackenbach: Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 502, 1—5, 1637—1673 (mit Lücken).

Regen:	Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 503, 1—8, 1660—1710 (mit Lücken). Urbarium von 1741, Pfarrarchiv Regen.
Regensburg:	Verzeichnis der Pfarreien und Benefizien, 1550, HStA M, Hochstift Regensburg Nr. 113. Mandate in geistlichen Sachen, HStA M, Hochstift Regensburg, Lit. 2166.
Reichenbach:	Klosterrechnungen, StA Am, Pflegamt Wetterfeld, 269—273, 1588—1658 (mit Lücken). ebenda: Nr. 2479, Rechnung der Liebfrauen-Bruderschaft von 1629.
Rinchnach:	Verkündbücher, Klosterarchiv Rinchnach, 1736—1820 (mit Lücken).
Roding:	Gotteshausrechnungen, StA Am, Pflegamt Wetterfeld Nr. 2344—2349, (1778—1783). Kammerrechnungen, StA Am, Pflegamt Wetterfeld, R 1981—1983, 1790 und 1795.
Schönau:	Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 502, 1—5, 1637—1673 (mit Lücken).
Schönthal:	Stiftsrechnungen, StA Am, Pflegamt Rötz 1278—1289, 1522—1535 und 1572—1657 (mit Lücken).
Schorndorf:	Gotteshausrechnungen, StA La, LE 1845, 1630—1650 (mit Lücken).
Teisnach:	Gotteshausrechnungen, Pfarrarchiv Teisnach, 1686—1800 (mit Lükken). Verkündbücher 1784—1806, PfA Teisnach.
Viechtach:	Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 502, 1—5, 1637—1673 (mit Lücken). Kastenamtsrechnungen, StA La, Folio 945, Nr. 2713, 1583—1642 (mit Lücken).
Vilshofen:	Kastenamtsrechnungen, StA La, Folio 947, Nr. 2727, 1550—1722 (mit Lücken).
Walderbach:	Klosterrechnungen, StA Am, Amt Roding 451—474, 1572—1675 (mit Lücken). ebenda: 807/8, 1660 und 1675.
Waldmünchen:	Gotteshausrechnungen, StA Am, Pflegamt Waldmünchen Nr. 367/8, 1781—1804 (mit Lücken). ebenda: Nr. 1843/4, 1769 und 1779.
Weissenregen:	Gotteshausrechnungen, StA La, Rep. 45, F 206, 1—6 (1654—1670) mit Lücken).
Zwiesel:	Gotteshausrechnungen, StA La, Folio 522, F 768, 1630—1743 (mit erheblichen Lücken).

LITERATURVERZEICHNIS

Altmann, Vincent: Dreyfache Verehrung der allerseligisten Jungfrau und Mutter Gottes Maria mit beygefügter kurtz Beschreibung der blutigen Wunder-Geschicht der Marianischen Bildnuß zum hl. Blut bey Neukirchen am Böhmer Wald. — Regensburg 1715.

Apian, Philipp: Bairische Landt-Taflen XXIIII. Darinnen das Hochlöblich Furstenthumb Obern unnd Nidern Bayrn . . . mit vleiß beschrieben und in druck gegeben. — Ingolstadt 1568.

Bach, Hermann: Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchungen ihrer litera-

rischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit. — München. Phil. Diss. 1963.

Bauerreiss, Romuald: Sepulcrum Domini. Studien zur Entstehung der christlichen Wallfahrt auf deutschem Boden. — München 1936 (= Abhandl. der Bayer. Benediktinerakademie. Bd. 1).

Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. — Stuttgart 1961.

Bavaria Franciscana Antiqua (Ehemalige Franziskanerklöster im heutigen Bayern). Kurze historische Beschreibung mit Bildern. hrsg. von der bayer. Franziskanerprovinz als Sonderdruck zu „Verba vitae et salutis". — Landshut und München 1954 ff.

Beissel, Stephan: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. — Freiburg i. Br. 1909.

Beissel, Stephan: Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. — Freiburg i. Br. 1910.

Blau, Joseph: Böhmerwälder Hausindustrie und Volkskunst. — Prag 1917. (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde XIV. B., 1. Hälfte).

Böhne, Clemens: Zur Herstellung der Eisenvotive. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1959. S. 41 ff.

Browe, Peter: Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. Breslau 1938. (= Breslauer Studien zur historischen Theologie. N. F. 4).

Brückner, Wolfgang: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchung zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens. — Aschaffenburg 1958 (= Veröffentlichung des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg, Bd. 3).

Brückner, Wolfgang: Wallfahrtsforschung im deutschen Sprachgebiet seit 1945. — In: Zeitschrift für Volkskunde 1959. S. 115—129.

Brunner, Johann: Der Pandurenführer Franz Freiherr von der Trenk im österreichischen Erbfolgekrieg, mit besonderer Rücksicht auf die Zerstörung von Cham im Jahre 1742. — In: Verhandl. des hist. Vereins von Opf. und Regensburg. Bd. 51 (1899) 134—152.

Buchner, Heinrich: Hinterglasmalerei in der Böhmerwaldlandschaft und in Südbayern. Beiträge zur Geschichte einer alten Hauskunst. — München 1936.

Buchner, Heinrich: Religiöse Volkskunst als Hausgewerbe im alten Wallfahrtsort Neukirchen hl. Blut. — In: Bayerischer Heimatschutz. Jahrgang 31 (1935) 78—81.

Der Landkreis Cham. hrsg. vom Kreistag Cham. — Cham 1966.

Kleine Chronik des Wallfahrtsortes Neukirchen b. hl. Blut. Neukirchen b. hl. Bl. [gegenwärtig im Selbstverlag erscheinende Broschüre von M. Denk]. o. J.

Dambeck, Franz und Krottenthaler, Josef: Neukirchen bei Hl. Blut. — München und Zürich 1964.

Doeberl, Michael: Entwicklungsgeschichte Bayerns. 3 Bände. München ²1916—1931.

Dünninger, Hans: Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg. — In: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 23 (1961) und 24 (1962).

Dünninger, Josef: Maria in arena in vineis. Studie zur Geschichte des fränkischen Wallfahrtswesens, besonders über die Wallfahrt zum Vesperbild von Dettelbach. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1951. S. 62—68.

Dünninger, Josef: Das geschichtliche Problem in der Volkskunde. — In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 22 (1934) 22—31.

Dünninger, Josef: Volkswelt und geschichtliche Welt. Gesetze und Wege des deutschen Volkstums. — Berlin-Essen-Leipzig 1937.

Eis, Gerhard: Ein deutsch-lateinisch-tschechisches Wallfahrtslied aus dem Bayerischen Wald. — In: Südost-Forschungen Bd. 12. München (1953) 191—195.

Gebhard, Torsten: Die marianischen Gnadenbilder in Bayern. Beobachtungen zur Chronologie und Typologie. — In: Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz. Festschrift für Gustav Gugitz. — Wien 1954 (= Veröffentlichungen des Österr. Museums für Volkskunde Bd. 5) 93—116.

Gierl, Irmgard: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturgeschichtliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher. — München 1960 (= Beiträge zur Altbayerischen Kirchengeschichte. Bd. 21. Heft 2).

Grassl, Basil: Geschichtliches aus Westböhmen. — In: „Kreuzberg-Kalender" für das Jahr 1927. — Staab 1927.

Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. (photomechan. Nachdruck der 4. Aufl.). — Tübingen 1953.

Günter, Heinrich: Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte. — Freiburg 1949.

Hackelsberger-Rötzer, Klara: Unsere liebe Frau von Neukirchen hl. Bl. Zum 500-jährigen Jubiläum der Wallfahrt. — In: Der Zwiebelturm. Jg. 7. H 5. (1952) 112—114.

Hackelsberger-Rötzer, Klara: Die Sonnleitnerin. — Regensburg 1949.

Hanika, Josef: Volkskundliche Wanderungen zu den Chodenbauern. — Reichenberg 1945.

Hansmann, Liselotte und Kriss-Rettenbeck, Lenz: Amulett und Talismann. Erscheinungsform und Geschichte. — München 1966.

Heuwieser, Max: Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau. — In: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde 2 (1937).

Höfler, Max: Deutsches Krankheitsnamenbuch. — München 1899.

Höfler, Max: Volksmedizin und Aberglauben in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. — München 1899.

Hörmann, Anton: Kleine Chronik des Wallfahrtsortes Neukirchen hl. Blut. — Neukirchen b. hl. Bl. 1890.

Hueber, Fortunat: Zeitiger Granatapfel der allerscheinbaristen Wunderzierden in den Wunderthätigen Bildsaulen Unser L. Frawen, der allerheiligisten Jungfräwlichen Mutter Gottes Maria bey zweyen hochansehentlichen Völckern der Bayrn und Böhamen. Besonders von der Blutfliessenden Bildsaulen der gnadenreichisten Himmelkönigin und Trösterin aller Betrübten zu Newkirchen in Chur-Bayern, am Obern Böhamer Wald gelegen. — München 1671.

Instruction: Was die Burgerliche Obrigkeit in Stätt und Märckten deß Churfürstenthumbs und der Landen zu Bayrn ins künfftig absonderlich in Obacht zunemmen und gehorsambist zu vollziehen haben. — München 1670.

Jacobeit, Wolfgang: Bäuerliche Arbeit und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Volkskunde. — Berlin 1965 (= Veröffentl. des Instituts für deutsche Volkskunde. Bd. 39).

Kalender für katholische Christen auf das Jahr 1854. — Sulzbach 1854.

Karasek-Langer, Alfred: Neue Formelemente im bayerischen Wallfahrtswesen durch den Zustrom von Heimatvertriebenen. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1951. S. 103—107.

Keck, Sigismund: Franziskanerkloster Neukirchen hl. Blut. — In: Bavaria Franciscana Antiqua (Ehemalige Franziskanerklöster im heutigen Bayern). II, München 1955 S. 373—403.

Keim, Josef: Eine Wallfahrt nach Neukirchen — Hl. Blut. — In: Der Bayerwald. Jg 55, H 1 (1963).

Ketterer, Epiktet: Neukirchen bei hl. Blut einst und jetzt. Straubing 1925. 1. Bd. (mehr ist nicht erschienen).

Knuchel, Eduard Fritz: Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch. — Basel 1919 (= Schriften der Schweizer Gesellschaft für Volkskunde, Heft 15).

Kötting, Bernhard: Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. — Regensburg-Münster 1950 (= Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 33—35).

Kolar, Rudolf: Aus Protokollbüchern und Urkunden von Neukirchen. — In: Familiengeschichtliche Blätter 41 (1943), H 1 und 2.

Krämer, Karl: Landkreis Kötzting. Bayerischer Wald. — Straubing 1964.

Krämer, Karl: Menschen und Land an der Grenze — Abenteuer und Schicksal. — In: „Kötztinger Zeitung" vom 22. und 28. Dez. 1961.

Kramer, Karl-Sigismund: Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken. Eine Volkskunde auf Grund von archivalischen Quellen. — Würzburg 1957. (= Beiträge zur Volkstumsforschung, Bd. 11; zugleich: Veröffentlichung der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe 9, Bd. 12).

Kramer, Karl-Sigismund: Kirchliches Brauchtum im Maindreieck im Zeitalter der Gegenreformation. — In: Kultur und Volk, Beiträge zur Volkskunde Österreichs, Bayerns und der Schweiz. Festschrift für Gustav Gugitz. — Wien 1954, S. 153—163. (= Veröffentlichung des Österreichischen Museums für Volkskunde Bd. 5).

Kramer, Karl-S.: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1951. S. 80—102.

Kramer, Karl-S.: Die Nachbarschaft als bäuerliche Gemeinschaft. Ein Beitrag zur rechtlichen Volkskunde mit besonderer Berücksichtigung Bayerns. — In: Bayerische Heimatforschung. München 1954. H 9.

Kramer, Karl-S.: Die „Neue Wallfahrt" in Neustadt bei Coburg. Nachrichten von einer vorreformatorischen Wallfahrt. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1963. S. 25—32.

Kramer, Karl-S.: Archivalische Quellenforschung. — In: Zeitschrift für Volkskunde 1959. S. 91—98.

Kramer, Karl-S.: Typologie und Entwicklung nachmittelalterlicher Nahwallfahrt. — In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 1960. S. 195—211.

Kramer, Karl-S.: Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding. Probleme der volkskundlichen Terminologie. — In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58 (1962) 91—101.

Kramer, Karl-S.: Votivtafeln als kulturgeschichtliche und volkskundliche Quellen. — In: Schönere Heimat 42 (1953) H 3, 4.

Kretzenbacher, Leopold: Heimat im Volksbarock. Kulturhistorische Wanderungen in den Südostalpenländern. — Klagenfurt 1961.

Kretzenbacher, Leopold: Passionsbrauch und Christi-Leiden-Spiel in den Südost-Alpenländern. — Salzburg 1952.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. — München 1963.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Das Votivbild. — München 1958.

Kriss, Rudolf und Kriss-Rettenbeck, Lenz: Wallfahrtsorte Europas. — München 1950.

Kriss, Rudolf: Das Eisenopfer in Brauchtum und Geschichte. München 1957. (= Beiträge zur Volkstumsforschung, hrsg. von der Bayer. Landesstelle für Volkskunde, Sonderreihe: Volksglaube Europas, Bd. 1).

Kriss, Rudolf: Die Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten. — München 1953—1956. I. Oberbayern. — München 1953. II. Niederbayern, Oberpfalz und Innviertel. — München 1955. III. Theorie des Wallfahrtswesens. — München 1956.

Die Kunstdenkmäler von Bayern. 4. Bd.: Regierungsbezirk Niederbayern, hrsg. vom kgl. Generalkonservatorium der Kunstdenkmale und Altertümer Bayerns. (Hrsg. Felix Mader). H 9: Bezirksamt Kötzting, bearbeitet von Jaseph Maria Ritz. — München 1922.

Lange, Gerhard: Das gute Jahr im Bayerischen Wald. — München 1956.

Liebl, Ermelinde: Studien zum Wallfahrtswesen der Diözese Regensburg. — Würzburg 1951. Phil. Diss. [Masch.].

Marianische Lob- und Ehrenpredigten, auf offentlicher Kirchen-Cantzel vorgetragen bey denen PP Carmeliteren in Straubing, da diese mit achttägigem Danck- und Jubelfest das erste glückliche hinterlegte Jahr-Hundert begingen 1761, den dritten Sonntag nach Pfingsten, vom 31. Mai bis 7. Junij, wegen der anno 1661 aus der Lutherischen Reichsstadt Heylbrunn nach der churbayerischen Haubtstadt Straubing yberbrachten Gnaden-Bildtnus der Schmerzhafften Mutter-Gottes Maria zur Nessel. — Regensburg 1762.

Lortz, Joseph: Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. — Freiburg-Basel-Wien. 1962.

Mackensen, Lutz: Volksreligion und Religion im Volke. — In: Schweizer Archiv für Volkskunde 1927. S. 161—182.

Meyr, Georg Karl, Hrsg.: Sammlung der Kurpfalz-Baierischen allgemeinen und besonderen Landesverordnung von Polizey- und Landesverbesserungs-, Religions-, Kirchen- und Geistlichkeits-, Kriegs- und vermischten Sachen. — München 1784.

Mindera, Karl: Maria Hilf. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde. — München 1961.

Mitterwieser, Alois: Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern. — München ^{2}1949.

Mitterwieser, Alois: Ein bayerisches Himmelfahrtsbrauch. — In: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde, Bd. 1 (1936).

Mitterwieser, Alois: Frühere Weihnachtskrippen in Altbayern. — München 1927.

Möhler, Norbert: Mitteilungen des Kreuzberg-Vereins. — In: Kreuzberg-Kalender für das Jahr 1927. — Staab 1927.

Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Böhmen. 1. und 2. Abt. — Wien 1894 und 1896.

Moser, Hans: Der Drachenkampf in Umzügen und Spielen. — In: Bayerischer Heimatschutz. Jg 30 (1939) 45—59.

Moser, Hans: Gedanken zur heutigen Volkskunde. Ihre Situation, ihre Problematik, ihre Aufgaben. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954. S. 208—243.

Müller, Adalbert: Beiträge zur Geschichte und Topographie der alten Grenzstadt Furth i. W. — In: Verhandlungen des hist. Vereins von Oberpf. und Regensbg. — Regensburg 1846. S. 100—184.

Oswald, Gotthard: Die Geschichte der Stadt Regen. — Regen 1952.

Pfister, Friedrich: Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben. — Berlin und Leipzig 1936.

Pongratz, Josef: Furth im Walde. — Furth i. W. 1959.

Marianisches Predig-Octavarium, so bey der altberühmten Kirchfahrt in Neukirchen zum Heiligen Blut genannt, in Bayrn nächst am Böhmer-Wald gelegen, von den fürtrefflichisten Lobsprechern mit auserlesnister Wohlredenheit auf offentlicher Cantzel erschallen bey hochfeyerlich begangenen 3ten Saeculo. — Augspurg 1753.

Pscheidl, Josef: Eine denkwürdige Hl. Blut-Wallfahrt. Erinnerungen aus dem Böhmerwald. — In: Kötztinger-Zeitung vom 25. Aug. 1965.

Randa, Hippolyt: Denkwürdigkeiten aus dem westlichen Böhmerwald und ausführliche Geschichte des Marianischen Wallfahrtsortes zu Neukirchen bei heilig Blut, am Böhmerwald, in Niederbaiern. — Taus 1873.

Rank, Josef: Volksleben der Deutschen im Böhmerwald. — In: Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Böhmen. 1. Abt. — Wien 1894.

Rettenbeck, Lenz: Zur Phänomenologie des Votivbrauchtums. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1952. S. 75—78.

Ritter, Gerhard, Hrsg.: Geschichte der Neuzeit. — Braunschweig-München u. a. 1957 ff.

Ritz, Joseph Maria: Beiträge zur Kümmernisforschung. — In: Bayerischer Heimatschutz. Jg 30 (1934) 71—75.

Ritz, Joseph Maria: Deutsche religiöse Volkskunst. Zu ihren Forschungsaufgaben. — In: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde, Bd. 2 (1937).

Schairer, Josef: Das religiöse Volksleben am Ausgang des Mittelalters nach Augsburger Quellen. — Leipzig und Berlin 1914. (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. H 13).

Schlicht, Joseph: Bayerisch Land und Bayerisch Volk. — Straubing 1875.

Schmeller, Andreas: Bayerisches Wörterbuch. — Leipzig 1939. (unveränderter Nachdruck).

Schmidt, Leopold: Geschichte des Wachsopfers im Mittelalter. — In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Bd. 1 (1947).

Schmidt, Leopold: Wallfahrtsforschung und Volkskunde. — In: Weiss, Richard, Hrsg.: Religiöse Volkskunde. 5 Vorträge zur Eröffnung der Sammlung für religiöse Volkskunde im Bayer. Nationalmuseum in München. — München 1964.

Schreiber, Christian, Hrsg.: Wallfahrten durchs deutsche Land. Eine Pilgerfahrt zu Deutschlands heiligen Stätten. Berlin 1928.

Schreiber, Georg: Heilige Wasser in Segnung und Volksbrauch. — In: Zeitschrift für Volkskunde. N. F. 6 (1935) 198 ff.

Schroubek, Georg Richard: Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. — Marburg 1968 (= Schriftenreihe der Kommission für Ostdeutsche Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V. Bd. 5).

Schuegraf, J[osef] R[udolf]: Cham während der böhmischen Unruhen 1618—1628; mit einem Anhang von 8 Originalurkunden. — In: Verhandl. des hist. Vereins von Oberpf. und Regensburg. — Regensburg 1846. S. 50—75.

Sieber, Friedrich: Volk und volkstümliche Motivik im Festwerk des Barock. Dargestellt an Dresdner Bildquellen. Berlin 1960 (= Dt. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichung des Instituts für Deutsche Volkskunde. Bd. 21).

Sigl, Roman: Unser liebe Fraw zum H. Bluet bey Newkirchen vor dem Obern Böhemer Waldt. Das ist: Warhafft kurtzer Bericht von der heylig berümbten Wahlfahrtskirchen und Bildtnuß der heyligist hochgebenedeyten Jungkhfrawen Gottes Gebärerin Mariae, zum H. Bluet genant, in den zweyen ersten grossen Miraculn, welche sich mit dem Hochwürdigisten Sacrament deß Altars, und heyligen daselbst noch anwesenden Mariae Bild zugetragen. Auch von den Wunderzeichen, Kirchfahrten, unnd anderer Christlicher Andacht desselben Orths. — Straubing 1640.

Staber, Josef: Kirchengeschichte des Bistums Regensburg. — Regensburg 1966.

Staber, Josef: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising. — München 1955 (= Beiträge zur Altbayerischen Kirchengeschichte. Bd. 20. H 1).

Strauss, Raphael: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg, 1453—1738. — München 1960.

Weiss, Richard: Zur Problematik einer protestantischen Volkskultur. — In: Weiss, Richard, Hrsg.: Religiöse Volkskunde. 5 Vorträge zur Eröffnung der Sammlung für religiöse Volkskunde im Bayer. Nationalmuseum in München. — München 1964.

Wening, Michael: Historico-Topographica Descriptio. Das ist: Beschreibung deß Churfürsten- und Hertzogthumbs Ober- und Nidern Bayrn . . . 4. Theil: Das Rennt-Ambt Straubing. — München 1726.

Wunderle, Georg: Religionspsychologie und Volkskunde. Über Aufgaben und Fragestellung der volkskundlichen Forschung. — In: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde. Bd. 2 (1937) 139 ff.

Zender, Matthias (Rez.): Wolfgang Brückner, Die Verehrung des Hl. Blutes in Walldürn. — In: Zeitschrift für Volkskunde 56 (1960) 158 f.

Nachtrag:

Nach Abschluß der vorliegenden Arbeit sind folgende wichtige Veröffentlichungen zu unserem Thema erschienen:

Bleibrunner, Hans: Andachtsbilder aus Niederbayern. — In: Beiträge zur Heimatkunde von Niederbayern, Bd. 2, Passau und Landshut 1970, S. 229—378 [Hier wird ein reichhaltiges Material an Kupferstichen über die Neukirchner Wallfahrt vorgestellt.].

Schuster, Raimund: Hinterglasbilder der Neukirchener Schule. — Grafenau 1970 [mit vielen schönen Reproduktionen von Hinterglasbildern und Rissen].

Einleitung

Die vorliegende Arbeit versucht die Entwicklung eines einzelnen Wallfahrtsortes nachzuzeichnen; damit legt sie sich eine Beschränkung auf, die von Anfang an gesehen und bejaht wurde. Es war nicht meine Absicht, die greifbar werdenden Einzelerscheinungen religiösen Volkslebens zusammenzuführen mit ähnlichen Dingen, Zuständen und Verhaltensweisen, die räumlich und zeitlich entfernt lagen. Vielmehr sollte die einzelne Erscheinung zunächst hineingestellt werden in die Fülle der Formen ihrer jeweiligen Gesamtheit. Soweit es möglich war, wurde von hier aus — also der jeweils eigenen Zeit aus — eine Deutung angegangen.

Natürlich habe ich mich dabei der Erkenntnis bedient, die in der reichen volkskundlichen Literatur zum Wallfahrtswesen angeboten werden. Dort wo bestimmte Phänomene nur auf diesem Weg zu deuten und klären gewesen wären, ohne daß sich aus der mir vorliegenden Erscheinung die gleiche Erkenntnis anbot, habe ich es unterlassen, Schlüsse zu ziehen, in der Überzeugung, daß Vorgänge — mögen sie zeitlich gleich, aber räumlich getrennt oder im gleichen Raum, aber zu verschiedenen Zeiten ablaufen — ganz verschiedene Funktionen in der jeweiligen Umgebung erfüllen können. Bestätigung für diese Ansicht lieferte das Arbeitsmaterial vielfach. Freilich habe ich mich andererseits auch bemüht, die Fragestellung ins Grundsätzliche zu führen, wo mir dies bei der Quellenlage möglich schien.

Damit sind die im wesentlichen angewandten Methoden bereits gekennzeichnet. Zur Untersuchung des Wandels der Formen des Wallfahrtslebens und des Gleichbleibens oder der Veränderung seiner Bedeutungsgehalte boten sich die historische und geographische Methode von selbst an, was auch im Aufbau der Arbeit zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus mußte wiederholt auf die Funktion einzelner Erscheinungen innerhalb einer größeren Gesamtheit, auf den Zusammenhang zwischen Beharrung und Wandel je nach dem Bezug zum Leben der betreffenden Gemeinschaft eingegangen werden. Psychologische Fragestellung kam besonders bei brauchtümlichen Handlungen und Glaubensvorstellungen zur Anwendung.

Die Quellenlage erwies sich für diese Arbeit recht günstig. Reiches Material fand ich in den Archiven des Wallfahrtsortes selber (Pfarr-, Kloster- und Marktarchiv), wobei sich die Gotteshausrechnungen, die von 1650 an ziemlich lückenlos vorliegen, ferner die Mirakelbücher und die Klosterchroniken als besonders ergiebig herausstellten. Die Zeit vor 1650 wurde mir vor allem erschlossen durch das Regensburger Ordinariats-Archiv und das Staatsarchiv für Niederbayern in Landshut; das letzte und das Staatsarchiv für die Oberpfalz in Amberg enthalten vor allem Belege für die nach Neukirchen wallfahrenden Gemeinden seit dem 17. Jahrhundert. Wichtig war auch das Material des Hauptstaatsarchives in München und mehr noch — überraschenderweise — das des Staatsarchives für Oberbayern, ebenfalls in München. Die Markt- und Pfarrarchive der Gemeinden, die nach Neukirchen wallfahrteten oder es noch tun, habe ich zum größten Teil, soweit sie zugänglich oder vorhanden waren, aufgesucht und durchgesehen. Besonders erwähnenswert ist das Stadtarchiv von Deggendorf, das für die Neukirchner Wallfahrt im 16. Jahrhundert wichtige Belege enthält.

An literarischen Darstellungen der Wallfahrt nach Neukirchen bei heilig Blut ist im Grund nur zu nennen Fortunat Huebers „Zeitiger Granatapfel ...", München 1671, denn er enthält so ziemlich alles, was vorher über den Wallfahrtsort im Druck erschien; was nachher herausgegeben wurde, ist in der Regel ein Exzerpt aus diesem Werk.

Weitere Grundlagen für meine Arbeit bildeten seit Januar 1966 verschiedene längere Aufenthalte am Wallfahrtsort, wobei ich mit der Wallfahrtsgeistlichkeit und den Wallfahrern sprechen konnte; auch nahm ich an den meisten gegenwärtigen Fußwallfahrten selber teil. Wertvoll waren ferner die Auskünfte aller noch lebenden Pilgerführer, die ich aufsuchte und nach einem vorgefertigten Fragebogen befragte.

I. Wallfahrtslegende: Gestalt, Entwicklung, Deutung

Als die große Anziehungskraft von Luthers theologischen Gedanken und Forderungen immer spürbarer wurde, besann sich auch die alte Kirche stärker auf eine Abstellung der Mißstände und eine Erneuerung des religiösen Lebens. Die Bischöfe entsandten Visitatoren in die einzelnen Pfarreien und ließen sich berichten von dem Zustand der Kirchen, von der Rechtgläubigkeit und dem Lebenswandel der Geistlichen. Einem dieser Visitatoren verdanken wir die älteste greifbare schriftliche Fixierung der Legende vom Ursprung der Wallfahrt in Neukirchen; er schreibt 1590 in seinem Protokoll über die Kirche „zum hl. Bluet":[1]

prope Neukirchen, ein gar schön wolgezierte Capeln, wölche tag und nacht offen und unverspörret, ja wie man sagt, sie pleibt nit verspöret, darinnen vier schöner Altar, der erste in honorem Sanctissimae Trinitatis, der ander, so mitten in der Capeln, in honorem B. Mariae Virginis, darinnen ist und wurde wol verwahrt das Maria Pildt, mit wölchem vor 200 Jarn das Miraculum sich begeben, nämblich dass ein gottloser Beheim alda fürreisent darinn gehauen, und Bluet daraus gangen pp, wie man den Straich noch sihet.

Kern der Legende ist also die Verletzung der Marienstatue durch den Schwerthieb eines „gottlosen" Böhmen, worauf wunderbarerweise Blut aus der Wunde floß. So berichten es auch alle späteren Darstellungen. Als Zeitpunkt des Geschehens nennt der Visitator das Jahr 1390 oder zumindest die Zeit um 1400. Trotz der Kürze seiner Schilderung erwähnt er noch einen legendenhaften Zug, der die fortdauernde Wunderwirksamkeit des Ortes beweist: Das verschlossene Eingangstor öffnet sich immer wieder von selbst. Den Umstand, daß als erster Altar der der Hl. Dreifaltigkeit genannt ist, werde ich später noch zu erklären versuchen.

Der Bericht im Visitationsprotokoll von 1590 mutet im Vergleich mit der kommenden Wallfahrtsbeschreibung in Neukirchen an wie ein schwacher Auftakt. Barocke Erzählfreude und Formulierungskunst gestalten nun die Legende zu einem kleinen Roman aus. Den Anfang macht Martin Huetter, „Marckhtschreiber daselbst, so zugleich Schuelmaister und Custor"[2], der nicht nur eine genauere Darstellung der Legende liefert, sondern auch die erste Sammlung von

[1] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 983.

[2] und [3] StA Obb: GR F 513, Nr. 66 b: Cristoff Peuttinger an Hg Maximilian, Straubing 22. X. 1611.

wunderbaren Gebetserhörungen in Neukirchen anlegt. Der fürstliche Rat Cristoff Peuttinger zu Straubing überschickt 1611 diese Mirakelberichte an den Herzog Maximilian und bemerkt dazu, daß seiner Meinung nach Wunder, die an einem Wallfahrtsort geschehen, nicht von privater Seite, sondern von Amtspersonen aufgezeichnet werden sollten; trotzdem setze er sich für die Glaubwürdigkeit der vorgelegten Berichte ein, da „gesagter Huetter, author descriptionis, sovil ich aus seinen reden abnehmen khünden, das ansehen bey mir gehabt, das er ein feiner Politischer und seinem Stand nach nit unebner mann seye“ [3].

Huetters Legendendarstellung von 1611 zerfällt deutlich in zwei Teile [4]:

Ain Baurnkhnecht, wellicher im Marckht Neukhürchen communicirt hat, der [hat] am haimbgehen uff dem Abent, alß derselbe etwas zuvil gethrunckhen, sich an dem orth, da die Khürchen stehet, reverendo übergeben. Da das Hochwürdige Sacrament, das warde sichtbahr, uff ainem Aichstockh ligent, ersehen unnd dem negstangesessenen Prister oder Pfarrer, auch unzweiffentlich deme von Eschlchamb, dahin derselben zeit diß orth ain Filial geweßt, anzaigt, hat es der Prister mit würden empfangen unnd dann in Marckht in die Khürchen getragen, auch diß mit Vleiß verwardt, aber die H. Hostia hat sich des andern tags wider uff den Aichstockh sehen lassen. Alß über sollich grosser Verwunderung haben sich damals die Vorsteher unnd gemaine Burgerschafft, unnd welliche die fürnembsten geweßt, sen. Wolffgang Khülzmägl, Georg Khrueger unnd Hans Heigl, wellicher als Stüffter noch jerlich gedacht würdtet, ain khlaine Capellen dahin gepauen, darinnen ainen Altar gericht unnd mit ainem Maria Bild gezieret.

Huetters Darstellung, die sich nach seinen eigenen Worten auf „wahre Tradition“ [5] gründet, läßt den Wallfahrtsbetrieb in Neukirchen mit einem Hostienwunder beginnen. Das ist zwar neu gegenüber dem Bericht von 1590, doch könnte der Visitator diesen Zug der Legende unerwähnt gelassen haben, weil er im damaligen Wallfahrtsleben keine Bedeutung mehr hatte. Trotzdem übernehmen fast alle späteren Legendenfassungen das Hostienwunder; das tun sie auch mit den besonderen Umständen der Entehrung des Marienbildes, wie Huetter sie beschreibt [6]:

Alß hab sich hernach begeben, daß ain Böham, wellicher sich im Marckht bezecht hat unnd am haimbreitten, alß er zue diser Capellen, die gleich an der Straß im Feldt, ausser des Marckhts ligt, khommen, ist er von seinem Roß abgestanden, hat dasselbig angepunden, hinein in das Capellen gangen, als er das Maria Bild

[4] OAR I. 740/3 f.: M. Huetter: Miracula unser lieben Frawen zu dem H. Bluet bey Neukhürchen betr. (1611).
Es handelt sich um eine Sammlung von Mirakelberichten aus der Zeit zwischen 1600 und 1611. Am Schluß haben sich unter dem 14. 1. 1611 der Pfarrer Jakob Faber und der Pfleger Rochus Heckenstaller eigenhändig unterschrieben. Wie fast das gesamte Neukirchner Material im OAR war diese Sammlung lange Zeit verlagert gewesen und konnte nun zum ersten Mal in einer Arbeit über Neukirchen bei hl. Blut verwendet werden.

[5] OAR I. 740/3 e: M. Huetter: Ain schöner catholischer Rueff von unserer lieben Frawen zum Heiligen Blueth bey Newkhürchen am oberen Beheimer Waldt. (1611).
Hierbei handelt es sich um eine liedhafte Darstellung der Neukirchner Wallfahrtslegende, die Huetter veröffentlichen wollte und um der kirchl. Approbation willen an das Ordinariat einschickte. Allerdings fanden seine stilitstisch sehr schwachen Verse nicht die oberhirtliche Genehmigung; sein Lied wurde in Regensburg stark überarbeitet und gelangte dann 1612 unter Huetters Namen in Druck als „Teutscher Rhytmis“ (s. Anm. 7).

[6] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

ersehen, ware er boshafftig zu deme sprechent: ‚Bistu Gottes Muetter? so rede mit mir.' Weillen ime das Bild/:das auch wider die Natur ist:/kain andtwort geben, hat er dasselbig genommen und in ainen Prunnen, so ausserhalb des Capellens gewesen, geworffen, das Bild hat sich aber baldt wider auff den Altar begeben, des der Böham ersechen, das aber genommen unnd zum ander mal in vorigen Prunnen geworffen, das Bild khombt wider auff den Altar unnd der Böham nimbts zum dridten mal unnd wirfft es grimmig in vorigen Prunnen, auß Verhängnuß Gottes erhebt sich das Bild an seine Stöll wider auff den Altar, darob sich der Böham gar hefftig erzürnet, zeucht sein Schwerdt unnd gibt dem Bild zürniglich in das Haupt, zwen Finger thüeff ain Wunden, wellich über die ganze Chron gehet, darauß wider die natur heilliges Blueth geflossen; alß der Böham ersechen, ist er sehr erschrogckhen, gab die flucht unnd wolt darvon, alß er nun das Roß überschridten unnd reidten wolt, mag das Roß von der Stöll nit, der Böham erdacht ain findt, staigt vom Roß und bricht ime die Eysen ab, diss halff in aber nit, sonder der Wille Gottes ware, das er muest bleiben unnd seine schuldt unnd sinde bekhennen, dann unnder dissem wurde ain zuelauff und ain yglicher wolt das wunder sehen.

Da bekhennt der Böham offentlich mit Vergiessung seiner Zähren, wie er mit dem H. Bild gehandlet hat, und wie die alten sagen, so hab er noch vill Jar hinnach gelebt, ain Kherzen mit aigenem Wax etliche Jare erhaldten unnd in Jarn das würdige Gottshauß offt besuecht, hab allzeit bitterlich geweint, offt lauth gesprochen: ‚O Panny Maria.'

Über solliches ist das Gottshauß witter erpauen unnd die Sepultur von der Schloßkhürchen hinauß gericht worden. Unnd würdtet dise Histori mit verpundten schönen Miraculis bestadtigt unnd gibt das H. Bild alda die Straich, Wunnden unnd H. Blueth noch schön sichtig guette Zeugkhnuß. Wie lang daß dis geschehen, gibt die Tradition unnd Anzaig, so biß hero von denen elteren herkhommen zuerkhennen, daß es ungeferlich bey 160 Jaren geschechen sein mueß, dann noch vill Burgers Söhn in leben, daß deren Anheren, wie auch theills welliche bey leütten gedient, welliche den Böham gesechen und khennt haben, daß er sein Einkehr in der Behausung, so an jetzo Anthoni Aldtmann zuegehörig, gehöbt hab. Laus Deo.

Von nun an sind die wesentlichen Teile der Hauptlegende, nämlich der Entehrung der Marienstatue, fest: Verhöhnung der Marienfigur durch den frevlerischen Böhmen, dreimaliger Brunnensturz, Schwerthieb und Bluten der Holzfigur, Festbannung des Pferdes und Abreißen der Hufeisen, schließlich Bekehrung des Böhmen und dessen oftmalige Wallfahrt nach Neukirchen. Diese Elemente werden von der mündlichen Überlieferung nicht mehr umgestaltet, was vor allem darin seinen Grund haben dürfte, daß die Legende bereits 1612 erstmals in Druck kam und von nun an die Richtigkeit der Erzählungen an dem gedruckten Text kontrolliert werden konnte[7]. Andererseits war nun eine in sich geschlossene Geschichte geschaffen, deren Spannung von dem ersten frevlerischen Wort des

[7] M. Huetter: Teutscher Rhythmis. München 1612.
Diese Schrift konnte weder an einer der staatlichen Bibliotheken Münchens, noch in einem der von mir benutzten Archive ermittelt werden. Allerdings zitieren R. Sigl und F. Hueber (s. Lit.-Verz.) den gereimten Text vollständig in ihren Büchern; ihre Fassung stimmt wörtlich überein mit der in Anm. 5 erwähnten handschriftlichen Überarbeitung im OAR I. 740/3 e.

Böhmen bis zu seinem mißglückten Fluchtversuch und seiner Bekehrung dauernd zunahm und die keinen Raum mehr bot für weitere Einfügungen[8].

Trotzdem bleibt auch nach der schriftlichen Fixierung noch Raum für eine Weitergestaltung durch die dauernde Anteilnahme des Volkes und — vermutlich — der Prediger an diesem Geschehen; davon sind natürlich vor allem die Stellen der Legende betroffen, die bei Huetter noch keine exakte Festlegung erfahren hatten, deren Verknüpfung mit der Hauptlegende nicht in der inneren Logik der Erzählung ruhte und die durch ihre Ungeformtheit das gegenständliche Denken des Volkes herausforderten: So waren der Fund der heiligen Hostie und die Verletzung des Marienbildes nicht aufeinander bezogen, die zeitliche Abfolge der beiden Ereignisse nicht geklärt, ferner konnte man sich nicht zufrieden geben mit der Anonymität des böhmischen Frevlers und der Herkunftslosigkeit des Gnadenbildes.

Datierung: Der genaue Zeitpunkt, an dem die Hostie aufgefunden und die Marienfigur verletzt wurde, war um 1600 nicht bekannt; darum mußten sich die gelehrten Männer, die Schriften über die Neukirchner Wallfahrt verfaßten, auf die in dieser Frage besonders unzuverlässige mündliche Überlieferung stützen oder sich selber Gedanken über die zeitliche Einordnung machen. Huetter vermerkt jenen Mangel ausdrücklich[9]:

Obwollen in Schrifften nichts vorhandt,
So ist doch sollich wolbekandt
Aus wahrer Tradition her.
Und sein da zwar die Vorsteher,
Die den Margkht haben verwesen,
In disem gar nachlessig gewesen,
Daß diß so gar vermitten bliben
Und in ain Buech nit eingeschriben,
So ist es doch zu glauben gar . . .

Den Frevel am Gnadenbild glaubt er um 1440 ansetzen zu können:

Was Zeit und Jar diß Wunder-geschicht.
Geschechen ist, diß findt ich nit.
Dann auß wahrer Tradition
Von glaubhafft Leithen ich da hon,
Die es von ihren Eltern her
Gehört haben diß Wunder,
Dann noch vill Burger Söhnn vorhandt,
Wellichen anhero war bekanndt
Obernandter Böham fürwahr,
Daß es mueß sein bey hundert Jar
Und uber sechtzig in der frist,
Nach Zisca es geschechen ist,
Der in Böham vill hat ermördt,
Vill Clöster und Khürchen hat zerstört

[8] Eine geringfügige Erweiterung bringt F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 120 ff.: Er läßt vor dem Brunnensturz die Marienfigur noch in die Winkel der Kirche geworfen werden.

[9] M. Huetter: Ain schöner Rueff (1611), in OAR I. 740/3 e.

In ain Tausent vierhundert Jar
Etlich und viertzig zölen war . . .

Bei Huetters handschriftlichen Darstellungen der Legende von Neukirchen waren Hostien- und Blutlegende (= Verletzung des Marienbildes) zeitlich nicht klar geschieden, dies erfolgte erst in der vom Regensburger Ordinariat approbierten und gedruckten Fassung von 1612, die — vielleicht in Anlehnung an den Visitationsbericht von 1590 — das Hostienwunder in die Zeit um 1400 verlegt[10]:

Wir haben von Alten Bericht,
Von großen wahren Wundergeschicht,
Als man gezelt hat ungefahr
Gleich tausent und vierhundert Jahr . . .

Bei der Verletzung der Marienstatue übernimmt man den ungenauen Ansatz von Huetter:

Diß Wunderzaichen ist gantz wahr,
Geschehn vor etlich und ainhundert Jahr . . .

Damit bleibt von jetzt an das Auffinden der Hostie festgelegt auf das Jahr oder die Zeit um 1400, während für das Blutwunder weiterhin noch Unsicherheit besteht. Huetter hatte auch hier für seine schriftstellenden Nachfolger durch den Hinweis auf die Hussitenkriege („nach Zisca es geschechen ist") den Weg gewiesen. Roman Sigl[11] denkt an die Lebenszeit von Johannes Hus (1369—1415):

Als nun umb obberührte Zeit der Ertzketzer Ioannes Huss mit seinem Anhang unnd andere berait das Böhmerlandt mit Ketzerey vergifften unnd unter anderen Articuln Gottes unnd der H. Bildnussen abzuthun befohlen, begibt sich, daß dergleichen Kötzerischer gar vollgetrunckner Böhamb auß dem Marckt Newkhürchen seinen Weg reittend neben der new erbauten Capellen nemmen wollt.

Die Chronik im Franziskanerkloster von Neukirchen spricht 1668 davon, daß seit 200 Jahren das wahrhafte Blut am Gnadenbild zu sehen sei[12]; damit käme man auf 1468. Erst Fortunat Hueber datiert dann die Ereignisse auf die Zeit um 1450 und dringt damit endgültig durch; alle späteren Jubiläumsberechnungen gehen von diesem Jahr aus, obwohl Hueber einen stichhaltigen Grund für seinen Ansatz nicht angeben kann[13]:

Der menschlichen Gedächtnuß ist entflogen jene Jahrzahl, auff welche die Erzehlung folgender Geschichten solte geschoben werden ... Allem Ansehen nach muß es um die Zeit oder bald nach dem 1450. Jahr geschehen seyn, als unser seelige Johannes von Capistrano durch gantz Ober Teutschland, Böham und Ungarn die Strahlen seiner Lehr und Heyligkeit hat ausgegossen; weil dazumahl die Bilderstürmerischen Furien durch das Königreich Böham sehr übel gehauset und alle Gottsdiebische Feindseeligkeit haben außgelassen.

[10] M. Huetter: Teutscher Rhythmis (1612). Die in Regensburg überarbeitete Fassung wird im folgenden so zitiert im Ggs. zu M. Huetter: Ain schöner Rueff (1611).

[11] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640). (Ohne Seitenzählung).

[12] KlA N: Handschriftliche Chronik, die im Jahr 1668 begonnen wurde. Aus dem Vorwort dieses Jahres stammt der genannte Eintrag.

[13] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 120 f.

Gerade in der Frage der Rückdatierung von bestimmten Ereignissen läßt sich der Anteil des schriftlosen Volkes jener Zeit und der des schreibenden Gelehrten deutlich voneinander abheben. Der Gebildete bemüht sich um eine Einordnung in geschichtliche Vorgänge, die sich genau mit Jahreszahlen belegen lassen und die ihrerseits den Wirklichkeitswert des Erzählten unterstreichen; darum weisen die angeführten Autoren hin auf die Hussitenkriege, auf die Kämpfe von Ziska und Hus und auf die missionarische Tätigkeit von Johann von Capistran. Ganz anders verfährt das Volk; ihm genügt eine Orientierung nach Jahrhunderten, wie sie sich im Visitationsprotokoll von 1590 und in der Chronik von 1668 niederschlägt, oder eine Orientierung nach Menschenaltern (Huetter). Dieser Zeitraum von 200 Jahren kann also fast 100 Jahre festgehalten werden; er ist so groß, daß er das Maß der persönlich erlebbaren Zeit weit überschreitet und damit für das Volk an realem Wert verliert. Andererseits bedarf natürlich jedes Ereignis, das in der Erinnerung der Menschen lebendig bleiben will, einer zeitlichen Festlegung. Es ist bezeichnend, daß durch die Spekulation in der schriftlichen Überlieferung die festen Jahreszahlen 1400 und 1450 für die wunderbaren Ereignisse in Neukirchen geschaffen werden, während das Volk ganz anders verfährt; es ordnet das im Kult lebendige Blutwunder — und nur dieses — in einem Zeitraum ein, der sein Leben entscheidend gliedert, nämlich an einem Tag der Woche[14]:

Es soll sich diese sehr entsetzliche That an einem Freytag ereignet haben, wie dann das gemaine Volck in älteren Zeiten an den Freytägen ein grössere Andacht zu der Mutter Gottes allhie pflegte zu erzeigen als an anderen Tägen der Wochen. (Anm.[15]).

Die Gestalt des Hussiten: Stärker als bei anderen Wallfahrtsorten, die ihre Entstehung zurückführen auf die Entehrung einer Statue oder eines Gemäldes durch einen frevelnden Menschen[16], gehört in Neukirchen die Gestalt dieses Frevlers zum Gnadenbild dazu; fast auf allen erhalten Votivbildern erscheint neben dem Gnadenbild der Böhme in ausländischer Tracht mit geschwungenem Säbel, so wie er als Holzfigur über dem Opferstock in der Kirche und in der Art einer Wetterfahne auf dem Pfarrkirchen- und Marktturm zu sehen ist. Seine Gestalt mußte die Phantasie des Volkes und die Kombinationsgabe der gelehrten Autoren gleichermaßen anregen; diese bemächtigen sich der Person des Frevlers auf verschiedenen Wegen. Verfolgen wir zunächst die schriftliche Tradition: Bis 1612 wird der Übeltäter lediglich seiner Nationalität nach als ‚Böhme' bezeichnet, dem

[14] V. Altmann: Dreyfache Verehrung der allerseligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria mit beygefügter kurtz Beschreibung der blutigen Wunder-Geschicht der Marianischen Bildnuß zum hl. Blut bey Neukirchen am Böhmer Wald (1715) 195 f.

[15] Bezeichnender Weise bringt diese Nachricht V. Altmann, bei dem die Abhängigkeit von den Quellen besonders stark auffällt, der vor allem den „Zeitigen Granatapfel" nachschreibt und sehr unselbständig arbeitet, während Huebers rationalem Denken eine solche Fixierung lächerlich erscheinen mußte. Darum kann Altmann als Gewährsmann für die mündl. Überlieferung gelten. — In der Gegenwart wird der Samstag als besonderer Marientag hervorgehoben.

[16] z. B.: Schuttermutter in Ingolstadt (s. J. Gatz: Das frühere Augustinerkl. und ehemalige Franziskanerkl. U. L. F. ob der Schutter. In: Bavaria Franciscana Antiqua I (1954). Maria ad gradus in Miltenberg (s. H. Dünninger: Processio peregrinationis (1961/2)).
Fahrenberg und Weißenregen (s. R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten II (1955)).

die Attribute „unglaubig", „gottlos", und „frech" [17] beigelegt werden. Durch den Hinweis Huetters, diese Tat sei begangen worden in der Zeit der Hussitenkriege, nach dem Tode von Ziska, kommt man dann in der gelehrten Tradition, spätestens seit Roman Sigl (1640) zu der Feststellung, es habe sich um einen ‚Hussiten' gehandelt; die Chronik von 1668 nennt ihn „quidam ex faeca [Hefe, Bodensatz] facinosorum Hussitarum" [18] und Fortunat Hueber erklärt in Anbetracht der Tatsache, daß Böhmen nicht nur die Heimat der Lehre von Hus, sondern auch der Raubzüge Ziskas gewesen war und dort auch der Calvinismus und das Luthertum einen guten Nährboden fanden, generell [19]:

... dannenhero durch gantz Teutschland für ein gemaines Sprichwort wurde herumbgetragen, daß nemblich ein Böhamb und ein Ketzer ein ding seynd.

Seinen eigentlichen Legendenbericht beginnt Hueber ebenso eindeutig:

Es ware zu selbiger Zeit ein gottloser Mensch, seiner Nation ein Böhamb, seines Irrthumbs ein Hussit, seiner Sitten ein Barbar und seiner Aigenschaft ein Böß-wicht.

In der Nachricht, daß es sich bei dem Böhmen um einen Hussiten gehandelt habe, sehe ich einen selbständigen Beitrag der gelehrten Schreiber zur Legendentradition, während sich das Volk damit begnügte, einfach von einem Ketzer zu sprechen. Daneben bemühen sich die Autoren, die Gestalt des frevelnden Böhmen den Lesern plastisch vor Augen zu führen und die einzelnen Handlungen psychologisch zu motivieren; diese dichterischen Ambitionen sind am deutlichsten bei Fortunat Hueber. Er läßt den Hussiten geschäfthalber nach Neukirchen kommen und sich dort gehörig betrinken, um sein ungeheuerliches Tun begreiflicher zu machen [20]:

Wie aber vill pflegen ihren Kauff bey einem Trunck zubinden, also hat auch dieser Böham seinen Handl mit unmessigen Zechen beschlossen. Niemal lasset sich an dem Menschen geschwinder äusserlich mercken, was man jnwendig im Busen trage, als wann die unmässige Trunckenheit ... auf dem Schauplatz der klugen Bescheidenheit die offentliche Untrew spilet.

Dem Böhmen wurden dann

zu seinem Vorhaben das einsame Feld, die kecke Vermessenheit und sein anraitzender Beglaitsmann, der böse Geist, sehr beförderlich und dienlich.

Alle Register der Stilkunst zieht der Autor, um das Wutschnauben des Böhmen beim Betreten der Kapelle zu schildern:

er fangt an, von jnnerlichen Gifft auffzublasen, auß den Augen zu funcken, das Gestirn einzuziehen, alle Glider zum Lasster loßzulassen, vor Zorn und Unwillen sich auffzubaumen und mit vermaintem Eyfer geschwind ein bestürztes Ubel anzustifften ... [Beim Anblick des Marienbildes] blecket er die bissige Zähn, stellet sich mit verächtlichen Gebärden entgegen, strecket herfür seine lässterliche Zungen und giesset auß sehr schimpfliche Schmach-Reden.

Auch macht sich Hueber Gedanken darüber, wie der Frevler den Mut finden konnte, die Marienfigur noch einmal anzurühren, nachdem sie nach dem ersten Brunnensturz wieder auf ihren Platz zurückgekehrt war:

[17] „gottloser Beheim" (OAR Visitationsprotokoll 1590). „unglaubiger Böham" (OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611)). „frecher Böhamb" (OAR I. 740/3 e: M. Huetter: Teutscher Rhythmis (1612)).

[18] KlA N: Chronik I 1668 ff.

[19] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 121.

[20] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 121.

Er entsetzt sich freylich umb etwas und wurde von einem so gnädigen Widerstand mit einer Forcht angestossen; weil aber die Zaghafftigkeit von der Frechheit vertriben wird und die kecke Vermessenheit bey den anstossenden Forchten nur grösser wachset, also nimbt er das Bild und wirffet es das ander und dritte mal eben in selbigen Brunnen.

Die Beispiele ließen sich häufen, doch kommt es mir nur darauf an, deutlich herauszustellen, in welch verschiedenen Richtungen die Weiterbildung der Gestalt des Böhmen bei gebildeten Männern, die sich mit diesem Stoff befassen, und beim Volk geschieht. Jene beziehen ihn ein in einen historischen Vorgang (Hussitenkriege), erklären seine Handlungen psychologisch und geben mit den Mitteln der Dichtkunst ein eindrucksvolles Bild von diesem Menschen (Einfügung von direkten Reden, Detailschilderungen); freilich werden sie mit der allgemein zu beobachtenden moralischen Verdammung weitgehend den Anschauungen des Volkes entsprochen haben[21].

Auch das Volk versucht, diese Gestalt in seine Vorstellungswelt einzuordnen und sie plastischer zu machen, doch erfolgt das auf dem Weg über die Personwerdung dieses Individuums: Es muß eine Heimat, einen Namen und nach Möglichkeit auch noch einen Beruf bekommen, erst dann wird es zu einer vollen Person, die sich dem Gedächtnis der Menschen einprägt.

Dieses Stadium war bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts erreicht; Martin Huetter, der ganz auf die mündliche Überlieferung angewiesen war — vor ihm gab es keine allgemein zugängliche Schrift über die Neukirchner Wallfahrt —, spricht von einem „unglaubigen Böham, wellicher im Dorff Murdägleher, Chottengerichts Zwangunderthon, solle gewohndt haben“[22]. An einer anderen Stelle nennt er das Dorf „Murdagkhen“[23]. Der Ort läßt sich in dieser, offensichtlich verstümmelten, Namensform heute nicht mehr ausmachen, doch waren die Choden oder künischen Freibauern und ihre besondere soziale und politische Stellung innerhalb der böhmischen Grenzbevölkerung den bayerischen Ortschaften zwischen Zwiesel und Furth i. Wald durchaus vertraut, man konnte sich darunter etwas vorstellen[24]. Diese Nachricht von der Herkunft des Frevlers gelangte aber zunächst nicht in die schriftliche Tradition; in der Regensburger Überarbeitung von Huetters „Schönem catholischen Rueff“, der dann als „Teutscher Rhythmis“ 1612 gedruckt wurde[25], waren gerade jene Verse nicht mehr enthalten; darum

[21] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten II (1955) 124 ff.

[22] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

[23] OAR I. 740/3 e: M. Huetter: Ain schöner Rueff (1611).

Zue Murdagkhen soll diser Gesell
Gewohnet haben im Chottengericht
wie uns glaubhafft wird bericht,
Obwollen in Schriften nichts vorhandt,
so ist doch sollich wolbekhandt . . .

[24] Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Böhmen (1894 und 1896), 1. und 2. Abt.; hier 1. Abt. S. 566: „Die künische (d. i. königlichen) Freibauern, das Gebiet zwischen Innergefild im Süden und Neuern im Norden bewohnend, stammen von dt. Colonisten, welche als Beschützer der Grenze des Böhmerwaldes angesiedelt und mit vielen Rechten und Vorrechten ausgestattet wurden. Sie hatten auf ihrem Gebiet 8 Freigerichte, wählten ihre Beisitzer selbst, und ihr Oberrichter leitete alle sie betr. Rechtsangelegenheiten wie das Steuer- und Conscriptionswesen.“
Hierzu auch: J. Hanika: Volkskundliche Wanderungen zu den Chodenbauern (1954).

[25] vgl. Anm. 7.

wird in der Neukirchener Wallfahrtsliteratur des 17. Jahrhunderts immer wieder versichert[26]:

Woher aber und wer dieser Böham, wie er und seine Eltern geheissen, an welchem Orth er gewohnt, haben wir dessen keinen aigentlichen specificierten Bericht.

Vielleicht ging das Wissen darum auch wirklich während des Dreißigjährigen Krieges verloren, doch zeugt es von der Lebenskraft der Neukirchner Wallfahrt, daß diese Lücke schließlich wieder geschlossen wird.

1753 erscheint eine nicht sehr umfangreiche Broschüre, vermutlich aus der Hand eines Neukirchner Franziskanerpaters, welche die Feier aus Anlaß des 300jährigen Bestehens der Wallfahrt beschreibt; sie stützt sich bei der Schilderung der Legende ausdrücklich auf den „Zeitigen Granatapfel", verwendet aber offensichtlich auch die mündliche Überlieferung, denn sie bringt an einer Stelle neue Nachrichten, an der Fortunat Hueber 80 Jahre vorher noch seine Unwissenheit betont hatte[27]:

Um das Jahr 1450 truge sich zu, daß ein irrglaubig und bilderstürmerischer Hußit von dem nächst angelegenen und benachbarten Königreich Böheim, auß der Dorffschafft Wottawa, nächst Ronsperg gebürttig ...

Damit hatte der Hussit wieder eine Heimat erhalten, spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts erzählt man sich in Neukirchen, er sei *Dorfrichter* in Wottawa gewesen[28]; der „Sulzbacher Kalender" von 1854 bringt die entstellte Form „Walowa"[29], der man es ansieht, daß sie durch das mündliche Erzählen verändert wurde. Auch heute läßt man in Neukirchen die Verletzung des Gnadenbildes von dem Dorfrichter von Wottawa begangen sein; Einwohner dieser Ortschaft kamen als Wallfahrer regelmäßig auch noch während des 2. Weltkrieges nach Neukirchen, als bereits die meisten Prozessionen aus Böhmen ausgeblieben waren. Sie berichteten, daß man sich in Wottawa das Haus zeige, in welchem der Hussit gewohnt habe, Wagnerhof Nr. 7. Dieser habe nach seiner Bekehrung Hab und Gut verkauft, den Erlös Kirchen und Klöstern der Umgebung geschenkt und noch lange Zeit als Pilgerführer jährlich die Leute aus Wottawa nach Neukirchen geführt[30].

Offensichtlich war die Person des Hussiten auch in anderen böhmischen Ortschaften, die nach Neukirchen wallfahrteten, lebendig, und es kam hier zu einem ähnlichen Ergebnis: Die Anonymität des „gottlosen Beheim"[31] mußte einer genau beschriebenen, einmaligen ‚historischen' Person weichen. Für mich ist die Legendenfassung, wie sie sich in Loučim (deutsche Form: Lautschim) herausgebildet hat, greifbar: Der dortige Pfarrer Wenzel Gödda teilte sie in einem Brief am 5. Februar 1912 dem Pater Epiktet Ketterer (OFM) in Neukirchen mit[32]. Darin wird

[26] R. Sigl: Unser liebe Fraw (1640). Wörtlich fast genauso lautet der Bericht, den der Magistrat von Neukirchen 1698 zur Vorbereitung von Wenings Topographie nach München schickt (HStA M, Staatsverwaltung Nr. 1058).

[27] Marianisches Predig-Octavarium (1753) 3.

[28] H. Randa: Denkwürdigkeiten aus dem westl. Böhmerwald (1873) 202.

[29] Kalender für katholische Christen auf das Jahr 1854 (1854) 80.

[30] Frdl. Mitt. von Hauptlehrer und Heimatschriftsteller F.-X. Siebzehnriebel, Neukirchen b. Hl. Blut.

[31] OAR Visitationsprotokoll 1590, S. 983.

[32] KLA N: Private Aufzeichnungen von Pater E. Ketterer über die Pfarrei und Wallfahrt Neukirchen, darin auch Original des Briefes von Pf. Wenzel Gödda, Loučim, 5. 2. 1912.

der in Neukirchen auftauchende Böhme gleichgesetzt mit einem der Hussitenführer, die die Gegend um Loučim besonders heimsuchten:

Der berüchtigste unter ihnen war ein gewisser Otibor Krčma, der sich sogar bis nach Eschelkam wagte, alles raubte und mit Feuer vernichtete. Einmal kam Krčma bis tief in den Bayerischen Wald hinein um zu spionieren, weil er erfahren hatte, daß die Bayern sich zu einem Überfall nach Böhmen rüsteten.

Dabei entdeckt er das Marienbild und tut jenen Schwerthieb (kein vorhergehender Brunnensturz), dessen Wirkung dann auch sogleich seine Bekehrung herbeiführt (keine Festbannung des Pferdes); er verhält sich ähnlich, wie es von dem Dorfrichter von Wottawa überliefert wird:

Der frühere Hussit Krčma verkaufte sein ganzes Anwesen und gab den erzielten Betrag zum Baue der neuen Kirche in Lautschim, wurde Kirchendiener bei derselben und betete Tag und Nacht um Verzeihung seiner Sünden.

Die sehr eigenständige Loučimer Legendenversion, die sich deutlich etwa von der im „Zeitigen Granatapfel" überlieferten abhebt, hat zwar in Bezug auf die Herkunft des Gnadenbildes (s. ff) stark auf die heute in Neukirchen verbreitete Fassung eingewirkt, nicht aber mit dem, was die Person des Hussiten betrifft.

Wichtig für uns bleibt die Eigenart der volkstümlichen Überlieferung. Sie begnügt sich in beiden Fällen nicht mit einer oberflächlichen und ziemlich schablonenhaften Kennzeichnung der Hauptperson der Legende, sondern ordnet sie landschaftlich und sozial ein, so daß deren Realitätswert entscheidend steigt. Im Gegensatz dazu wird in der schriftlichen Legendentradition das Geschehen einbezogen in den entsprechenden historischen Hintergrund und von hierher auf Grund von psychologischen Überlegungen evident gemacht. Die Wertmaßstäbe für die Wirklichkeit und Wahrheit der Vorgänge wurden also aus ganz verschiedenen Bereichen genommen: In dem einen Fall beweist sich der kritische Verstand durch den Nachweis von der logischen Übereinstimmung zwischen der einzelnen Handlung und dem allgemeinen Gesetz — historische und psychologische Vorgänge — die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit eines Vorgangs, im anderen Fall wird ein zunächst unglaublich erscheinendes Ereignis angesiedelt im Raum der erlebbaren Wirklichkeit, ausgestattet mit einzelnen Kriterien aus diesem Bereich und erhält dadurch eine ähnliche Evidenz wie andere Handlungen und Dinge des täglichen Lebens; auf diese Weise kommt es zu der Summe dessen, was die Lebenswirklichkeit eines Menschen oder ganzer Gemeinschaften ausmacht. Man könnte von einem ‚Realitätsgewinn durch Verheimatung' sprechen, denn das Neue und Außerordentliche wird dadurch, daß es Züge aus der gewohnten Alltagswelt annimmt (beim Hussiten: Geburts-, Wohnort, Beruf und Namen) dem einzelnen vertraut wie diese Alltagswelt selber.

Das Gnadenbild: Wie die Person des Hussiten, so mußte auch das Gnadenbild selber das Denken der Menschen, die nach Neukirchen wallfahrteten, beschäftigen. Während des ganzen 17. Jahrhunderts scheint man von der Annahme ausgegangen zu sein, daß beim *Bau der Kapelle,* die der Aufbewahrung der wunderbaren Hostie diente, die Marienfigur auf einen der Altäre gestellt wurde[33]:

Haben sich damals die Vorsteher und gemaine Burgerschafft, unnd welliche die fürnembsten gewest, sen. Wolffgang Khülzmägl, Georg Khrueger unnd Hans Heigl, wellicher als Stiffter noch jerlich gedacht und deren Jartäg gehalten würdtet, ain khlaine Capellen dahin gepauen, darinnen ainen Altar gericht unnd mit ainem Maria Bildt gezieret.

[33] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

Diese Erzählung war zu nüchtern und unpersönlich, als daß sie auf die Dauer unterm Volk ohne Veränderung hätte weiterbestehen können. Spätestens im 19. Jahrhundert setzt sich in Neukirchen die Auffassung durch, das Gnadenbild sei in die Erde vergraben und von einem Bauern beim Pflügen gefunden worden[34]; damit steigerte sich sowohl das Alter der Holzfigur und die Ehrfurcht, die man ihm deshalb zukommen lassen mußte, als auch der Heiligkeitsgrad. Denn das Auffinden durch die ackernde Pflugschar und die leicht zu vermutenden Umstände, unter denen sich das Vergraben des Marienbildes vollzogen haben mußte, trugen wunderbare Züge. Dies mußte noch verstärkt werden, wenn das Gnadenbild genau unter dem Stock ausgegraben wurde, auf dem man einst die Hostie entdeckt hatte[35]. Offensichtlich genügte das wunderbare Auffinden, um die Qualität der Marienfigur als Gnadenbild zu erweisen, denn in der betreffenden Legendenversion aus dem Ende des 19. Jahrhunderts beginnt gleich daraufhin der Wallfahrtsbetrieb und steht bereits in voller Blüte, als der Hussit die Statue entehrt. Die Meinung, daß das Gnadenbild aus einem Acker geborgen wurde, war noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Neukirchen verbreitet[36], läßt sich aber gegenwärtig nicht mehr antreffen. Eine andere, seit dem 18. Jahrhundert nachweisbare Legendenversion hat sie verdrängt und wird heute allgemein vertreten.

Ausgangsort ist auch diesmal wieder Loučim; unter dem Jahr 1772 ist dort in das „Liber memorabilium" folgendes „Notandum" eingetragen[37]:

Statua miraculosa ad S. Cruorem Neokirchii existens quondam stabat in Parochia ecclesia Lauczimensi, quam quidam Hussita ex templo eiecit, femina vero quaedam devota in silvam, ubi nunc ecclesia cum monasterio stat, portavit et supra unum fonticulum collocavit ... [Es folgt die übliche Entehrung].

Wie es zu dieser Legendenbildung kam, läßt sich heute nicht mehr ausmachen, das „Liber memorabilium" merkt aber noch an:

... inhodietum miraculis claram hanc statuam ante hoc Lauczimii fuisse testantur RR. PP. Franciscanorum, quas legit R. P. Ioannes Czizek natione Bohemus, eiusdam S. Ordinis Religiosus, et nisi is qua [irgendwohin] Missionarius discedere debuisset, extractum scriptum attulisset.

Der erwähnte Pater Johannes von Ducla Czizeck brach am 27. Februar 1767 mit einem anderen Franziskanerpater von Neukirchen zu einer siebenjährigen Missionsreise nach Moskau auf und kam dabei auch durch Loučim. Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfte er dort bereits die Meinung angetroffen haben, daß das Neukirchner Gnadenbild früher in Loučim verehrt worden sei, denn spätestens seit 1762 war diese Pfarrei im Besitz einer maßstabgetreuen Nachbildung der Neukirchner Marienfigur, die auch wieder ein Franziskanerpater aus Neukirchen,

[34] Kalender für kath. Christen auf das Jahr 1854 (1854) 80.

[35] So berichtet: A. Hörmann: Kleine Chronik des Wallfahrtsortes Neukirchen hl. Blut (1890) 9.

[36] Chr. Schreiber, Hrsg.: Wallfahrten durchs deutsche Land (1928) 387.

[37] Dieses „Notandum" findet sich in einem Salbuch im PfA N; es wurde abgeschrieben von dem Franziskanerpater Anselm Zeih, als er am 8. 3. 1857 in Loučim weilte, um in dessen Filialkirche zu Wihorschau einen Kreuzweg einzuweihen. Zeihs Abschrift hat Pfarrer Anton Plöderl, Neukirchen, in den 60er Jahren des 19. Jhs. in das Salbuch eingetragen (es handelt sich jedenfalls um Plöderls Handschrift). Pfarrer Hornauer schrieb 1900 an den Rand, er habe dieses „Notandum" selber noch in den Pfarrakten von Loučim gelesen.

Pater Severian Maschek, besorgt hatte[38]. Diese wurde auf dem Altar der hl. Barbara aufgestellt und fand auch alsbald allgemeine Verehrung, wovon die Mirakelberichte aus Loučim zwischen 1763 und 1772 zeugen. Die Anfertigung der Kopie dürfte eine Auswirkung der bereits vorhandenen Legende von der Herkunft des Neukirchner Gnadenbildes aus Loučim gewesen sein oder umgekehrt diese Legende erst angeregt haben; zumindest findet sich die im „Notandum" angeführte Notiz aus den „Annales" (wohl: Chronik) nicht in den Akten des Franziskanerklosters. In unserem Zusammenhang ist diese Frage relativ unbedeutend.

Wichtig bleibt, daß mit dem Jahr 1772 ein neuer Legendenstrang, die Herkunft des Gnadenbildes betreffend, greifbar wird; es soll in der Kirche von Loučim gestanden sein, während der Hussitenkriege gewaltsam daraus entfernt und schließlich von einer frommen Frau zu einer kleinen Quelle bei Neukirchen gebracht worden sein. Von hier ab nimmt die Ausgestaltung der Legende den gleichen Weg wie bei der Person des Hussiten: Popularisierende Geschichtsschreibung und Lokaltradition legen das ganze Geschehen bis in das einzelne Detail hinein fest: Die „femina quaedam devota" erhält ebenso einen Namen wie jener Hussit, sie hieß „Susanna Halada":

Diese fromme Matrone sammelte um sich die Mütter von Lautschim und dieselben hielten jeden Sonn- und Feiertag nachmittags eine besondere Andacht in der Kirche ab.

Viele Jahre verbringt das Dorf in äußerer Ruhe, die Marienfigur in der Kirche wird von jedermann verehrt, doch schließlich bricht auch über Loučim der Schrekken der Hussitenkriege herein, nachdem Klattau in Flammen aufgegangen war:

Der Klattauer Hussitenführer Nákvasa erschien am Sonntag nach dem Fest des heiligen Wenzel mit seinen rohen Gesellen in Lautschim, um die Bewohner des Ortes zum Hussitismus zu ‚bekehren'. Mit Gewalt trieb man die Leute in die Kirche hinein, damit sie dort das neue Evangelium hörten. ‚Es wird in Böhmen keine Ruhe sein, bis alle Katholiken ausgerottet und ihre Kirchen vernichtet sind. Verbrennet diese Maria, die am Altare steht, zündet dieses Gotteshaus an, werfet die Priester in die Flammen hinein!' So endete Nákvasa seine Predigt in der Kirche von Lautschim.

Da man im 19. Jahrhundert davon ausgeht, daß die Neukirchner Marienfigur in Loučim schon lange Zeit als Gnadenbild verehrt worden ist, läßt man nun dieses nicht einfach von den Hussiten aus der Kirche geworfen werden, wie es das „Notandum" von 1772 noch berichtet hatte.

Die unfreiwilligen Zuhörer zitterten am ganzen Leibe in der Angst um ihre Kirche; denn die Klattauer Hussiten waren bereits im Begriff, Feuer anzulegen, und siehe, da geschah etwas Unerwartetes. Die wackere Frau Susanna Halada kommt herangestürzt mit einer Menge mit Sensen und Dreschflegeln bewaffneten Frauen, ihrem Beispiel folgen bald die Männer und es entsteht auf dem Friedhof ein regelrechter Kampf.

Durch die Unterstützung des benachbarten Ritters Raček von Riesenberg können die Hussiten tatsächlich vertrieben werden, doch

[38] Dies und die folgenden Auszüge aus der Loučimer Legendenfassung teilt der Pfarrer von Loučim, Wenzel Gödda, in seinem Brief vom 5. 2. 1912 mit (KlA N); darin zitiert er auch die an der Kopie angeheftete Beglaubigungsschrift und fügt eine Abschrift der Mirakelberichte von 1763 bis 1772 bei.
Der erwähnte Pater Severian Maschek ist bereits am 8. 8. 1762 gestorben (KlA N: Necrologium Patrum et Fratrum).

die Lautschimer sahen ein, daß sie ausserstande seien, sich gegen einen abermaligen Überfall zu verteidigen und so verfielen sie auf den Gedanken, die Statue der Mutter Gottes irgendwo im Walde bis auf ruhigere Zeiten zu verbergen. Die früher erwähnte Frau Susanna Halada begab sich nun im Verein mit mehreren Personen auf die Suche, um einen geeigneten Platz zu finden. Sie suchten lange, bis sie auf bayerischem Boden eine alte hohle Linde entdeckten, die ihnen zu einem Versteck als geeignet erschien. Am Samstag vor Martini 1419 wurde vor der Mutter Gottes der letzte Gottesdienst gehalten.

Der greise Pfarrer Johann Nigrin hielt am Hochaltare eine gesungene H. Messe, wobei ihm sein Kaplan Wenzel Parisek assistierte. Nach beendigtem Gottesdienst nahm er die wundertätige Statue vom Altare herab, übergab sie den Frauen, welche in einer feierlichen Prozession in die bayerischen Wälder zogen. Traurig war der Abschied, wehmütig klangen die Glocken, denn zum letzten Male sollten die Lautschimer ihre Beschützerin begrüßen.

Bereits am darauffolgenden Tag werden Ortschaft und Kirche von den neuerlich anstürmenden Hussiten zerstört.

An der Loučimer Legendendarstellung fällt verschiedenes auf: Die Abhängigkeit von den in Neukirchen lebendigen Versionen ist relativ gering, lediglich der Schwerthieb des Hussiten und das Bluten der Holzfigur sind beiden gemeinsam, dagegen unterscheiden sie sich im Zeitpunkt des Ereignisses (1419 gegenüber 1450), in der Herkunft des Gnadenbildes (Loučimer Kirche gegenüber Acker), dessen Standort (hohle Linde gegenüber Kapelle mit der wunderbaren Hostie) und in der Person des Hussiten (Otibor Krčma aus Klattau gegenüber Dorfrichter aus Wottawa). In Loučim war der beschriebene Vorgang der „Verheimatung" — das Gnadenbild betreffend- weitgehend verwirklicht; darum kam dieser sehr geschlossenen Fassung, die jede der handelnden Personen mit ihrem Namen zu nennen wußte, eine große Überzeugungskraft zu, und es nimmt nicht wunder, daß man in Neukirchen die Herkunft des Gnadenbildes aus Loučim samt der Susanna Halada, welche die Figur rettete, in die Legendentradition übernahm und heute allgemein daran festhält[39].

Daneben wird 1928 eine Fassung der Legende aufgezeichnet, in der sich m. E. das Zusammentreffen der Neukirchener und der Loučimer Tradition spiegelt[40]:

Die Stelle der anfangs verehrten H. Hostie nahm später eine Statue Mariens ein ..., man grub das Bild aus einem Acker aus, wo es jedenfalls zur Zeit der hussitischen Bilderstürmerei vergraben wurde. Es soll aus Klattau in Böhmen stammen.

Man hält also fest an der vorausgehenden Hostienlegende, dem Ausgraben der Marienfigur (Neukirchener Version), übernimmt aber zugleich die Herkunft aus Böhmen, wobei an die Stelle des unbedeutenden Loučim die benachbarte und bekanntere Stadt Klattau tritt (Loučimer Version).

Zusammenfassung der Blutlegende: Insgesamt hat sich die Neukirchner Legende, soweit sie die Herkunft des Gnadenbildes betrifft, seit dem Jahre 1612 (Huetter) stark verändert. Aus der anonymen und farblosen Marienstatue, die

[39] S. Keck: Franziskanerkloster Neukirchen hl. Blut. — In: Bavaria Franciscana Antiqua II (1955) 374 ff. F. Dambeck und J. Krottenthaler: Neukirchen b. Hl. Blut (1964). Kleine Chronik des Wallfahrtsortes Neukirchen hl. Blut (o. J.) (= gegenwärtig im Selbstverlag Maria Denk, Neukirchen b. hl. Bl., erscheinende Broschüre).

[40] Chr. Schreiber, Hrsg.: Wallfahrten durchs deutsche Land (1928) 387.

man zufällig in die Kapelle mit der Wunderhostie stellte, wurde eine Figur mit einer eigenen Lebensgeschichte und einem erheblichen Alter: Nachdem die Loučimer sie bereits lange Zeit als Gnadenbild verehrt hatten, wurde die von den Hussiten bedrohte Statue durch die Susanna Halada nach Neukirchen gebracht. Diese heute verbreitete Fassung der Legende löste die im 19. Jahrhundert herrschende ab, wonach das Gnadenbild zufällig aus einem Feld ausgeackert worden war. Die Ausschmückung vollzog sich also in zwei Richtungen:

Der in besonderer Weise durch das Eingreifen Gottes begnadete Gegenstand (blutende Holzfigur) nimmt weitere Züge des Wunderbaren an (Ausgraben der Statue aus einem Acker, nachdem sie, wie man leicht voraussetzen kann, vorher unter mysteriösen Umständen versteckt worden war); auf diese Weise wird die spezifische Qualität der Holzplastik als Gnadenbild noch besonders unterstrichen, so daß man die Verehrung schon vor der Verletzung durch den Hussiten ansetzen kann. Es vollzieht sich eine Kumulierung des Wunderbaren, in welchem sich das Bedürfnis des Volkes ausspricht, mehr von dem verehrten Gegenstand zu wissen und zusätzliche Garantien für die Wirkung als Gnadenbild zu erhalten; gleichzeitig geschieht auf diese Weise ein noch stärkeres Hineinwachsen des Kultbildes in die gewohnte Alltagswelt der Gläubigen.

Auf der anderen Seite läßt die Loučimer Legende diese Kumulierung des Wunderbaren weitgehend vermissen; dort erfolgt das Vertrautwerden zwischen Kultbild und Lebensraum der gläubigen Menschen durch die Verbindung der Legende mit Gestalten der Heimatgeschichte oder -sage. In besonderer Weise ist hier das Gnadenbild durch den Vorgang der Verheimatung zu einer realen Größe geworden. Dabei werden jedesmal Legendenmotive aufgegriffen, wie sie auch von vielen anderen Wallfahrtsorten bekannt sind[41].

Hostienlegende: Die Kapelle, die im 15. Jahrhundert an der Stelle der heutigen Pfarrkirche erbaut wurde, diente — so stellen es die meisten Neukirchner Legendenberichte dar —, zunächst der Aufbewahrung einer wundertätigen Hostie, die an jenem Ort gefunden worden war. Spätestens im 16. Jahrhundert hat die Verehrung dieser Hostie keine Rolle mehr gespielt; damit hätte die Legende absterben und in Vergessenheit geraten können. Das wurde allerdings dadurch verhindert, daß in der Überlieferung ein engerer Zusammenhang zwischen der Hostie, bzw. dem Ort ihrer Auffindung, und dem jetzt verehrten Marienbild hergestellt wurde: So galt seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Stelle des Hochaltares, in welchem das Gnadenbild thront, als identisch mit der des Baumstockes, auf dem sich die Hostie gezeigt hatte und auf den sie aus dem Tabernakel der Kirche wieder zurückgekehrt war[42]. Später läßt man die Marienfigur unter den Wurzeln dieses Baumes ausgegraben werden[43]. Unerklärlich bleibt den meisten Autoren das Verschwinden der Hostie[44]:

Ich kann auff keinen Grund kommen, wohin doch selbige Wunder-Hostie endlich seye vertragen worden: dann mir nit glaublich ist, daß, weil Gott durch selbige sein Herrlichkeit erwiesen, sie nit solte zu Ehrenreichister Gedächtnuß auffbehalten worden seyn. Oder vileicht wolte an selbigem Ort der Göttliche

[41] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten (1953—1956) 3 Bände. Kriss bringt darin viele Beispiele.

[42] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 120 ff.

[43] A. Hörmann: Kleine Chronik des Wallfahrtsortes Neukirchen hl. Blut (1890) 9.

[44] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 101.

Sohn seiner würdigen Mutter den Ehr lassen und damit sie allda inskünfftig desto namhaffter wurde angeruffen, durch die Priesterliche Geniessung gantz unnd gar in selbiger Hostien den Platz raumen.

Hueber argumentiert sachlich, doch wenig überzeugend. Doch scheint es für eine ‚tote', d. h. im Kult nicht mehr lebendige Legende bezeichnend, daß sie sich mit einer so schwachen Erklärung zufrieden gibt. Entsprechend macht man sich seit dem 17. Jahrhundert keine Gedanken mehr darüber, woher diese Hostie kam, sondern erklärt lakonisch[45] oder weitschweifig sein Unwissen[46]:

Nit kan erfragt, vill weniger auß glaubwürdigen Schrifften ein Gesporr vernommen werden, wer selbigen Schatz habe auff dieses offene Ort versetzet, ob es auß Boßheit oder ungefähr oder zu einem Göttlichen Ziehl, von den Engeln oder Menschen geschehen, hat bißhero kein offenes Aug könden bezeugen.

Diese Gleichgültigkeit der Überlieferung gegenüber dem Schicksal der Wunderhostie ist umso erstaunlicher, als noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts Huetter aus der Volkstradition die genaue Nachricht schöpfen konnte[47]:

Anfangs hat sich zuegetragen recht,
Versteh, mit ainem Baurn Khnecht,
Wellicher hat communicirt
Im Margkht Newkhürchen und vol würdt,
Als derselb auff den Abent spat
Seinen Haimbgang gnommen hat
Unnd für den Margkht naußkhommen thet
An den Orth, wo die Khürch jtzt stet,
Mit gebühr sing ich, dorth sich brach,
Daß man sichtbahr ligen sach
Auff ainem Aichstockh, mergkh mich bhendt,
Das Hailig würdig Sacrament.

Freilich fand die schwerfällige Reimerei von Huetter im Regensburger Ordinariat wenig Gegenliebe; die Überarbeiter veränderten seinen Text stilistisch völlig und sachlich an vielen Stellen[48]. Anstoß scheinen sie auch am Erbrechen des Bauernknechtes genommen zu haben, sie strichen deshalb Huetters ausführlichen Bericht auf die dürftige Notiz zusammen[49]:

[45] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 293; ähnlich H. Randa: Denkwürdigkeiten aus dem westlichen Böhmerwald (1873) 201.

[46] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 112.

[47] OAR I. 740/3 e: M. Huetter: Ain schöner Rueff (1611).

[48] OAR I. 740/3 e: Auf einem losen Blatt findet sich folgender Entwurf eines Antwortschreibens an Huetter: „Auß Befelch des Hochwürdigen Fürsten und Herrn, Wolffgang Bischoffen zue Regenspurg, Brobst und Herrn zue Elbang . . . ist gegenwertiger Catholischer Rueff von U. L. F. zum H. Blueth bey Newkhürchen am Oberen Behamer Waldt durch theologos revidiert unnd auff dise Weise und formb, zue merer Andacht der Christlichen Catholischen Kirchfarteren unnd Glaubigen gericht, Gott zue Lob, der Gebenedeyten Jungkfrawen Maria unnd Muetter Gottes zue Ehren zuegebrauchen, auch in Truckh zuverferttigen hiemit bewilliget unnd autoritate ordinaria approbiert, dergestalt, das derjenig Rueff, so hirvor gleichwol und geschrieben gebracht worden, hinfüro abgeschafft und verbleiben solte. Decretum Regenspurg in . . . . consistorio den 19. Marty 1612."

[49] M. Huetter: Teutscher Rhythmis (1612).

An jetzt bemeltem Ort und End
Fand man das heilige Sacrament
Im wilden Wald auff einem Stock.

Hieraus erklärt sich das Nichtwissen der späteren Autoren, die sich meist auf die schriftliche Tradition verließen. Die mündliche Überlieferung aber hätte diesen Legendenzug ohne weiteres beibehalten können, doch hat sie sich gerade in diesem Punkt während des Dreißigjährigen Krieges und in der Zeit nachher stark verändert: Das Motiv vom Erbrechen einer Hostie bleibt lebendig, wird aber nun mit einem anderen Ort und einer anderen Person in Beziehung gebracht; damit entsteht eine völlig neue Legende, die uns 1671 erstmals greifbar wird[50]: (Steinlegende):

Gleichwol solte ich hie nit verschweigen, was jnnerhalb diser Zeiten nit weit von Newkirchen auff dem Weeg gegen Sanct Catharina Berg in Böham hinein mit einer Weibs-Person unnd einer heiligen Hostien sich habe zugetragen. Dise hatte sich zu Newkirchen mit dem Brot der Englen, nemblich mit dem Hochheiligisten Sacrament gespeyset. Indeme sie nach Hauß kehrete, wolte jhr Magen, welcher vorher mit Speiß unnd Trank gar unmäßig beladen worden, die unzimbliche Beschwernuß nit gedulden, sonder wurffe alles von sich herauß auff einen großen harten schwartzen Stein, sambt der noch nicht gantz verzehrten heiligen Hostien. Ob schon der Stein kain empfindnus hätte, köndte er doch nit ertragen diejenige Unehr, welche ainem so hochen Geheimnus wurde angetan ... derentwegen er seiner Härte gewichen und sich, als wolte er entweders der Gottsdiebischen Unbild nit mitwürcken, oder als solte er die Sacramentalische und Göttliche Gegenwarth bezeugen, in zwey Theil gespalten hat, und ist der andere Theil durch verborgene Krafft sechs Ellen weith auff die seithen darvon gesprungen. Von disen zweyen gleichsamb mit ainem Messer zerschnittenen Steinen ist im Jahr 1666 einer herein gebracht, in dem Vorhof gegen unserer Closterporten in die Maur hinein gesezt und jedermann zu einer merckhlichen Gedächtnuß oder antrib, den Hochwürdigisten Fronleichnamb Jesu wirdig auff sein Herz zunemmen und zubehalten, vorgestellt worden: den anderen Theil hat Herr Martin de Huerta in sein Schloß Welhartiz wegen Größe des Wunders hineingeführt.

Von hier ab bleibt diese Legende in Neukirchen; bereits 1698 datiert man das Ereignis auf die Zeit zwischen 1500 und 1600[51].

Nun wird auch das Schweigen der Autoren verständlich: Die Gestalt des sich erbrechenden Bauernknechtes hatte 1612 keinen Eingang in die schriftliche Tradition gefunden; doch warum gibt die Volksüberlieferung ihr Wissen um die Herkunft der Hostie auf dem Baumstock auf? Die Erklärung dürfte in der Funktion dieser Legende innerhalb des religiösen Brauchtums liegen: Der alten Hostienlegende kam im lebendigen Kult nur mehr eine ganz untergeordnete Bedeutung zu — nur soweit man noch eine Beziehung zur Legende der Marienfigur sah —, darum wurden die einzelnen Motive jetzt verfügbar und konnten zur Erklärung von Erscheinungen herangezogen werden, die dem Volk rational nicht einsichtig waren, etwa der haarscharf gespaltene Stein, dessen Teile etliche Meter auseinander lagen[52]. Als Roman Sigl und Fortunat Hueber ihre Berichte

[50] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 114 f.

[51] HStA M, Umfragen der Hofkammer, Staatsverwaltung Nr. 1058: Antwort aus Neukirchen b. hl. Bl.

[52] Daß aus dem Bauernknecht eine „Weibs-Person" geworden ist, scheint mir von keiner allzu großen Bedeutung zu sein.

über die Neukirchner Wallfahrt abfaßten, existierte die Hostienlegende auch in der Volkserzählung nur mehr mit den Bestandteilen der 1612 gedruckten Form; dafür war nun eine neue Legende entstanden, jene vom gespaltenen Stein — sie wird im folgenden als Steinlegende bezeichnet —. Die alte Hostienlegende war also ärmer geworden; dem entspricht es auch, daß nun sehr schnell das Wissen um die Namen der wirklichen oder vermeintlichen Erbauer der Kapelle verloren geht. „Wolffgang Khülzmägl, Georg Khrueger und Hans Heigl" waren 1611 zum letzten Mal genannt worden[53].

Zusammenfassung der Blut-, Hostien- und Steinlegende: Überblickt man die Entwicklung der genannten Legenden in Neukirchen seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert, so bietet sich das Bild eines ständigen Wandels. Trotz einer frühzeitigen schriftlichen Fixierung im Jahre 1612 wurden die Legenden durch die Anteilnahme des Volkes vielfachen Veränderungen unterworfen. Die Anschauung von der Ungeschichtlichkeit des Volkes, der unveränderlichen Dauer seiner Bräuche und seines Erzählgutes bestätigt sich hier keinesfalls; wie jede lebendige Überlieferung macht auch die Legende eines Wallfahrtsortes eine beständige Wandlung mit. Diese Wandlungsfähigkeit scheint geradezu einen Maßstab für den Grad der Lebendigkeit zu bieten, die der Legende im Empfinden der Menschen, die das Gnadenbild in Neukirchen verehren, zukommt. Dabei zeigt sich ein tiefgreifender Unterschied zwischen einer im Kult wirksamen Legende und einer solchen, der diese Wirksamkeit nicht mehr zukommt.

Die im angedeuteten Sinn ‚tote' Legende ist gekennzeichnet durch große Motivarmut. Das gilt für die Hostien- und für die Steinlegende, bei denen sich die Wunderkraft auf einen einmaligen Vorgang beschränkt: Die hl. Hostie kehrt an ihren ursprünglichen Fundort zurück, bzw. sprengt den harten Felsen. Unklarheiten werden ohne weiteres hingenommen; so stößt man sich seit dem beginnenden 17. Jahrhundert nicht daran, daß die Hostie plötzlich aus dem Nichts auftaucht und dorthin auch wieder verschwindet, noch versucht man zu klären, was mit jener Hostie geschehen ist, die von einer Frau erbrochen wurde und den großen Stein spaltete. Die Legende, die im religiösen Volksbrauch keine Funktion mehr hat, wird nicht weiter ausgebaut, sondern abgebaut: Das Motiv von dem Bauernknecht, der die Hostie erbricht, das 1611 bei Martin Huetter noch anzutreffen ist, löst sich, wird übertragen auf den zersprungenen Stein und bildet so eine neue Legende, die mit der alten Hostienlegende scheinbar keinerlei Beziehungen hat[54]; ebenso verschwinden die Stifternamen.

Ganz anders steht es mit der Blutlegende: Eine Vielzahl von Motiven tritt uns hier entgegen. Davon haben sich der dreimalige Brunnensturz, Verletzung und Bluten der Marienfigur und die Festbannung des Böhmen schon sehr früh (mindestens 1611) zu einem festen Kern gefügt, der auf Grund seiner inneren Geschlossenheit erhalten bleibt. Dieser Kern wird noch vielfach ausgeschmückt (Übersichtsskizze S. 61)[55]:

[53] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

[54] Vielleicht ist auch das 1590 im Visitationsprotokoll aufgezeichnete Motiv von der Unverschließbarkeit der Kapelle eine verwandelte Form der Rückkehr der im Tabernakel verschlossenen Hostie auf den Baumstock; dann hätte sich auch dieses Motiv z. T. bereits gelöst.

[55] Die eingeklammerten Zahlen bedeuten das erste Jahr der schriftlichen Nennung dieser Nachricht.

Die Kapelle mit der Marienstatue kann nicht abgesperrt werden, sondern öffnet sich von selber (1590).

Der Böhme nahm bei seinen späteren Wallfahrten Einkehr im Hause des Anton Altmann und stammte aus Murdagkhen (1611).

Er war ein Hussit; seine Tat geschah um das Jahr 1450 (1640 und 1671).

Die Verletzung erfolgt an einem Freitag (1715).

Die Heimat des Böhmen war die Ortschaft Wottawa (1753), sein Beruf Dorfrichter (1854), sein Wohnhaus der Wagnerhof Nr. 7 (2. Weltkrieg).

Das Gnadenbild wurde aus einem Feld ausgeackert (1854), bzw. unter dem Baumstock mit jener Hostie ausgegraben (1890).

Der Name des Hussiten lautete Otibor Krčma, die Marienfigur kam aus Loučim, war dort schon lange Zeit als Gnadenbild verehrt worden und wurde 1419 von der frommen Susanna Halada vor den anstürmenden Hussiten nach Neukirchen geflüchtet (in den Anfängen nachweisbar 1772, vollständig 1912, in Neukirchen übernommen am Anfang des 20. Jahrhunderts).

Dieses kräftige und vielseitige Wachstum der Legende sehe ich als einen Beweis für die Stärke der Verehrung des Gnadenbildes bis in die jüngste Vergangenheit hinein an. Die Phantasie des Volkes beschäftigte sich mit dem wundervollen Geschehen und deutet sich alle Punkte, an denen zunächst Unklarheiten bestanden; auf diese Weise wird das übernatürliche Ereignis dem einzelnen Gläubigen vertrauter und gewinnt einen größeren Wirklichkeitswert. Dabei vollzieht sich die Ausgestaltung in zwei Bahnen: Neue Züge wunderbaren Verhaltens treten zu dem blutenden Gnadenbild und unterstreichen dessen Verehrungswürdigkeit; außerdem wird das ganze Geschehen immer stärker bis ins einzelne Detail hinein festgelegt, die handelnden Personen erhalten Heimat, Beruf und Namen, das Gnadenbild bekommt eine zeitliche und räumlich fest umrissene Geschichte; es wird am Samstag vor Martini aus Loučim geflüchtet und an einem Freitag verletzt. Damit erhält die Legende eine scheinbare Objektivität und einen starken Bezug zu der erlebbaren gegenwärtigen (Haus des Anton Altmann in Neukirchen, Wagnerhof Nr. 7 in Loučim) und der geglaubten geschichtlichen Wirklichkeit (Susanna Halada als Kämpferin gegen die Hussiten und Retterin des Gnadenbildes, Otibor Krčma als wilder Hussitenführer). Hierin zeigt sich eine starke Objektbezogenheit des Denkens, das ein zunächst unfaßbares Geschehen ansiedelt an konkreten Punkten der Alltagswelt, und zugleich zeigt sich das Aufgehen des Übernatürlichen im Bereich des täglichen Lebens, mit dem es schließlich zu einer wirklichen Einheit verschmilzt.

Eine Frage, mit der sich die Neukirchner Wallfahrtsliteratur erst in neuerer Zeit stärker befaßt, ist die nach der Geschichtlichkeit der in den Legenden dargestellten Ereignisse. Das Vertrauen in die „wahre Tradition der Aldten“ [56], das im 17. Jahrhundert über den Mangel an Urkunden aus der Entstehungszeit der Wallfahrt hinwegsehen ließ, scheint vielfach geschwunden zu sein, wenigstens äußerten sich mir gegenüber manche Neukirchner voll Zweifel über den Wahrheitsgehalt der Hostienlegende; sie stießen sich dabei an vordergründigen Ungereimtheiten, wie dem ungeklärten Verschwinden der Hostie, als die Verehrung des Marienbildes einsetzte. Natürlich ist diese Skepsis auch ein Signum unserer Zeit, die gekennzeichnet ist durch eine weitgehende Auflösung von intakten Gemeinschaffen und durch Kritik gegen deren gewohnte Glaubensvorstellungen und

[56] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

Traditionen; sie kann auch durch die augenblickliche Quellenlage nicht beseitigt werden. Das Fehlen von zeitgenössischen Berichten aus dem 15. Jahrhundert wurde schon sehr früh betont[57], und wir können auch heute nur versuchen, durch Analogieschlüsse, die nicht von einer letzten Beweiskraft sein können, vorsichtige Aussagen zu machen.

Christuswallfahrten entstanden während des ganzen Mittelalters[58]. In der Regensburger Diözese waren darunter die Hostienwallfahrten der „älteste und weitverbreitetste Typ“ [59]. Auch bei ihnen kann man eine Entwicklung feststellen: Im frühen Mittelalter herrschen Berichte vor, in denen sich ungläubigen Priestern während der Messe die Eucharistie auf wunderbare Weise entzieht, während im Spätmittelalter vor allem unwürdigen Laien die genossene Hostie entzogen wird, doch dann nicht verschwindet, sondern sichtbar bleibt oder sich durch einen Lichtschein verrät[60]. Dieser Art darf die Neukirchner Legende zugeordnet werden. Zusammen mit dem Legendentyp, in dem von der Entehrung verwandelter Hostien — besonders durch Juden[61] — berichtet wird, sind Hostienlegenden vielfach im Bayerischen Wald und in der Regensburger Diözese anzutreffen; sie werden fast alle der Zeit des ausgehenden Mittelalters zugeschrieben[62]. Die für Neukirchen beschriebenen Vorgänge wären demnach nichts Ungewöhnliches. Sie ließen sich ohne Schwierigkeiten in den Wallfahrtsbetrieb am Ende des Mittelalters einordnen, und Neukirchen böte dann ein weiteres Beispiel für den bekannten Typ von Wallfahrtsorten, in denen eine mittelalterliche Christuswallfahrt abgelöst wurde von der immer stärker werdenden Marienverehrung[63].

Daneben glaube ich dem Neukirchener Legendenbericht selber auch einen gewissen Quellenwert zuschreiben zu können; der zeitliche Abstand von der ersten schriftlichen Nachricht von 1611 (bzw. 1612) bis zu den Hussitenkriegen oder der vorhergehenden Zeit ist zwar so groß, daß er Raum bietet für eine mannigfaltige Legendenbildung, doch ist die Beziehung zwischen dem Hostienfund und der Verletzung der Marienfigur von Anfang an so schwach, daß die Annahme, es handle sich dabei um eine bloße Ausgestaltung der Blutlegende, wegfällt. Auf Grund der beschriebenen Kriterien erscheint die Hostienlegende als eine ‚ab-

[57] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

[58] H. Günter: Psychologie der Legende (1949). Günter bringt die Hostienwallfahrten in Beziehung zu dem in der vorreformatorischen Zeit verbreiteten theolog. Meinungsstreit über die Transsubstantiation, während sich dann in der Reformation und Gegenreformation die Gemüter besonders an der Bildverehrung erhitzen; hieraus können verschiedene Legendentypen erwachsen.

[59] E. Liebl: Studien zum Wallfahrtswesen der Diözese Regensburg. Würzburg 1951. Phil. Diss. [Masch.] S. 7.

[60] P. Browe: Die eucharistischen Wunder des Mittelalters (1938).

[61] R. Strauss, Hrsg.: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg, 1453—1738 (1960). Hier findet sich weitere Literatur.

[62] E. Liebl: Studien zum Wallfahrtswesen der Diözese Regensburg (1951). Hier werden eine Reihe solcher Hostienwallfahrten für die Diözese angeführt.
M. Heuwieser: Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passaus. — In: Jahrbuch für Volkskunde. Jg. 2 (1937). Auf S. 269 berichtete Heuwieser die Geschichte von dem Knecht Eisengrein, der 1477/8 in der Gegend von Freyung im Bayer. Wald mehrere Sakramentshäuschen erbrach und die geraubten Hostien an Juden weiterverkauft haben soll. Er wurde 1478 festgenommen, und die Juden wurden hingerichtet.

[63] s. hierzu: P. Browe: Die eucharistischen Wunder des Mittelalters (1938). W. Brückner: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn (1958) 100 (Bp von Iphofen).

sterbende' Legende, die einmal für sich selber bestanden hat, und der vielleicht auch wallfahrtsbildender Charakter zugekommen ist. Außerdem fallen bei der späteren Neukirchner Marienverehrung einige Besonderheiten auf, die sich als Relikte einer vorausgehenden Christuswallfahrt deuten ließen:

Vincent Altmann berichtet 1715, daß das „gemeine Volck in älteren Zeiten an den Frytägen ein grössere Andacht zu der Mutter Gottes allhie pflegte zu erzeigen als an anderen Tägen der Wochen“ [64]. Nun hatten im Verlauf des Mittelalters die einzelnen Wochentage einen eigenen religiösen Charakter angenommen, der völlig abwich von dem liturgischen Gebrauch, in dem sie einen besonderen Wert nur in Bezug auf einen vorausgehenden oder nachfolgenden Festtag erhielten; der Freitag, als der Tag, an dem der Heiland gekreuzigt wurde, sollte in besonderer Weise dem Nachvollzug des Leidens und überhaupt der Christusverehrung gewidmet sein. Seit dem Wirken des Petrus Damiani (1007—1072) setzte sich dann auch in Deutschland der Brauch durch, den Samstag als Marientag zu feiern [65]; so wird es auch heute noch innerhalb der katholischen Kirche gehalten, und kann in Neukirchen vielfach beobachtet werden. Wenn abweichend davon während des 17. Jahrhunderts am Freitag der Konkurs in Neukirchen besonders stark war, so könnte man darin einen Hinweis auf eine frühere Christuswallfahrt sehen.

Außerdem erwähnt der bischöfliche Visitator von 1590 als ersten Altar in der „Capeln zum hl. Bluet“, die dann 1610 und 1611 einem Neubau wich, einen „in honorem Sanctissimae Trinitatis“ [66]. In die neue Kirche wird dieser Altar nicht mehr übernommen; es könnte sein, daß auf ihm einst die wunderbare Hostie zur Verehrung ausgestellt war, sich die Andacht der Gläubigen aber immer mehr dem Marienbild auf einem anderen Altar zuwandte, der dann ins Zentrum rückte. Der Grund für das Versiegen des Hostienkultes in Neukirchen — wenn man diesen als gegeben annimmt — könnte neben der aufkommenden Marienverehrung das Fehlen eines Gnadenbildes gewesen sein; denn gegen das Ende des Mittelalters und vor allem im 16. Jahrhundert nimmt die Bedeutung der Gnadenbilder für das Entstehen oder den Fortbestand einer Wallfahrt immer mehr an Bedeutung zu. Bereits im Mittelalter lebendige Christuswallfahrten konnten sich in der Neuzeit meist nur dann halten oder in der Zeit der Gegenreformation wiederbelebt werden, wenn sie ein anziehungsstarkes Gnadenbild aufwiesen, dies aber war in Neukirchen für die Hostien-„wallfahrt“ nicht der Fall [67].

[64] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 295 f.

[65] J. Staber: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising (1955) 14—17. St. Beissel: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters (1909) 307—310.

[66] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 983.

[67] W. Brückner: Die Verehrung des Heil. Blutes in Walldürn (1958). Die Beispiele von Iphofen, Burgwindheim und Walldürn zeigen dies. R. Bauerreiss: Sepulcrum Domini (1936). Bauerreiss erklärt das bei vielen Wallfahrtsorten auftretende Konflikt- oder Wandermotiv (in Neukirchen Rückkehr der Hostie) durch Streitigkeiten zwischen der aufstrebenden Wallfahrtsstätte und der alten Pfarrkirche, die sich ihre Rechte nicht nehmen lassen wollte (S. 29). Inwieweit das für Neukirchen ebenfalls angenommen werden kann, läßt sich nicht klären, doch ist es unwahrscheinlich, da die Kirche im Neukirchner Schloß während des 15. und 16. Jhs. unverändert der Pfarrei Eschlkam unterstellt war.

Hier zog vielmehr spätestens im 16. Jahrhundert das blutende Marienbild den gesamten Wallfahrtsbetrieb an sich. Legenden, in denen Gnadenbilder von Andersgläubigen mißhandelt und verletzt werden, sind in Süddeutschland keine Seltenheit. Meist begegnen Juden[68] oder Schweden[69] als Übeltäter, im Grenzraum zu Böhmen auch Hussiten[70]. Häufig wird die Holzfigur ins Wasser geworfen, verharrt dann an ihrer Stelle, schwimmt flußaufwärts oder kehrt wunderbarerweise an ihren ursprünglichen Standort zurück (Weißenregen, Fahrenberg, Greßhausen, Ingolstadt), oder sie wird mit einer Waffe (Säbelhieb oder Gewehrschuß) verletzt (Kälberau, Halbmeile bei Deggendorf, Mariabuchen bei Lohr, Fahrenberg nach der 2. Fassung, Ingolstadt); im zweiten Fall folgt die Strafe für den Frevler meist sogleich, er wird festgebannt (Mariabuchen, Weißenregen) oder auf der Stelle getötet (Kälberau, Halbmeile). Fast alle in Neukirchen vorkommenden Legendenmotive werden damit berührt, besonders dem Gnadenbild von Weißenregen bei Kötzting wird eine ähnliche Geschichte zugeschrieben, nur daß an Stelle des einzigen Hussiten mehrere Übeltäter auftreten: Vor den Bilderstürmern wird die Marienfigur aus Nabburg hierher gerettet, ein Bettler wirft sie in den Regen, aus dem sie wieder herausschwimmt, darauf schlägt sie ein Bösewicht in Trümmer, doch sie wächst von selbt wieder zusammen; schließlich versucht ein Knecht, das Bild vom Baum herunterzustoßen, wird aber wie vom Donner gerührt und zu Boden geschlagen[71].

Die Ähnlichkeit der Motive weist hin auf die Ähnlichkeit der geschichtlichen Vorgänge, in denen sich die Auseinandersetzung der Glaubensbekenntnisse vollzog: Kirchenbrände, Plünderung der Altäre und Zerstörung von Heiligenfiguren gehörten vielfach zur alltäglichen Kriegswirklichkeit. Das galt auch für den Markt Neukirchen während der Hussitenkriege: In den erhaltenen Rechnungen des Rentmeisters von Straubing kann man die Kämpfe in den auf 1420 folgenden Jahren nacherleben. 1421 wird die Festung Aigen bei Neukirchen ausgebaut, und der Viztum reitet selber wiederholt mit seinen Reisigen gegen Böhmen, doch alle Vorbereitungen waren zu gering[72]:

Zum ersten anno vicesimo secundo praedicto Dominica Esto mihi [Fastensonntag] do kamen die hussen mit grosser menig volkes uber walt in meins gnedigen Herrn lant und verbranten do vor dem walt Eschelkamb, Newnkirchen und wol XII dorffer damit und namen do den armen lewten ir viehe und gut. Do wedert mein Herr der vizdom, meins gnedigen Herrn Rete und landtschafft und würden die zu rett und aynig, daß man die Kirchöf besezen, behuten und

[68] Mariabuchen bei Lohr (H. Dünninger: Processio peregrinationis (1961/2) 78 ff.). Deggendorf und Schöne Maria in Regensburg (R. Strauss, Hrsg.: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg, 1453—1738 (1960) Nr. 1152). Schuttermutter in Ingolstadt (J. Gatz: Das frühere Augustinerkl. und ehemalige Franziskanerkl. U. L. F. ob der Schutter in Ingolstadt. In: Bav. Franc. Ant. I (1954).

[69] Miltenberg (H. Dünninger: Processio peregrinationis (1961/2) 147 f.). Kälberau bei Alzenau (ebd. S. 104); Rengersbrunn bei Fellen (ebd. S. 69); Greßhausen bei Schweinfurt (ebd. S. 78).

[70] Fahrenberg (R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten II (1955) 252); Weißenregen (ebd. S. 188 f.); Halbmeile bei Deggendorf (ebd. S. 124 ff.); Cham (J. Gatz: Das ehemalige Franziskanerkloster in Cham. — In: Bavaria Franciscana Antiqua I (1954).

[71] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten II (1955) 188 f.

[72] StA La, Rep. 18, F 864, Nr. 2519 a: Rechnungen des Rentamtes 1421 ff.

verwarren salt und schickt do mein Herr der vizdom LXV pfert hinein, die bliben do biß uf Letare.

Die zu Wehrkirchen ausgebauten Gotteshäuser wurden auch in den folgenden Jahren bis Michaeli (29. September) von einer starken Truppe Reisiger besetzt, doch hinderte das die Hussiten nicht, von 1424 bis 1434 fast jährlich Einfälle nach Bayern auszuführen und viele Ortschaften zu plündern[73]. Auch Neukirchen wurde noch einmal in Schutt und Asche gelegt; der Magistrat mußte sich 1456 an den Herzog Albrecht III. mit der Bitte um Bestätigung des Siegels und des Marktbriefes wenden, weil diese „ine mit sambt andren briefn und guet in dem Kürchhof zu Newenkirchen in vergangnen Kriegen von den Behaimen verprennt worden“[74]. Bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts scheint es an der Grenze unruhig gewesen zu sein; offensichtlich wollten die bayerischen Herzöge diesem Übelstand dadurch abhelfen, daß sie den ganzen Winkel hinter dem Hohen Bogen 1451 an den böhmischen Ritter Przbick von Clenowa unter dem Vorbehalt der herrschaftlichen Rechte verpfändeten[75]. Obwohl Przbick in seinem Revers bestätigte, daß ihm nur die Nutzungsrechte bis zu seinem Tod zufallen, der Herzog und seine Leute aber freien Zutritt zu den Kirchhöfen und Wehrbauten haben und die eingesetzten Pfleger und Amtsleute vor ihrem Amtsantritt dem bayerischen Herzog den Treueid leisten sollten, versagte er nach dem Tode von Albrecht III. dessen Söhnen Johann und Sigmund die Huldigung. Deshalb wurde nach dem Tode des Przbick der Winkel dem Geschlechte derer von Clenowa wieder entzogen und an Hans von Degenberg verkauft[76].

Die turbulente Zeit des 15. Jahrhunderts blieb den Menschen im Winkel lange in Erinnerung. Noch am Ende des 17. Jahrhunderts war in Neukirchen das „Husausleiten“ in Übung. Dieses Husaus- oder Hossaus-Läuten ist bereits im Mittelalter bekannt und bedeutet ursprünglich das Läuten der Feuerglocke, um die Sperrstunde anzuzeigen[77], in Neukirchen aber wurde es volksetymologisch umgedeutet als Glockenzeichen, das den Abzug der Hussiten kundtut, nach welchem sich die Gläubigen in der Kirche unbesorgt zum Gebet zusammenfinden konnten[78]:

Es ist gleichwollen hierbey nit zevergessen, wasmassen die Hussiten aus Böhaimb in das Bayrlandt heraus und yderzeit, wann sich die Leith in der Kirchen befundten, selbige yberfallen und vill Ybls angestüfftet; dannenhero das christliche Volckh dieser Refier bemiessiget worden, bey der Nacht zwischen 8 und 9 Uhr, umb welliche Zeit selbige von den Hussen sicher gewest, deren Gebet und Andacht zeverrichten, zu welchem alzeit mit ainem Glöckl das Zaichen zum Gebett gegeben worden, dergleichen Glöckl noch heintigen Tag um obernandte Zeit gelitten würdet, so man insgemain das Husausleiten nennet.

Mit den Hussitenkriegen oder der Zeit unmittelbar nachher wird von der Neukirchner Wallfahrtsliteratur auch die Blutlegende in Beziehung gebracht. In der Zerstörung der Ortschaft und Kirche besitzt diese Annahme den zeitgerechten Hinter-

[73] J. Pongratz: Furth im Wald (1959) 42 ff. R. Kolar: Aus Protokollbüchern und Urkunden von Neukirchen. In: Familiengeschichtl. Blätter 41 (1943) H 1, 2. E. Ketterer: Neukirchen bei hl. Blut einst und jetzt I (1925) (mehr nicht erschienen).

[74] Im MA N ist diese Urkunde von 1456 in einer notariellen Abschrift der Freiheitsbriefe aus dem Jahr 1660 erhalten.

[75] HStA M, Kurbaiern 15495.

[76] E. Ketterer: Neukirchen bei hl. Blut einst und jetzt (1925).

[77] A. Schmeller: Bayerisches Wörterbuch I (1939) (unveränderter Nachdruck), 1182.

[78] HStA M, Staatsverwaltung 1058: Antwort aus Neukirchen 1698.

grund. Ich glaube, daß diese Verbindung zu Recht besteht, denn alle archivalischen Nachrichten deuten darauf hin, daß die Verehrung des Neukirchner Gnadenbildes seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in einem dauernden Wachstum begriffen ist (s. Kapitel III). Von Anfang an dürfte dabei die verletzte Holzfigur im Zentrum des Kultes gestanden haben[79]; damit wäre Neukirchen eine der ältesten Gnadenbildwallfahrten in Bayern. Josef Staber[80] glaubt für die Diözese Freising das Bestehen von wallfahrtsbildenden Marienfiguren vor 1500 völlig ausschließen zu können, und Max Heuwieser[81] kann für die Passauer Diözese lediglich Kößlarn und Altötting als bereits im Mittelalter bestehende Marienwallfahrten nachweisen, allerdings müßte auch hier noch geklärt werden, inwieweit wirklich das heutige Gnadenbild kultbildend war und nicht einfach der Gedanke vom heiligen Ort, an dem sich das Eingreifen überirdischer Mächte gezeigt hat[82]. Der frühe Ansatz der Neukirchner Gnadenbildverehrung mag verständlich erscheinen, wenn man bedenkt — unter Voraussetzung der Richtigkeit der Hypothese von der vorhergehenden Hostienverehrung oder Hostienwallfahrt —, daß der Ort, an dem die Marienstatue stand, eben durch das Hostienwunder seine Heiligkeit hinlänglich erwiesen hat. Damit läßt sich die Neukirchner Wallfahrt nicht nur in die Ablösung der mittelalterlichen Christus- durch Marienwallfahrten einordnen, sondern bildet auch einen Beleg für die Entwicklung des Gnadenbildkultes an der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert.

Die geringe Anzahl von Marienwallfahrten im Mittelalter fällt umso mehr auf, wenn man bedenkt, welch einzigartige Stellung der Königin aller Heiligen seit der frühesten Zeit in der Liturgie und in der Volksfrömmigkeit zukam; erklärlich wird dieses Fehlen durch den Mangel an eigentlich geheiligten Gegenständen (Heiligenleib oder Reliquie), auf die sich eine überlokale Verehrung hätte aufbauen können. Erst in dem Augenblick, in dem die Bildverehrung sich so gefestigt hatte, daß Heiligenbilder, an denen sich Zeichen überirdischen Geschehens kundgetan hatten, den Anstoß zu Wallfahrten abgaben, konnte die Marienverehrung auch im Wallfahrtswesen die Stelle einnehmen, die sie in der Volksfrömmigkeit längst besaß[83].

[79] Theoretisch ließe sich auch die Hypothese vertreten, daß die Verehrung zunächst ohne Gnadenbild bestand, daß der Beiname ‚bei hl. Blut' von der alten Christuswallfahrt übertragen wurde auf die verletzte Marienfigur; denn das Erbrechen der Hostie galt ebenso als eine Entehrung wie eine Hieb- oder Stichverletzung bei anderen Christus-Heilig-Blut-Wallfahrten.

[80] J. Staber: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising (1955) 56.

[81] M. Heuwieser: Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau. In: Jahrbuch für Volkskunde, Jg. 2 (1939) 269.

[82] E. Liebl: Studien zum Wallfahrtswesen der Diözese Regensburg (1951). Der sehr frühe Ansatz von Gnadenbildwallfahrten, vor allem solcher mit einer Marienfigur, den Liebl für die Diözese Regensburg bringt, kann außer acht bleiben, da Liebl meist einfach die in den Legenden genannten Zahlen übernimmt. Demgegenüber glaubt J. Staber: Volksfömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising (1955) 56 ff., auf Grund von Darstellungen auf Mirakeltafeln und Holzschnittfolgen, die heutigen Gnadenbilder von Altötting und Maria Zell seien nicht identisch mit den vor 1500 vorhandenen. Staber vertritt vor allem den Gedanken vom „heiligen Ort", der im Mittelalter primär wallfahrtsbildend gewirkt habe.

[83] J. Staber: Volksfömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum

Schematische Darstellung der Legendenmotive, die sich verändert haben.

Neukirchen bei hl. Blut

Beleg	Datierung der Gesch.	Frevler:	Herk.,	Beruf	Gnadenbild Herkunft	vorheriges Geschick
1590	ca. 1390	Böhme				
1611	zw. 1440 und 1451	Böhme	Murdägleher im Künischen		gestiftet von 3 Neukirchnern	
1612	*1400 Hostie* Gb unbek.	Böhme			steht in Kapelle	
1640	ca. 1415	*Hussit*			steht in Kapelle	
1668	ca. 1468	Hussit			steht in Kapelle	
1671	*Gb 1450*	Hussit			steht in Kapelle	
1712	an einem Fr.	Hussit			steht in Kapelle	
1753	1400/1450	Hussit	*Wottawa*			
1854	1400/1450	Hussit	Walowa	*Dorfrichter*	steht in Kapelle	
1890	1400/1450	Hussit	Wottawa	Dorfrichter	Pfarrkirche in Loučim	bereits vorher Gnadenb.
1928	1400/1450	Hussit	Klattau	Dorfrichter	ausgeackert unter Hostienstock	
1945 ff.	1400/1450	Hussit	Wottawa *Wagnerhof 7*		Loučim	bereits vorher Gnadenb.

Loučim

1772	Hussitenkriege	*Hussit*			*Loučim,* Frau versteckt Gb bei Quelle	Hussiten werfen Gb aus Kirche
1912	Sa vor Martini Flüchtung	Otibor Krčma	Klattau		*Susanne Halada rettet Gb in* hohle Linde	*Gb in Loučim seit Jahrh.*

Diejenigen Züge der Legende, die von einem Zeitpunkt an fest blieben, sind *kursiv: 1450* verletzte ein *Hussit,* nämlich der *Dorfrichter* von *Wottawa* aus dem *Wagnerhof Nr. 7 die* Marienstatue, die von *Susanna Halada* aus der *Pfarrkirche von Loučim* in die *Kapelle mit der Wunderhostie* gerettet worden war, nachdem man sie vorher jahrhundertelang in *Loučim als Gnadenbild verehrt hatte.*

II. Heilbrunn auf dem Felde

(spätere St. Anna-Kapelle)

Die Neukirchner Hauptlegende um das Gnadenbild wurde zu Beginn des 17. Jahrhunderts bereichert durch die Entdeckung einer wunderbaren Quelle.

Freising (1955) 54 ff. H. Dünninger: Processio peregrinationis (1961/2) 50 ff. T. Gebhard: Die Marianischen Gnadenbilder in Bayern. — In: Festschrift für G. Gugitz (1954) 95 ff.

Über diese Vorgänge haben wir einen genauen zeitgenössischen Bericht aus der Hand des Neukirchner Marktschreibers Martin Huetter vom Jahr 1611[84]:

Barbara Schillerin von Schönse auß der Churftl. Pfaltz gebürttig, alß weillandt Hannsen Logkhners von Pergreichenstain in Böham hinderlassne Wittiba, die ist im monath Augusto Anno 1602 verwichen an Hendt und füessen erkhrumpt, allerho nach Newkhürchen zu dem würdigen Gotzhauß H. Blueth khommen, von deme sie zuvor der Gnaden und Wunderzaichen, die da geschehen, vill gehört. Deroweegen mit guetter Hoffnung, auch dero Gesundtheit, die sie im Khönigreich Hungern durch Schragkhe [Erschrecken] verlohren, da widerumb zu bekhommen unnd gesundt zu werden. Hürrüber hat sie ihr andächtig Gebett außgossen unnd alß dieselb nun etlich Täg bey dem Gottzhauß umbkhrochen, ist ihr uff dem Freidthoff ainsmahls ain Schlaff zuegangen, dahero sie sich nidergelegt unnd auff ainem Grab mit dem Haubt geruehet, damals ist ihr im Schlaff fürkhommen, alß ob etwer mit ihr redet oder spreche. ‚Du solt uf den negsten Agkher, der hinter dem Gottzhauß hinauff gehen Perg glangt, hinauffkhriechen, aldort würst du ain Brunnquell fünden, mit deme Wasser thue dich was waschen, so würst du geradt unnd gesundt werden.'

So geschieht es auch, Barbara findet die Quelle, erweitert sie mit den Händen, wäscht ihre lahmen Glieder, fastet 40 Tage bei Wasser von der neuen Quelle und Brot und wird schließlich am vierzigsten Tag, als sie beim Beten in der Gnadenkirche etwas eingenickt war, völlig geheilt. Sie verdingt sich bei einem Müller in Neukirchen, bleibt mehrere Jahre im Ort und bekommt nochmals eine Vision, in der ihr das Singen eines „Lutterischen Psalmen" in der Kirche (nämlich: „Ain veste Burg ist unser Gott") verboten wird. Als sie nach neun Jahren den Markt verlassen will,

ist ihr fürkhommen, sie soll nit von dannen weichen, sonder das flüßl und Bründl, darbey sie gesundt worden, suechen unnd biß an die Gürtl thüeff graben, so werde sie mehr Wasser finden, unnd obwollen sie schon zue Stächesriedt gewest, in willen deren Schwester zue Mutterstorff in Böham haimbzusuechen, so hab ihr doch die grosse affection gar khaine ruhe mehr lassen, dann sie hat gedeicht, als ob etwer mit ihr rede und sprech: ‚So du den Brunnen nit würst graben, so würden dich dein Walfahrt nit helffen, sonder wider gestrafft werden.'

Deroweege hat sie sich widerumben zurückh zue dem H. Blueth gewendet unnd den Maurern, die alda gearbeitet [bei der Erweiterung der Kirche] deren affection anzaigt, welliche ihr uf bitten ain Schauffel unnd mehr nottdorfft glichen haben, also hat sie Erichtag den 14. Junij diß 1611. Jars zuegraben angefangen und drey Tag graben, biß daß sie uff ainen Felsen khommen unnd hat erstlich 7 khlaine Flüßlein funden, die 4 haben sich balt verlohren, aber die drey noch bißhero verbliben.

Dieser noch im Jahr 1611 abgefaßte Bericht Huetters wurde nicht gedruckt, die Vorgänge konnten also in der mündlichen Überlieferung umgestaltet werden, freilich nicht lange, weil Roman Sigl die Entdeckung des Heilbrunnens 1640 in sein Buch aufnimmt. In den wenigen Jahren zwischen 1611 und 1640 erhielt die Legende einige geringfügige, aber doch sehr bezeichnete Veränderungen: Die Heimat der „Brunnen-Bärbl" — der Nachname gerät in Vergessenheit — wird

[84] OAR I. 740/3 g, 1: M. Huetter: Ursprung deß Wunderbrunnens bey dem H. Blueth zue Newkhürchen 1611 (handschriftlich 1611).

nicht in den entfernten Orten Schönsee, bzw. Bergreichenstein oder Muttersdorf, sondern in Bischofteinitz oder Ronsperg gesucht, böhmischen Märkten, aus denen damals viele Wallfahrer nach Neukirchen zogen; den Zeitpunkt der Entdeckung des Brunnens verlegt man von August 1602, bzw. 14. Juni 1611 auf das Jahr 1610, in welchem die Erweiterungsarbeiten an der Wallfahrtskirche begannen. Aus der Witwe wird ein lediges junges Mädchen; die Traumweisung empfängt es nicht mehr beim Schlafen auf einem Grab im Friedhof, sondern beim Gebet vor dem Gnadenbild[85].

Am auffallendsten hieran ist die Verknüpfung der Geschichte des neuen Brunnens mit der bereits bestehenden Wallfahrt; die Brunnen-Bärbl kommt aus einer Ortschaft, die das Neukirchner Gnadenbild schon lange verehrt, die Traumweisung wird zusammengezogen mit dem Baubeginn der Erweiterung der Gnadenkirche, und sie geht vom Gnadenbild selber aus. Das ursprünglich selbständige Mirakel, das von sich aus einen Konkurs hätte herbeiführen können, wird also ganz auf die bestehende Wallfahrt bezogen und erscheint als ein Teil von ihr. In der Folgezeit ordnet sich dann auch die Verehrung des Wassers von dem „Prunnen oberhalb der Khürchen aufm Veldt" (GN 1682) vollständig in diesen Kult ein. Die Volksüberlieferung geht hier entsprechend wie bei der Hostienlegende vor; die im Kult lebende Form erweist sich als dominant, läßt die Züge der anderen Legende zurücktreten, die in keiner Verbindung zu ihr stehen, und setzt andere an ihre Stelle.

Die Brunnen-Legende wird in der Form, in der sie von Roman Sigl wiedergegeben wird, von allen späteren Quellen übernommen, auch mit dem neuen Zusatz Sigls, daß das Wasser ausgeblieben sei, als die Brunnen-Bärbl angefangen habe, es gegen Entgelt an die Wallfahrer abzugeben; erst nach einem scharfen Verbot des Pfarrers seien die Gnadenquellen wieder reichlich geflossen.

Für die Neukirchner Wallfahrt bedeutet die Entdeckung des Gnadenbrunnens eine große Belebung, nicht nur deshalb, weil der Quellkult am Beginn der Neuzeit sich allenthalben durchsetzte[86], sondern auch weil in Neukirchen um 1610 der andere (später) wundertätige Brunnen, in den das Gnadenbild gestürzt worden war, vergessen war und erst nach dem Dreißigjährigen Krieg wieder gefunden wurde (s. Kapitel IV). Die Marienwallfahrt wurde auf diese Weise gleichsam erst vollständig.

Die außerordentlich Wirkung auf die Wallfahrt läßt sich an den von Martin Huetter aufgezeichneten Mirakeln in der Zeit vom 13. Juli bis zum 28. September 1611 ablesen. In kürzester Zeit strömen nicht nur aus der unmittelbaren Umgebung die Gläubigen zu dem neuen, wundertätigen Brunnen, nehmen das Wasser mit nach Hause und heilen damit kranke Familienangehörige und besonders häufig Nachbarn, die Kunde von der Gnadenquelle erreicht bereits im August 1611 Anna Kohl und Hans Scheich in Regensburg und anfangs September sogar Georg Mendt aus Nereth in Franken, der sich in Nürnberg von seinen gichtartigen Lähmungen kurieren lassen wollte.

Mit den Traumweisungen von 1602/1611 beginnt der Quellkult der Neuzeit in Neukirchen und entwickelt in den folgenden Jahrhunderten eine mächtige Anziehungskraft. Bald wird über dem Brunnen eine Kapelle erbaut[87], die 1689

[85] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

[86] J. Staber: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising (1955). J. Dünninger: Volkswelt und geschichtliche Welt (1937).

[87] Abgebildet bei F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671).

der reiche Neukirchner Bürgermeister Georg Altmann abreißen, völlig neu errichten und der hl. Annna weihen läßt[88].

Besonders gern wurde das Wasser auf Grund von konkretistischen Vorstellungen zur Heilung der Augen benützt. Im 19. Jahrhundert war auf der österreichischen Seite des Böhmerwaldes ein Segensspruch bei Augenverletzungen verbreitet, der die wichtigsten Mariengnadenstätten des Bayerischen Waldes zusammenfaßt und wohl von deren Quellkult ausgeht[89]:

Liebe Frau von houa Bogn
Is mar äbbas i's Ogn g'flogn,
Liebe Frou von Possâ,
Doumas wiedâ ossa,
Liebe Frô von halän Bluat,
Machma d' Ogn wieda guat.

III. Die Entwicklung der Neukirchner Wallfahrt vom 15. bis 20. Jahrhundert

Die Anfänge:

Wenn man vom Markt Neukirchen zur heutigen Pfarrkirche hinausgeht und dabei die Hauptstraße verläßt und in die Kastanienallee einbiegt, die zum Kloster und zum östlichen Kirchenportal führt, findet man im Steinpflaster vor dem Friedhof eine geschliffene Kalkplatte, in welche die Jahreszahl 1450 eingemeißelt ist; früher befand sich diese Tafel im Bodenbelag der Kirche, wurde aber bei der letzten Restauration an den jetzigen Ort versetzt[90]. Der genannte Stein, so erzählen die Neukirchner, halte den Beginn der Wallfahrt zur blutenden Marienfigur fest. Tatsächlich orientieren sich auch alle Jubiläumsberechnungen an der von Fortunat Hueber erstmals genannten Jahreszahl 1450, deren Geschichtlichkeit heute nicht mehr nachgewiesen werden kann[91]. Doch möchte ich aus den genannten Gründen (S. 56 ff.) festhalten an dem Beginn einer lokalen Verehrung der Muttergottesstatue in der Zeit der Hussitenkriege oder unmittelbar nachher.

Eine Kirche gab es in dem Ort schon vor dem 15. Jahrhundert; sie war dem hl. Nikolaus geweiht, wurde während der Hussitenkriege besetzt, niedergebrannt und anschließend wieder aufgebaut. 1425 wird ein „Kapelan zu Newnkirchen“[92] erwähnt, 1496 bestellt der Dekan von Cham einen Frühmesser in „Newkirchen ante nemub behemitale“[93]. Dabei ist Neukirchen, auch während des ganzen 16. Jahrhunderts, keine eigene Pfarrei, sondern untersteht dem etwa sechs Kilometer entfernten Eschlkam. Dessen Pfarrer Johannes Herel berichtet 1508 dem bischöflichen Visitator[94]:

dixit ... habere unam ecclesiam filialem videlicet Neunkirchen vor dem Bald et ibi unam sepulturam, habet edificia ruinosa.

[88] HStA M, Staatsverwaltung 1058.

[89] Zit. nach J. Rank: Volksleben der Deutschen im Böhmerwald. — In: Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild (1894) 1. Abt.

[90] Frdl. Mitt. von Msgr. J. Krottenthaler, Neukirchen b. hl. Bl.

[91] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 120 f.

[92] StA La, Rep. 18, F 864, Nr. 2519 a: Rentmeister-Rechnungen von 1421 ff.

[93] OAR Präsentationsurkunden von Neukirchen b. hl. Bl. (1496).

[94] OAR Visitationsprotokoll von 1508, S. 21.

Dies alles wird ausgesagt von der Nikolauskirche im Schloß, die Kapelle zum hl. Blut scheint noch so unbedeutend gewesen zu sein, daß man sie gar nicht erwähnt. So verfährt auch der Pfleger Hans Walzo von Hauzendorf, der 1524 wegen der vordringenden Reformation einen Zustandsbericht über die Pfarrei an die herzogliche Regierung schicken muß; darin nennt er Neukirchen[95]

ain filial und gen Eschlcham mit der Pfarr gehörig, hab ainen Zuepriester hier.

Erst ab 1559 erscheint die Kapelle „zum hailigen Pluet" in den Visitationsprotokollen[96], übertrifft nun schnell die alte Nikolauskirche an Bedeutung und gibt der ganzen Ortschaft ihren Namen: Aus ‚Neukirchen vor dem Wald' wird seit der Mitte des 16. Jahrhunderts immer häufiger ‚Neukirchen bei hl. Blut'[97].

Die neue Kapelle zum heiligen Blut kann bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nachgewiesen werden. Wening (1726)[98] läßt

anno 1520 Seine Durchl. Hertzog Ludwig in Bayrn (deren Bildnuß knyend vor einem Maria-Bild auff Glaß geschmöltzt in dem Chorfenster biß heutigen Tag zu sehen) die Capellen zu einer Kirch erheben.

Dabei stützt sich Wening auf die Unterlagen, die 1698 der Magistrat von Neukirchen an die Hofkammer geschickt hatte; vermutlich liegt hier eine Verwechslung mit Maximilian I. vor, der sich später um die Wallfahrtskirche sehr verdient gemacht hat. Gegen den Kirchenbau eines bayerischen Herzogs im Jahr 1520 spricht nämlich das Schweigen aller früheren Quellen, vor allem des Zustandsberichtes von 1524 und des Visitationsprotokolles von 1526. Dennoch muß die Kapelle zu dieser Zeit bereits bestanden haben, denn 1525 verkauft der Abt Otto Remigius von Reichenbach die Gerechtsame seines Klosters[99]

auff der öden dorfstatt tangesriedt genant, gelegen zwischen Furth und Neunkirchen im Wald ... dem würdigen gotzhaus zum heiligen blut gnant bey Neukirchen vorm Walde.

Bereits fünf Jahre später verkauft der Magistrat von Neukirchen

die zwo ödlent und dorfstett Klopflesried und Tenglesried, gelegen zwischen Furth und Clainaigen, den erbarn und weissen Burgern und gantzen gemein der Stadt Furth und allen ihren nachkommen um ain Summa guetter richtiger Landtwehrung ... Und dieweil sonderlich das dörffl oder ödlendt Klöpflesried etwan lange Zeit zu unserm Gotzhauß dem heylig Blueth zuegehörig gewesen ist ..., [verzichtet man besonders nachdrücklich auf alle gehabten Rechte].

Mit diesen Urkunden wird uns erstmals die Existenz einer Kapelle oder eines Gotteshauses zum hl. Blut in Neukirchen greifbar; eine Fundation mit Grundbesitz beginnt sich abzuzeichnen, namentlich die Höfe in Klöpflesried scheinen schon längere Zeit dem Gotteshaus zu unterstehen. Dieses dürfte damit am Anfang des 16. Jahrhunderts über das Stadium einer Feldkapelle bereits hinausgewachsen sein, eine lokale Verehrung mußte schon seit einiger Zeit bestehen; darüber hin-

[95] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Zustandsbericht über die Pfarreien und geistl. Stiftungen zur Zeit der Reformation, vor allem in den besonders betroffenen Landgerichten des Rentamtes Straubing.

[96] OAR Visitationsprotokoll von 1559, S. 549—552.

[97] Der früheste mir bekannte Beleg findet sich: HStA M, Hochstift Regensburg, Lit. 113: Verzeichnis der Pfarreien und Benefizien um 1550.

[98] M. Wening: Historico-Topographica Descriptio (1726) 4. Theil, f. 50.

[99] Die folgenden Urkunden sind abgedruckt bei A. Müller: Beiträge zur Geschichte und Topographie der alten Grenzstadt Furth i. Wald. — In: Verhandlungen des hist. Vereins von Oberpfalz und Regensburg (1846) 100—184.

aus wird in den nächsten Jahren das Herbeiströmen von Wallfahrern aus größerer Entfernung greifbar.

1533 wird der Frühmesser in Neukirchen Friedrich Dobner vom Regensburger Generalvikar Bartholomäus Murlach angewiesen, „omnes proventus ad ecclesiam filialem neukirchen pertinentes" in einem Register niederzuschreiben[100]. Nikolaus- und hl.-Blut-Kirche werden darin nicht geschieden. Dobner verzeichnet sämtliche Stolgebühren, den Zehnten an Hühnern, Hähnen, Kücken, Flachs, Käse, die Ostereier und seinen Anteil an den Opfergeldern und vom Verkauf des Tropfwachses; dabei fallen besonders zwei Einträge aus dem üblichen Rahmen:

Item 3ia [parte] penthecostes memoriam percepi de Retz et munchen 17 dn ...
Item percepi memoriam de preckenpach et Krayling 12 dn.

Es sind dies die einzigen Ortschaften, die in dem Verzeichnis erscheinen: Rötz und Waldmünchen, Prackenbach (bei Viechtach) und Krailing (zwischen Viechtach und Kötzting); sie schicken alle im 17. Jahrhundert nachweislichen Wallfahrten nach Neukirchen, aus Waldmünchen kommt gegenwärtig noch jährlich ein Zug von Fußwallfahrern. Schon aus diesem Grund scheint es möglich, daß es sich um irgendwelche Wallfahrtsabgaben der betreffenden Orte gehandelt hat. Schwierig bleibt die Übersetzung von „memoria"; dieses Wort kann die verschiedensten Bedeutungen tragen, die aber alle in unserem Zusammenhang keinen rechten Sinn ergeben wollen. Anscheinend wurde von dem Frühmesser ein ihm geläufiger Begriff, dessen Bedeutung sich heute verändert hat, mit „memoria" wiedergegeben. Eine Lösung bringen die Kirchenrechnungen von Deggendorf[101], dort werden unter den Wallfahrtsausgaben für Neukirchen im 16. Jahrhundert regelmäßig 20 dn für „ambt und gedechtnuß" an den Neukirchner Pfarrer verrechnet; bleibt damit nach wie vor die Bedeutung von „gedechtnuß" = „memoria" dunkel, so wird doch jedenfalls klar, daß es sich dabei um ein Präsent der Wallfahrer an den Neukirchner Pfarrer gehandelt hat. Um 1530 scheint also die Verehrung des blutenden Gnadenbildes bereits weit über Neukirchen hinausgedrungen zu sein und Dörfer und Städte in fünfzig Kilometer Entfernung ergriffen zu haben; allerdings genügt immer noch ein einziger Priester, die Wallfahrt zu betreuen[102].

Zu Rötz, Waldmünchen, Prackenbach und Krailing als den Orten, deren Wallfahrt nach Neukirchen bereits für die Zeit vor 1550 archivalisch belegt werden kann, tritt auch Deggendorf; die älteste erhaltene Kirchenrechnung von 1544[103] vermerkt unter den Ausgaben:

Item alls man dem allten geprauch nach mit dem Creuz geen Neunkirchen hat geen sollen, aber ungewitter halb derselben zeit nimant geen wellen, nichts wenigers ainen poten mit wachs zu der kertzen hin geschigkht, auch ain ambt zu Neunkirchen singen lassen, uber solliches alles gangen iv lb 1 ß dn iij.

[100] OAR I. 740/1: Brief des Fredericus Dobner an den Generalvikar Bartholomäus Murlach in Regensburg, Neukirchen, 12. 2. 1533; beiliegend findet sich das erwähnte Register über das Einkommen des Priesters in Neukirchen.

[101] Stadtarchiv Deggendorf: Kirchenrechnungen von u. l. Frauen Pfarrkirchen von 1550, 1569, 1570 und 1601 (im folgenden zitiert als G DEG).

[102] HStA M, Gerichts-Literalien, Kötzting, Nr. 15: Verzeichnis der Einnahmen des dritten Pfennigs bei der letzten Landsteuer von 1536: „Capellanus Kechin zu Nainkirchen gibt iiij dn." ebendort: Anlagen zur Landsteuer des Kastenamts 1538 (Ger.-Lit., Kötzting, Nr. 1): „Pfarrers von Neinkirchen Kechin steurt xij dn."

[103] Stadtarchiv Deggendorf.

Man wird den Aussagewert der Wendung „dem allten geprauch nach" nicht allzu hoch bemessen dürfen, doch scheint die Deggendorfer Wallfahrt nach Neukirchen zumindest in den Anfang des 16. Jahrhunderts zurückzureichen; die Opferung einer großen Wachskerze läßt sich gleichmäßig bis in unsere Gegenwart hinein verfolgen. Besonders fällt ein Merkmal der Deggendorfer Wallfahrt des 16. Jahrhunderts auf, vielleicht charakterisiert es die Wallfahrt dieser Zeit allgemein: Man hat sich leicht entschlossen, nur einen Vertreter für die ganze Gemeinde zu schicken; in Deggendorf sind fünf Kirchenrechnungen aus dem 16. Jahrhundert erhalten, in vieren der betreffenden Jahre (1544, 1550, 1569, 1570) wird lediglich ein Bote abgesandt, der dem Pfarrer in Neukirchen die Gebühr für „ambt und gedechtnuß" bringt, eine Kerze machen läßt und den Neukirchner Mesner dafür bezahlt, diese Kerze das ganze Jahr hindurch anzuzünden. Für 1584 bleibt unklar, ob lediglich der Stadtbote oder eine ganze Prozession nach Neukirchen zog. Dabei wird nur 1544 als Grund das schlechte Wetter angegeben, sonst heißt es, es sei „nit volgkh vorhanden gewest" (so G DEG 1550). Inwieweit hier an einen Einfluß der Reformation, ihre Kritik an der Werkheiligkeit und besonders am Wallfahrtswesen zu denken ist, oder inwieweit sich hier Aussagen über die Entwicklung der vom einzelnen Gläubigen getragenen mittelalterlichen Fernwallfahrt zur Gruppen- oder Gemeinschaftswallfahrt der Barockzeit machen lassen, kann auf Grund dieses einzelnen Falles nicht entschieden werden.

Reformation und Gegenreformation:

Die Neukirchner Wallfahrt muß in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine relativ große Lebenskraft besessen haben. Das zeigt sich schon daran, daß sie während der Reformationszeit nicht zum Erliegen kam wie viele andere mittelalterliche Wallfahrten; dabei lag das bayerische Gebiet um Neukirchen eingekeilt zwischen der Oberpfalz und Böhmen, welche sich der Reformation anschlossen oder mit ihr sympathisierten. Sogar in die unmittelbare Nachbarschaft konnte die neue Lehre eindringen: Als 1559 die bischöflichen Visitatoren in Eschlkam eintrafen, hatten sie manches zu beanstanden[104]:

Pfarrer Herr Hans Has, so ein bigamus, ist nit lang darvor, ee die ocular Inspectoren daselbsthin khommen, mit sambt seiner Köchin haimblich hinweckh zogen. Es seind auch die Kirchpröbst derselben Pfarr, ob die verehrt oder nit, bey den actis nit befunden worden. [Nur ein einziges] weiß Messgewandt, zwen Khelch und ain guetes Altartuech" [waren vorhanden]. Kirch und der Thurn nottwendig zuverwerffen. Das Mesnerhaus paufellig.

Dagegen bot die Filiale Neukirchen, die weiterhin Eschlkam unterstellt blieb, ein bei weitem besseres Bild; sie besitzt sechs Meßgewänder und fünf Kelche. „Die Kirchen ist nit paufellig." Der Kaplan verfügt über das beachtliche „Einkommen jerlich bestendig von baiden Kirchen Neukirchen und zum hailigen Pluet 133 fl". Offensichtlich hatte auf Grund seiner Wallfahrt die Filiale ihrer Pfarrkirche bereits den Rang abgelaufen, woran auch die Reformation und ihre Wallfahrtsfeindlichkeit nichts änderten.

In den folgenden Jahren wird nun gerade auch von staatlicher Seite die Abwehr der protestantischen Lehren und die Erhaltung des katholischen religiösen Lebens kräftig gefördert. Seit 1564 erscheint in den Bestellungsurkunden der

[104] OAR Visitationsprotokoll von 1559, S. 549. (erhalten in einer Abschrift des 17. oder 18. Jhs.).

Pfleger von Neukirchen und Eschlkam[105] der Vermerk, sie sollten die Einhaltung der alten katholischen Lehre und die Lebensführung der Pfarrer genau beobachten, auch allen Prädikanten und Winkelpredigern das Handwerk legen. Getragen von der staatlichen Unterstützung und der belebenden Wirkung der Gegenreformation entwickelt sich die Neukirchner Wallfahrt immer mehr. Das Gotteshaus bringt es zu gewissem Wohlstand: Gegen Ende des Jahrhunderts sind ihm sechs ganze und zwei halbe Höfe der Umgebung mit ihren Stift- und Grundgülten zinsbar[106]. Die Wallfahrer bringen immer mehr wertvolle Gaben. Als 1591 wieder ein Visitator[107] nach Neukirchen kommt, findet er in dem Vorraum der Kirche

in ainer grossen Truchen iber die 150, laut aines Inventarij, gar schöne Altar Tüecher, Schlair und anderes, so die peregrini zum hl. Bluet gebracht haben, welche, weillen sie vor Lenge der Zeit angefangen zuverfaulen, hab ich bevolchen, solche anderen nottdurfftigen Gottshäuseren umb ein zimbliches zuverkauffen, wie dan ich an Orthen kommen und dergleichen Mängl fürderlich dahin gewiesen hab.

Das Gnadenbild ist mit zwei Kleidern bedeckt, „darunter ainer gar köstlich und von guettem Goldt, welchen die Frau von Degenberg geben", doch die Figur selber weist verschiedene Schäden auf: Die Farbe ist teilweise abgeblättert, und der rechte Arm des Jesukindleins ist abgebrochen, darum befiehlt der Visitator dem Pfarrer, dem Pfleger und den Kirchpröpsten:

das Bildt mit guettem Goldt yberziehen und planiern zlassen, doch dass es sommers Zeiten und allein derorthen und nirgent anders geschehe, das sie dan zuthun gar gern entbothen. Weillen aber etewenn fürnemmens hirin zubedenckhen, seitmal zu gewissen Zeiten des Jars vil 100 peregrini, so deglich ex bohemia dahin khommen, auch miracula und Zaichen geschechen, hab ich mit Verneuerung des Mariae Pildts und anderen biss auff weiteren Bescheid verwarrten haissen pp.

Die Kirche selber, „ain gar schön wolgezierte Capeln" befindet sich in bestem Zustand, ihrer wachsenden Bedeutung entsprechend erhält sie nun einen Glockenturm, der 1590 gerade „ainen Gaden" hoch war und „successive continuiert und erhöht werden" soll[108].

Die Wallfahrt zeichnet sich nun deutlicher ab: Nachdem sich auch in der Österreichischen Monarchie die Gegenreformation durchzusetzen beginnt, finden sich immer mehr böhmische Gläubige in Neukirchen ein; deren Andrang ist so groß, daß man es für untunlich hält, das Gnadenbild auch nur für kurze Zeit

[105] HStA M, Gerichts-Urkunden, Neukirchen-Eschlkam, F 3, Nr. 3, 13—20: Bestallungs-Revers von 1564, 1571, 1576. Hierzu auch: M. Doeberl: Entwicklungsgeschichte Bayerns I (1916).

[106] HStA M, Gerichts-Lit., Kötzting, Nr. 1, S. 176—187: Verzeichnis der Güter im Kastenamt Kötzting von 1598, die mit Scharwerk, Steuer, Dienstschmalz zum Gericht Kötzting gehören, mit Stift- und Grundgült aber U. L. F. Gottshaus gehen Neukirchen.

[107] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 981.

[108] Vermutlich handelt es sich dabei um den gleichen Turm, der auf einigen Aquarellen im Kl Archiv der Franziskaner aus der Zeit zwischen 1660 und 1690 zu sehen ist (Skizze im Anhang); er gliedert sich in fünf Geschoße und trägt eine glatte vier- oder sechsseitige Spitze, die schlank in die Höhe gezogen ist. Der Turm zeigt insgesamt die klare Gliederung der Renaissancezeit; er wurde 1690 ff. abgebrochen und an einer anderen Stelle (S-Portal) der heutige barocke mit der mächtigen Zwiebel errichtet.

zu einer Renovierung zu entfernen. Die Wallfahrer bringen Schleier für die Marienstatue und Altartücher, von ihren Opfergeldern können Paramenten und sechs vergoldete Kelche angeschafft, ein Glockenturm kann errichtet werden. Auch adelige Familien (Frau von Degenberg z. B.) nehmen ihre Zuflucht nach Neukirchen.

Unter diesen Umständen erscheint die Unterstellung unter die Pfarrei Eschlkam nicht mehr zweckmäßig; der Magistrat von Neukirchen bittet darum 1605 den Generalvikar in Regensburg um die Errichtung einer eigenen Pfarrei, als Grund wird die Stärke der Wallfahrt genannt[109]:

weillen aber bey bedencklichen Jaren die Wallfahrt beym H. Pluet und unser l. Frawen Capelln mit schönen Miraculis nit ab-, sondern Gott und seiner glorwürdigen, werthen Muetter seye Hochlob, Ehr und Dankh gesagt, noch täglich gemehret, durch hoche Potentaten, hoch und wollgelehrte Priesteren unnd christliche Völckher visitiert, welliche sich auch/:unnd sonderlich die Böhamen, so von Prag, Bilsen, Bischofendeinitz und anderen cathöllischen Ortten als Wallfahrter herkhommen:/dass an disem Orth und Pfarr nit ainen qualificiert und gelehrten Priester haben sol, sich darob was entsetzt [haben, bittet man um die Abstellung dieses Übels].

Tatsächlich verfügt der Generalvikar 1606 die Erhebung zu einer selbständigen Pfarrei[110]

in Ansechung, dass diß Gottshauß in ainem ansechentlichen Margkht erpaudt unnd dasselbe mit grosser Andacht in der Nähe unnd von weittem durch hoch- und niedere Standtspersohnen unnd vill starckhe Wallfahrten im Jar vilmalß her ersucht und als ain heiliger Orth beriembt worden.

Pfarrkirche wurde — vorläufig wenigstens — die St. Nikolauskirche im Markt, die Kapelle zum hl. Blut war vermutlich nicht groß genug.

Das änderte sich aber schon in den nächsten Jahren: Herzog Maximilian von Bayern, der die Machtmittel des Staates bewußt in den Dienst der Gegenreformation stellte und die katholische Lehre auch in den außerbayerischen Gebieten stärken wollte, sorgte nun für die Neukirchner Wallfahrt; bei der großen Anzahl von böhmischen Wallfahrern mochte der Gedanke, auf diese Weise von dem Grenzort aus auf das Nachbarland (Böhmen und die Oberpfalz) Einfluß zu nehmen, auf der Hand liegen. Bereits 1601 hatte Maximilian den Hofoberrichter Lerchenfelder angewiesen[111],

bey ietzig newer Commissions Verrichtung mit vleiß [wahrzunehmen], was das Gottshaus zum heyligen bluet zwischen Furth und Eschlcham in unserm Land ligent, an Ornäten und anderen bedürfftig, und mit wem demselben Khirchel am besten gedient seyn mecht.

[109] OAR I./1: Bürgermeister und Rat von Neukirchen an den Generalvikar in Regensburg, 1605: Der Brief findet sich unter den Präsentationsurkunden für Neukirchen.

[110] OAR I./1, ebd.: Konzept des Generalvikars an den Magistrat von Neukirchen, Regensburg, den 9. 6. 1606.
Der Kalender für kath. Christen auf das Jahr 1854 (1854) 79 läßt Neukirchen bereits vor 1432 selbständige Pfarrei werden, was vermutlich auf eine Verwechslung mit Martins- oder Michelsneukirchen in der Diözesanmatrikel zurückzuführen ist. Auch der Ansatz von E. Ketterer (Aufzeichnungen im KlA N; Zeitungsberichte) für die Zeit zwischen 1550 und 1578 ist falsch; er setzt irrtümlich ‚plebanus' (= Leutpriester) mit ‚parochus' identisch; letzteres frdl. Mitt. von Dr. P. Mai, Regensburg.

[111] StA Obb, GR, F 513, Nr. 66 b: Maximilian an den Hofoberrichter Lerchenfelder, München, 23. 10. 1601.

In den nächsten Jahren zeigte sich, daß dieses „Khirchel" die Menge der Wallfahrer nicht mehr fassen konnte; deshalb wurde es 1610 stark erweitert. Maximilian scheint sowohl bei der Planung und Ausführung der Arbeiten, als auch durch finanzielle Unterstützung tätigen Einfluß genommen zu haben[112]; in einem Brief an den Regensburger Bischof nennt er seine Gründe[113]:

wasmassen bey der Khirchen zu u. l. Fraw, sunsten zum heiligen Bluet genandt, negst unseres Margkhts Neükhürchen ... nun vor Alters und unfürdencklichen Jaren hero jerlich ain grosse Wahl: oder Khürchfahrt, nicht allein von unseren Landtsunderthonen, sondern auch von der Chur: und Jung Pfälzischen, auch den Behaimischen gehalten wurde, welche peregrination und Wahlfahrt, wie es die Erfahrung bezeugt ye länger ye mehr zuenemmen thuet, dannenhero wür verursacht haben, solche Khürchen erweitern unnd also zuezieren zlassen, sonsten auch die Anstellung zuethuen, daß die Khirchfarther alda desto geraumbter underkhommen und ihr Andacht verrichten khönnen.

Außerdem setzt sich der Herzog dafür ein, daß in dem neu errichteten Tabernakel auch das Allerheiligste aufbewahrt werde, und fragt an, ob nicht die von Martin Huetter gesammelten Mirakel „zue Vermehrung der Ehren Gottes, auch der Pilgrammen Andacht in offentlichen Truckh zuegeben seyn möchten". Der Bischof lehnt zwar die dauernde Aufbewahrung des Sanctissimums in der Wallfahrtskirche ab, da diese etwas außerhalb des Marktes liege und wegen der Nähe der „kötzerischen" Grenze eine Verunehrung zu befürchten sei, es sei denn, man stifte ein beneficium, so daß ein Priester oder wenigstens der Mesner dauernd bei der Kirche wohnen bleibe, doch hat er nichts dagegen, daß man in den vornehmsten Wallfahrtszeiten das Hochheilige Gut in der neuen Kirche aussetzt[114]. Unmittelbar darauf scheint dann doch die neue Kirche auch Pfarrkirche geworden zu sein, da in der Nikolauskirche nicht einmal mehr die Pfarrkinder Platz fanden[115].

[112] Maximilian beauftragte den Pfleger von Kötzting, Rosenhammer, mit der Bauaufsicht; auch soll der Herzog nicht nur die Kosten für den Erweiterungsbau, sondern auch für den Hochaltar und dessen Altarblatt übernommen haben (nach E. Ketterers Aufzeichnungen im KlA N, der sich dabei auf eine Mitt. von Dr. Karl Feuchtmeyr am Residenzmuseum in München stützt). In einem Salbuch des PfA N von 1691 taucht erstmals die Nachricht auf, am Fronleichnamstag 1609 sei in der Mittagszeit der Turm der Nikolauskirche eingestürzt und habe deren Langhaus unter sich begraben. Daraufhin habe man die Steine zum Erweiterungsbau der Kirche zum hl. Blut verwendet und dort die Pfarrei und die Sepultur errichtet. So übernehmen es fast alle späteren Darstellungen; ich halte diese Nachricht für eine Lokalsage: R. Sigl und F. Hueber, die zeitlich viel näher liegen, bringen davon nichts. Außerdem lag der Friedhof bereits 1590 bei der Kapelle zum hl. Blut (OAR Visitationsprotokoll von 1590); ferner läßt sich mindestens bis 1611 die Nikolauskapelle als Pfarrkirche nachweisen, und Maximilian I. mußte sich noch 1611 beim Bf von Regensburg dafür einsetzen, daß wenigstens während der Hauptwallfahrtszeit das Allerheiligste von der Nikolauskirche in die neu erbaute Kirche zum hl. Blut gebracht werden durfte (s. Anm. 113).

[113] OAR I. 740/3 d: Maximilian I. an den Bf von Regensburg, München 26. 6. 1611.

[114] StA Obb, GR, F 513, Nr. 66 b: Bf Wolfgang von Regensburg an Maximilian, 26. 7. 1611.

[115] StA Obb, GR, F 513, Nr. 66 b: Die Nachricht stammt aus einem Brief von Hg Maximilian an den Priester Johannes Baslidio, SJ, vom 17. 9. 1611. (An ihn wendet sich der Hg u. a. wegen Ablässen für die neue Kirche zum hl. Blut). Im gleichen Faszikel befinden sich noch versch. Schreiben um Ablässe für Neukirchen und Abschriften dieser Ablässe.

Bemerkenswert ist das starke Interesse, das der bayerische Herzog an der Neukirchner Wallfahrt nimmt; er betreibt die Erweiterung der Kirche, sorgt für deren Ausstattung, kümmert sich um einen würdigen Wallfahrtsbetrieb (Aussetzung des Allerheiligsten) und schreib nach Rom um Gewährung von Ablässen für den Besuch der Wallfahrtskirche. Offensichtlich wollte Maximilian bewußt Neukirchen als einen religiösen Brückenkopf zwischen der benachbarten protestantischen, bzw. kalvinistischen Oberpfalz und den böhmischen Gebieten, in denen die Stände mehr und mehr der Reformation zuneigten, ausbauen. Nach der Schlacht am Weißen Berg, so erzählt die Überlieferung in Neukirchen, kam Maximilian selber mit einem Teil des Heeres an den Wallfahrtsort[116]. Am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges stand die Neukirchner Wallfahrt in einer ersten Blüte, die auch durch den folgenden Krieg nicht ernsthaft gefährdet wurde.

Zunächst bleibt Neukirchen von feindlichen Einfällen verschont. Erst nach der Eroberung von Regensburg nehmen Schwedische Völker 1634 den Markt ein und brennen das Pflegschloß und sechs Häuser nieder. Noch einmal wird Neukirchen 1641 und 1648 von durchziehenden Truppen geplündert[117]. Bei jeder Annäherung der Schweden ist natürlich besonders das Gnadenbild bedroht; darum suchen es die Neukirchner vor den schwedischen und offenbar auch vor den kaiserlichen Soldaten zu verbergen und in sichere Orte zu flüchten. 1641 bringt man es nach Passau und Deggendorf:

(G DEG 1641): Dtho Hochensin Maller von anstraichung der Stängl am Tabernagl in der Pfarrkürchen, auch Pänckhl, darauff man das Miracollisch u. l. Frawen Pilt zue Neukhürchen, so von Passau auß auff der flucht allhie am wasser ankhommen und in das H. Grab getragen worden, bezalt 1 fl 40 kr.

Bereits im November des folgenden Jahres muß man das Gnadenbild und den Kirchenschatz schon wieder in Sicherheit bringen; Roman Sigl vertraut beide den Karmeliterpatres in Straubing an, doch müssen diese deshalb einen Streit mit dem Bischof von Regensburg ausfechten, weil er das Gnadenbild im bischöflichen Kollegiatstift St. Jakob aufbewahrt wissen will. Der Bischof setzt seinen Willen schließlich unter Androhung von Exkommunikation und Interdikt durch[118], die Marienfigur wird in St. Jakob aufgestellt und bleibt dort bis Mai 1644; sogleich setzt eine allgemeine Verehrung ein[119].

Khönen hirüber deroselben schuldiger massen unbericht nit lassen, das beriert Hl. Bildnus von meniglich, sowohl von hier als anderen negst gelegenen Orthen nit allein mit Lytaneyen und H. Lobämbtern höchstens und inbrinstig honoriert, sondern auch mit anderen vilfeltigen Opffern also verehrt wird, daß sich selbiger Thesaurus an Gelt und Geltswerth bereith über 300 fl erstreckhet.

Kaum ist die Marienstatue in Neukirchen, rückt die Front erneut näher, und die Figur wird wieder in die Hauptstadt Straubing geflüchtet, so vom 5. März

[116] E. Ketterer: Neukirchen bei hl. Blut einst und jetzt (1925) 78. Frdl. Mitt. von Frau Kammermeyer in Neukirchen: In ihrem Gasthof war bis zum 2. Weltkrieg ein Ölgemälde vorhanden, auf dem die Bewirtung Maximilians I. durch den damaligen Besitzer dargestellt war; während der amerikanischen Besetzung ging dieses Bild verloren.

[117] E. Ketterer: Neukirchen bei hl. Blut einst und jetzt (1925) 78 ff. und HStA M, Staatsverwaltung 1058: Umfrage der Hofkammer für Wenings Topographie.

[118] OAR I. 740/3 i: Bf Albrecht an den Hofkaplan Belchamps in Straubing, 3. 1. 1643 (dort auch der gesamte Briefwechsel über die Flüchtung 1642—1644).

[119] OAR I. 740/3 i: Der Propst des Kollegiatsstiftes St. Jakob an den Bf von Regensburg, Straubing, 16. 4. 1643.

1645 bis zum 17. August 1646 und dann noch einmal vom 11. Okt. 1646 bis zum 30. Mai 1648[120]. Kaum eine Woche später muß man von neuem das Gnadenbild vor den plötzlich einfallenden Schweden nach Straubing bringen, doch auch dort ist es diesmal nicht sicher genug. Kurfürst Maximilian befiehlt bereits am 14. Juni 1648 seinen Räten in Straubing, mit den wichtigsten Akten und dem Gnadenbild von Neukirchen vor den Feinden nach Passau und weiter nach Schärding zurückzuweichen[121]. Dort bleibt die wundertätige Statue bis zum 27. Oktober 1648, kommt dann zurück nach Straubing und wird hier aufbewahrt bis zum 26. Mai 1650, also noch zwei Jahre über den Friedensschluß von Münster/Osnabrück hinaus; offensichtlich hatte man in Neukirchen noch so lange Angst vor herumziehenden Soldatentrupps.

In den Zeiten, in denen das Gnadenbild nicht in Neukirchen weilte, war es auch um die Wallfahrt schlecht bestellt, doch kam sie nie ganz zum Erliegen[122]. Außer in den wenigen Jahren, in denen die Truppen unmittelbar an Neukirchen vorbeizogen und das Gnadenbild nicht zur Stelle war, scheint der Zustrom der Gläubigen ziemlich groß gewesen zu sein. Roman Sigl, der selber mehrere Jahre Pfarrverweser in Neukirchen war und dessen „wahrhafft kurtzer Bericht von der heylig berühmten Wahlfarts Kirchen und Bildtnuß ... zum H. Bluet“[123] 1640 gedruckt wird, nennt insgesamt 47 Städte, Märkte und Dörfer, die alljährlich nach Neukirchen wallfahrten; diese Orte sind teilweise mehr als 50 Kilometer von Neukirchen entfernt, unter ihnen befinden sich Pilsen, Klattau, Stab, Neumarkt (alle in Böhmen), Deggendorf, Kötzting, Viechtach und Regen[124]. Auffallend ist die geringe Beteiligung der Oberpfalz mit nur drei Orten: Waldmünchen, Ast und Gleissenberg; doch war hier ja erst während des Dreißigjährigen Krieges die Rekatholisierung durchgeführt worden, das Wallfahrtswesen also noch nicht eingebürgert.

Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Friedensschluß hatten rund um Neukirchen ein einheitliches katholisches Gebiet erstehen lassen, in dem sich nun das religiöse Leben der Gegenreformation voll entfaltete. Dadurch nahm auch die Neukirchner Wallfahrt einen kräftigen Aufschwung; die seelsorgerliche Betreuung der Gläubigen konnte allmählich nicht mehr von einem einzigen Pfarrer mit seinen Kaplänen geleistet werden, deshalb wandte man sich seit den dreißiger Jahren an die Franziskaner in Cham, die an den stärksten Wallfahrtstagen Patres zur Aushilfe schickten[125]. Die günstigste Lösung wäre natürlich die Niederlassung eines Ordens gewesen, der sich ausschließlich der Wallfahrtsseelsorge widmen konnte. Darum hatte sich Maximilian bereits 1621 um die Errichtung eines Fran-

[120] GN 1650: Darin werden die Opfergaben verzeichnet, die während dieser Zeit in Straubing, bzw. in Schärding vor dem Gnadenbild gefallen waren und die auf Befehl Maximilians nach Neukirchen ausgehändigt werden mußten.

[121] StA Obb, Rep. 47 d, F 662, Nr. 3: Maximilian an Sebastian Nothafft und andere Räte in Straubing, Salzburg, 14. 6. 1648.

[122] OAR I. 740/3 i: Roman Sigl an den Bf von Regensburg, Neukirchen, 5. 4. 1643.

[123] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

[124] Sigl scheint nicht übertrieben zu haben, denn in den wenigen erhaltenen Kirchenrechnungen des Wallfahrtsbereichs aus dem 30-jährigen Krieg (meist im zentralen Rechnungsarchiv zu Landshut) fanden sich auch Belege für Orte, die in dieser Zeit nach Neukirchen wallfahrteten und von Sigl nicht genannt werden, so Pempfling, Döfering und Grafenkirchen.

[125] KlA N, Chronik I (1668 ff.).

ziskanerklosters in Neukirchen bemüht, doch zerschlug sich sein Plan an der unzureichenden finanziellen Dotierung. Ähnlich erging es dem Kurfürsten nachher bei seinem Wunsch, Kapuziner nach Neukirchen zu holen[126]. 1636 wurde Pater Roman Sigl aus dem Kloster Frauenzell zusammen mit einem anderen Benediktiner von dem Domdekan in Regensburg als Pfarrverweser nach Neukirchen berufen; nur ungern gab sich der Magistrat mit diesem Eingriff in sein ius patronatus zufrieden, bemühte sich vielmehr energisch um die Abberufung Sigls, als

derselb alhiro gern ein Priorat ufrichten wollen, welches zum verderben einer armben Burgerschafft, auch der Pfarr heyligen Blueth, zu schmölern deß Gottberads und ander Khirchengefell angesehen wehr gewesen[127].

Offensichtlich fürchteten die Neukirchner Bürger eine Beeinträchtigung ihrer wirtschaftlichen Interessen durch den Benediktinerorden, der ihnen durch ein Kloster mit Brauhaus und Hospiz die Aufnahme und Verpflegung der Wallfahrer hätte abnehmen können. Aus diesem Grund gestalteten sich auch die folgenden Verhandlungen um die Ansiedlung eines Ordens schwierig.

Die Karmeliter in Straubing hatten bereits die Genehmigung von der Kurfürstin Anna Maria und dem Bischof Franz Wilhelm in Regensburg zum Klosterbau erlangt, stießen aber auf die Ablehnung der Neukirchner, denn

possent praxatorium et publicum hospitium errigere, peregrinis ad propria receptis necessaria divendere, ac adeo oppido quotidianum sustentationem praeripere[128].

Auch die Jesuiten von Klattau wollten 1647 nach Neukirchen, zogen aber ihren Antrag zurück, als ihnen Kaiser Ferdinand III. die Betreuung der Wallfahrt auf dem Hl. Berg bei Přibram anbot[129].

Darum mußten weiterhin die Franziskaner von Cham in Neukirchen aushelfen; schließlich übersiedelten zwei Patres und ein Klosterbruder dauernd in den Pfarrhof von Neukirchen (1655/56). Nach zwei Jahren konnten sie zu ihrer Freude ein eigenes kleines Haus näher bei der Wallfahrtskirche beziehen:

Duos in parochiali domo annos sinsumpserunt miselli Fratres; quamvis enim commodum haberent hospitium, inquietum tamen erat a familia Parochi muliebri, quae pinsando, lavando, aliisque domesticis invigilando officinas nostras molestissime penetravit ..., quare cum animi laetitia domo parochiali excesserunt 1658 sexto May inhabitaturi parvulam domum a sinistris in ingressu oppidi.

Auch dies konnte keine Lösung auf die Dauer sein, deshalb betrieb der Provinzial Ludwig Gerspeck den Bau eines Klosters; er erhielt dazu die kurfürstliche Zustimmung am 8. Aug. 1657. Das Ordinariat in Regensburg zögerte noch und äußerte Bedenken über den künftigen Unterhalt der Patres; doch als am 30. Oktober 1657 ein Großteil der Stadt Cham und mit ihm auch das dortige Franziskanerkloster einem gewaltigen Brand zum Opfer fielen, gab auch der Regens-

[126] S. Keck: Franziskanerkloster Neukirchen hl. Blut. — In: Bav. Franciscana Antiqua II (1955) 373—403. Tatsächlich gründet dann Maximilian 1631 ein Franziskanerkloster in Cham; vermutlich wollte er den Orden bewußt heranziehen bei der Rekatholisierung dieser Gebiete.

[127] PfA N: Konzept eines Schreibens des Magistrats von Neukirchen an den Dekan in Cham, 27. 7. 1645. Hier befindet sich die gesamte Korrespondenz um den Streit wegen Besetzung der Pfarrei von 1636 bis 1645.

[128] KlA N, Chronik I (1668 ff.). Die entsprechende Korrespondenz ist hier in Abschrift erhalten.

[129] KlA N, Chronik I (1668 ff.); hieraus auch das folgende.

burger Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg seine Zustimmung (8. Dezember 1657)[130]. Nun wurde nicht länger gezögert; die Neukirchner erwarteten sich von den Franziskanern als einem Bettelorden keine wirtschaftliche Konkurrenz. Nach einem Jahr der Vorbereitung wurde 1659 der Klosterbau errichtet und bereits am 15. Dezember bezogen. Die ganze Umgebung hatte durch Spenden und die Übernahme von Dienstleistungen zu einem schnellen Aufbau mit beigetragen, die bayerische Kurfürstin und vor allem böhmische Adelige stellten beachtliche Geldbeträge bereit, besonders der Freiherr Graf Götz auf der Haid, der als eigentlicher Gründer des Klosters bezeichnet wird.

Zunächst verfügten die Franziskaner über keine eigene Kirche; vom Kloster aus konnten sie über einen Verbindungsbogen in den Chorraum der Pfarrkirche gelangen[131]. Deshalb machten der Guardian und der Provinzial verschiedene Eingaben beim Regensburger Bischof, bis es ihnen schließlich erlaubt wurde, an die Pfarrkirche anzubauen und an der Rückseite von deren Choraltar den eigenen Hauptaltar zu errichten (Vollendung 1667)[132]. Auf diese Weise entstand die ungewohnte Form einer Doppelkirche mit gemeinsamem Hochaltar. Das Kloster der Franziskaner blieb bis auf den heutigen Tag erhalten, es überstand als Zentralkloster auch die Zeit der Säkularisation. Von 1660 an waren mindestens immer zehn Patres in Neukirchen, im 18. Jahrhundert sogar durchschnittlich 17 bis 20, zeitweise auch mehr[133]. Darunter mußten gemäß der Auflage, die der Bischof in seiner Fundationsurkunde gemacht hatte, ständig auch einige sein[134],

so der böhmischen Sprache erfahren und den peregrinis, aus selbigem Königreich häufig kommend, gebührend mit der Beicht und sonsten geistlich assistieren können.

Die Niederlassung der Franziskaner reiht sich ein in die Vielzahl von Klostergründungen durch diesen Orden in der Nähe von aufstrebenden Wallfahrtsorten Bayerns während des 17. Jahrhunderts[135]. Es ist hier weniger an bewußtes gegenreformatorisches Handeln durch Landesfürsten, Bischöfe und Ordensobere zu denken, sondern vielmehr an eine Folge des aufblühenden religiösen Lebens innerhalb der neu gefestigten katholischen Kirche nach dem Zeitalter der Glaubenskämpfe. Für die Neukirchner Wallfahrt bringt die Ansiedlung der Franziskaner einen wesentlichen neuen Impuls: Mit den auf Kollekte gehenden Klosterbrüdern dringt auch die Kunde von der wunderbaren Verletzung des Gnadenbildes, von dem beeindruckenden Wallfahrtsbetrieb und den vielen Gebetserhörungen in jedes Dorf der näheren und weiteren Umgebung; die Brüder dürften auch kleine Bildchen mit der blutenden Holzfigur und manche Devotionalien unter das Volk gebracht haben. Ich glaube nicht, daß man die Propagandawirkung

[130] KlA N, Chronik I (1668 ff.). Abschriften der Korrespondenz und Aufstellung der namhaftesten Wohltäter.

[131] KlA N, Ein hier befindliches Aquarell aus der Zeit zwischen 1659 und 1667 hält diesen Zustand fest (s. Anhang).

[132] KlA N, Chronik I (1668 ff.).

[133] KlA N, Aufzeichnungen von P. Epiktet Ketterer.

[134] S. Keck: Franziskanerkloster Neukirchen hl. Blut (1955) 382—384. Hier findet sich der vollinhaltliche, übersetzte Text.

[135] Bavaria Franciscana Antiqua (1954 ff.). z. B. Altötting 1653, Marienweiher bei Kulmbach 1646, Lechfeld 1624, Volkersberg 1658, Kreuzberg/Rhön 1677, Dettelbach 1616, Altstadt/Hammelburg 1649. Im 18. Jh.: Freystadt 1705, Kempten 1715, Zeilhofen 1716, Maria Baumgärtl 1734, Glosberg/Kronach 1745.

der umherziehenden Fratres zu gering einschätzen darf. In den auf die Klostergründung folgenden Jahrzehnten erreicht die Wallfahrt ihren höchsten Stand: Die jährlich entnommenen Opferstockgelder klettern von etwa 700 fl um 1670 bis auf über 1300 fl in den Jahren um 1700. Entsprechend steigen die Einnahmen aus dem geopferten Flachs und Wachs[136]. In jedem Jahr nehmen die Franziskaner zwischen 37 000 und 45 000 Beichten ab[137]. Fortunat Hueber[138] verfaßt 1671

das Register derjenigen Pfarren, welche sich mit einer geopfferten grossen Wachskertzen der Mutter Gottes zu Newkirchen zinßbahr gemacht haben und jährlich jhre Andacht durch angestelte Kirchgäng zu ernewereren pflegen.

Darin nennt er 70 Städte, Märkte und Dörfer gegenüber 47 von Roman Sigl 1640 aufgeführten (s. S. 225 f.). Nun ist auch die Oberpfalz stärker vertreten bis hin zu Kloster Reichenbach. Der Umkreis, aus dem die Wallfahrer zu „ungewissen Zeiten nach Antrib jhres guten Eyfers mit fliegenden Fahnen die Mutter Gottes zu Newkirchen besuchen“[139], geht nun weit über 50 Kilometer hinaus, etwa bei Reichenbach, Walderbach, Vilshofen und anderen; eine ganze Reihe von kleinen Orten, die während dieser Zeit jährlich nach Neukirchen wallfahrteten, hat Hueber gar nicht genannt. Daneben kamen manche Pfarreien nur im Wechsel von mehreren Jahren, so Straubing und Zwiesel.

Wann ich [Hueber] aber nur die jenige Pfarrein, welche sowol auß Böham als Bayrn mit fliegenden Fahnen einziehen, überlege, so wird gar leichtlich die mänge auff sechtzig gegen sibentzig tausent sich versamblen, ohne die jenige, welche nach jhrer Gelegenheit das gantze Jahr hindurch unser liebe Fraw zum heiligen Bluet heimbsuchen[140].

Die Franziskaner allein spenden jährlich etwa 30 000 Kommunionen, der Beichtstuhl ist „fast niemal müessig“[141]. Der Magistrat schätzt die Anzahl der Wallfahrer 1698 vorsichtiger auf 40—50 000[142].

In den Wandschränken der Kirche sammeln sich wertvolle und wertvollste Opfergaben der meist adeligen Spender, vor allem aus Böhmen[143]. Auch die Kirche selber kann auf das prächtigste ausgestattet werden: Von Johann Schelchshorn in Regensburg bezieht man eine über 35 Zentner schwere Glocke (GN 1687), Baron Michna läßt die Orgel renovieren[144], der kaiserliche Rat Daniel Pachta schenkt 1691 zwei Altarblätter[145]. 1691 bis 1699 entsteht der gegenwärtige

[136] Die GN sind ab 1666 ziemlich vollständig erhalten; s. Opferung von Geld, Wachs, Flachs und Hühner in den Diagrammen am Schluß.

[137] KlA N, Chronik I (1668 ff.): Diese Zahlen werden für die Zeit zwischen 1679 und 1694 genannt.

[138] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 247.

[139] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671). Das läßt sich an Hand der entsprechenden Kirchenrechnungen auch nachweisen für Pempfling, Grafenkirchen, Döfering, Pösing, Geiget, Katzberg, Schönthal, Gleissenberg und Runding, die von Hueber nicht genannt werden.

[140] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 242 f.

[141] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 242 f.

[142] HStA M, Staatsverwaltung 1058: Umfragen der Hofkammer für Wenings Topographie.

[143] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101: Inventarium von 1699. F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 257 ff. bringt eine bis ins Detail gehende Aufstellung.

[144] KlA N, Chronik I (1668 ff.).

[145] PfA N, Salbuch von 1691.

prachtvolle Glockenturm[146]; hierzu holt man sich aus Straubing den Stadtmaurermeister Julius Kolb und den Stadtzimmermeister Hans Köck. Diese beiden allein beziehen schon 2430 fl Arbeitslohn. Das Turmportal wird geliefert von dem

Maister Stainmezen Andre Thurnperger von Arneth, Landtes Salzburg, welcher vorgedachtes Thurnportall von rott- und weis gesprengten Marmor verfärttiget und gannz sauber pollieret, auch mit einer dergleichen Muschel versehen und durchgehent formlich zu Gesicht gerichtet[147].

Diese Zeit der Hochblüte wird kurz unterbrochen durch den Spanischen Erbfolgekrieg: Bereits 1703 rückt der österreichische General Schulenburg in Neukirchen ein; von ihm erreicht der Guardian Zangmeister, daß die Häuser der geflüchteten Bewohner nicht geplündert werden. Trotzdem hatte Neukirchen in den nächsten Jahren von durchziehenden und einquartierten österreichischen Truppen viel zu leiden. Nachdem Bayern offiziell an Österreich abgetreten war (1704), nahmen kaiserliche Beamte eine Grenzberichtigung vor, wodurch auch einige zur Neukirchner Pfarrei gehörende Dörfer zu Böhmen geschlagen wurden[148]. Gleichzeitig bleiben viele Wallfahrten aus[149]. So gehen die Opferstockgelder um durchschnittlich 300 fl zurück und erreichen nie wieder ihren höchsten Stand, auch die Abgaben an Wachs und Flachs sinken beachtlich (s. beigelegte Tabellen am Schluß).

Von den anrückenden Österreichern hat man, wie einst von den durchziehenden Schweden, eine Verletzung des Gnadenbildes befürchtet[150].

Bey so beschaffenen Sachen und unbeschreiblicher Tyranney des Feindes, so er allenthalben verybt, hat man sich auch allhier, ehe der Feind würcklich eingeruckht, resolvieret, das hiesige miraculose Gnaden Bildt der Gefahr zuentzühen und in Sicherheit zu bringen.

Pfarrer und Kirchenpröpste stimmen dem Guardian zu, die Marienstatue an einem sicheren Versteck im Kloster aufzubewahren, aber auszustreuen, sie sei nach Straubing geflüchtet worden. Vor dem Auseinandergehen dieses kleinen ‚Kirchenrates' bindet der Guardian den Kirchenpröpsten noch auf die Seele:

sie sollten umb Gottes willen von solchem allen ihren Weibern nichts sagen, sonsten wurde es ohnfelbar weither auskommen und mit der Zeit den Feinden verrathen werden.

Als sich der Guardian am nächsten Tag im Ort sehen läßt, gibt ihm die „Frau Gegen Schraiber" vertraulich zu verstehen,

daß die schon wisse, daß das Heyl. Bildt nit, wie man sagte, auf Straubing geflechet, sondern noch in dem Closster seye.

Daraufhin kann der Guardian nicht anders, als verlauten zu lassen, er habe auf eigene Veranwortung die Statue auf Straubing geschickt. Dieses Täuschungsmanöver macht sogar die Regierung in Straubing mit, die dem Guardian eine Bescheinigung über das Eintreffen des Gnadenbildes ausstellt und ihm dieses dann scheinbar 1705 auch wieder zurücksendet. In Wirklichkeit liegt die Figur in einem Holzkästchen unter der Orgel der Franziskanerkirche.

[146] GN 1690—1699.

[147] GN 1699: Darin wird auch der Transport genau beschrieben.

[148] E. Ketterer: Neukirchen bei hl. Blut einst und jetzt (1925) 120 ff.

[149] G DEG 1703 vermerkt: „Weillen anheur feindts gefahr halber mit dem Creuz nacher Newkhürchen zugehen sich nit thuen lassen, als ist deshalb an Uncossten erloffen Nihil."

[150] KlA N, Chronik I (1668 ff.).

Nach dem Friedensschluß von Rastatt normalisiert sich das Wallfahrtsleben in Neukirchen wieder ziemlich schnell; die Anzahl der von den Patres entgegengenommenen Beichten steigt von 42 000 (1711) auf über 70 000 (1731) pro Jahr, auch die Opferstockgelder, die in der Mehrzahl von den Wallfahrern kommen, halten sich zwischen 1710 und 1730 im Bereich von 600 bis 1 000 fl. Noch einmal muß man das Gotteshaus beträchtlich erweitern, das geschieht in den Jahren 1719/20. Dabei erhält die Kirche, was den Raum betrifft, ihre heutige Form. Der Chorteil der Pfarrkirche wird bis zum Niveau des Langschiffes angehoben und der Querpaß zu zwei Rondellen ausgebaut. Für die Arbeiten bringt die Kirche aus eigenen Mitteln 9 000 fl auf[151]. Der bayerische Kurfürst, an den sich die Kirchenpröpste um eine Beihilfe wenden, muß sich von seinem Rentmeister die Unmöglichkeit aufzeigen lassen, aus der ohnehin stark verschuldeten Rentkasse noch etwas zu nehmen[152]. Doch das Gotteshaus ist auf Grund der Wallfahrt wohlhabend genug, sich in den nächsten Jahren von dem Bildhauer Franz Mozart in Straubing zusätzlich einen neuen Hochaltar machen zu lassen (GN 1730 und 1734). Auch im Franziskanerkloster wird damals eine Erweiterung notwendig; 1720/21 wird ein mächtiger Flügel angebaut, in dem unter anderem auch ein Brauhaus untergebracht ist.

Aufklärung — 19. Jahrhundert:

Eine außerordentlich große Wallfahrtsfreudigkeit scheint zum Beginn des 18. Jahrhunderts im gesamten Bayerischen Wald geherrscht zu haben. Pfarreien, die 10 bis 17 Kreuzgänge im Jahr durchführen, sind keine Seltenheit[153]. Da die meisten Wallfahrten an den Sonn- und Feiertagen angestellt wurden und die Geistlichen an ihnen teilnahmen, waren viele Kirchen während der Sommermonate fast ohne Sonntagsgottesdienst. Gegen diesen Zustand mußte sich das Denken der Aufklärung richten, die seit dem Beginn des Jahrhunderts die Gelehrten in Deutschland zu ergreifen begann. Eigenartigerweise wird die erste Kritik am Wallfahrtswesen von den Ordinariaten Regensburg und Passau geäußert. Bereits 1712 ergeht in Regensburg ein eigenes Mandat über verschiedene geistliche Sachen, darunter auch über das Wallfahren[154]:

Und weillen bey vilen Pfarr-Kirchen das Jahr hindurch so vile Creuz-Gäng gehalten werden, daß bey mancher Pfarr im Sommer an wenig Sonntägen die Pfärrliche Gottes-Dienst und Predigen verrichtet werden können, obwohlen zwar an solchen Tägen in einigen Kirchen, wohin man mit dem Creuz gehet, ein Predig gehalten wird, so kan doch der wenigiste Theil wegen vilen Getreng des Volckhs, auch weil mehrentheils Gottshäuser für so große Meng zu clain seynt, solche Predig anhören, müssen auch die alt- und unvermögliche Leuth und welche sonst mit dem Creutz nit gehen können, so vile Sonntäg des Heiligen Gottesdienst und Anhörung des Worts Gottes bey ihren Pfarrern beraubt seyn, zugeschweigen der Unordnung, die in dem Nachhaußgehen unterweegs geschehen. Als sollen all und jegliche Pfarrherren ohne unser absonderliche Verwilligung keine neue Creutz-

[151] GN 1721: Man verwendet dazu die seit 11 Jahren angesammelten Zehntgelder, die Johann Altmann — im Volksmund ‚der reiche Ulmer' genannt — verwaltete.

[152] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22.

[153] u. a. G Schorndorf, Grafenkirchen, Pempfling im StA La.

[154] HStA M, Hochstift Regensburg, Lit. 2166: Gedrucktes Mandat vom 26. 11. 1712, gezeichnet von „Franz Peter Freyherr von Wämpel, in Spiritualibus Administrator".

Gäng mehr lassen aufkommen, sondern bey antringenten gemeinen Anligen, als schädlichen Regenwetter, Dirre und dergleichen, eintweders in ihren eigenen Kirchen andere Andachten anstellen oder wann sie ja einen Creutz-Gang fürzunehmen gedencken, disen, wo möglich, an einem Werchtag anstellen.

Die Geistlichen in den betreffenden Pfarreien können sich „bey einem Hochwürdigen Consistorio" um eine Reduzierung der Wallfahrten bemühen.

Ein ähnlicher Erlaß, diesmal speziell für das Wallfahrten, ergeht 1720. Auch Passau hatte 1713 entsprechende Bestimmungen herausgebracht. Doch scheint das Vorgehen der Bischöfe keinen großen Erfolg gehabt zu haben. Passau mußte sich bereits 1715 um Unterstützung an die Münchner Regierung wenden, da[155]

die Herrschaftn oder Beamte, auch sogar die Underthonen und gemeinden selbst denen Pfarrern jetzt die Waiset laib., dortt die Samblung, andern orths andere praestanda nit abführen wollen, bis selbe die abgeschaffte Creutzgäng wider halten wollen.

Auch das Regensburger Ordinariat sucht 1725 Hilfe durch die weltliche Hand[156]. Die Argumente, die dabei gegen das Wallfahren vorgebracht werden, sind die Argumente der Aufklärung, die von jetzt ab nicht mehr verstummen werden: Beteilige sich der Pfarrer an den Kreuzgängen, so blieben alte Leute und Kinder ohne Pfarrgottesdienst, gehe er nicht mit, so herrsche unwürdiges und sündiges Treiben, vor allem werde — dies ist ein bezeichnender Gedanke der Aufklärung — die sonntägliche Christenlehre gefährlich vernachlässigt und damit die unbedingt notwendige religiöse Unterweisung versäumt.

Besonders ablehnend verhält sich das Ordinariat gegenüber den

weith entlegenen Creuzgängen, wo das Creuz yber Nacht ausbleiben mues, [weil hier] wegen enge der Herberg und ville des Volcks von bayderley Geschlecht und offt berauschten Persohnen villmall mehr böses geschicht, als Gott versönt wirdt.

Die Wallfahrten sollten abgeändert werden in solche zu nahe gelegenen Orten oder überhaupt in andere Andachten.

Damit aber denen Andachtsorthen nichts abgehe, könte solches anvor verkhündet, von der gemainde eingesamblet und durch ein oder zwen Abgeordnete verpetschierter yberbracht werden, wordurch nit allein ville Sünden den Persohnen, sondern Uncossten denen Khirchen erspart würden.

Habe eine Pfarrgemeinde Bedenken, da eine Wallfahrt auf einen bestimmten Tag verlobt wurde, so möge sie sich an das Ordinariat wenden, denn der Bischof habe vom Papst die Erlaubnis, diese Wallfahrten auf einen Werktag zu verlegen.

Das Erstaunlichste bei dieser kirchlichen Frühaufklärung bleibt die Reaktion der staatlichen Stellen. Der Vizdum in Straubing gibt den Brief des Regensburger Ordinariates nach München weiter und kommentiert diesen[157]. Er bestätigt die Häufigkeit der Wallfahrten bei vielen Pfarreien, erklärt aber alle Einwendungen für nicht überzeugend; eine Zustimmung des Ordinariates sei

[155] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Bf Ferdinand Raymund von Passau an die Landesregierung in München, 2. 9. 1715.

[156] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Weihbf und Ordinariat von Regensburg an die Regierung in Straubing, 11. 5. 1725.

[157] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Vizdum in Straubing an die Regierung in München, 14. 6. 1725.

durchaus nicht erforderlich, überhaupt habe das Handeln des Volkes in dieser Sache eine tiefe Berechtigung.

Dahingegen bey uns außer allen Zweifel gesetzt wird, daß die gemainde und die voreltern solche Creutzgäng nit aus eitlen vorhaben, sonder wohl aus christigen motiven umb abwendt- und verhiettung der vorhin vorhandten ausgestandenen unglickseeligen Verhengnussen vovirt und bißhero insistendo eorum vestigiis löblich continuirt haben.

Auch den Vorwurf, daß es bei vielen Wallfahrten in den Nachtquartieren unordentlich zugehe, sucht der Vizdum zu entkräften:

bevorab der gemachte Einwurff, ob nemblich bey denen weith entlegenen Creuzgängen, absonderlich wo das Creuz yber Nacht ausbleiben mues, wegen Enge der Hörberg und Ville des Volcks von beyderley Geschlecht villmall mehr bösses bescheche, als das Gott versönt werde, mehrers in supposito als in evidentia facti gegründet [ist].

Ebenfalls lehnt der Vizdum eine Verlegung der Wallfahrten auf die Werktage ab; es gebe ohnehin genug ungebotene Feiertage, welche von den Bauern gehalten werden, und in der Landwirtschaft verbleibe sonst zu wenig Zeit zum Arbeiten, außerdem sei der

gemaine Paursmann der vesten persuasion, [daß] wann derley Andachten und Creutzgäng ihrer Mainung nach nit verrichtet werden sollen, deme mittls Schaurwetter oder in andere weeg grosses Ybl zu befahren haben werde.

Darum kommt der Vizdum insgesamt zu dem Schluß:

Also finden wir unserer orths weith thunlicher zu seyn, daß man die Dorffschafften bey denen von ihren majoribus löblich introducirten Creuzgängen, es seyen gleich selbe nachent oder weith, sohin bey dem alten herkhommen geruhig lassen, als denselben bey etwan hinnach sich abgebenten Unglicksfällen, es seye gleich schaur, Hagel, Feyr oder Wassernoth, deme sie lediglich allein alle schuld zuelegen wurden, zu enormen schmählen- und darunderlauffent unvermeidentliche Gottes Belaidigungen anlaß und die Thier hierzue gleichsamb in die Handt geben solte.

Mit dem Hinweis auf diese Gefahr wird dann schließlich auch das Gesuch des Regensburger Ordinariates von der Landesregierung abschlägig beschieden[158]. Damit entstand die — aus der heutigen Sicht — paradoxe Situation, daß noch kurz vor der Säkularisation ein auf dem „alten herkhommen" beruhender religiöser Volksbrauch vom Staat in Schutz genommen wird gegenüber der geistlichen Obrigkeit, die dagegen rationale Argumente ins Feld führt, Argumente, die wiederum wenig später mit teilweise gleichen Formulierungen von eben den gleichen staatlichen Stellen aufgegriffen werden.

Auswirkungen auf die Neukirchner Wallfahrt dürfte die ablehnende Haltung der Passauer und Regensburger Bischöfe, aus deren Diözesen die Hauptmasse der deutschen Wallfahrer kam, kaum gehabt haben. Wohl aber scheinen während des Österreichischen Erbfolgekrieges und während des Siebenjährigen Krieges manche Kreuzgänge ausgeblieben zu sein, denn die Opferstockgelder fallen in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts merklich ab. 1757 mußte das Gnadenbild noch einmal für drei Wochen „ex timore Prussorum" unter „das Kirchengewölbe, alwo etliche sehr wohl sichere Bewahrnusse eingehauen" versteckt weden[159]. In der

[158] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Schreiben an das Ordinariat in Regensburg, 11. 7. 1725 (Entwurf).

[159] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

gleichen Zeit aber erlebt Neukirchen einen Glanzpunkt seiner Wallfahrt: 1752 wird die 300-Jahrfeier des Bestehens der Wallfahrt zu dem blutenden Marienbild gefeiert. Das Fest hätte zwar schon auf das Jahr 1750 getroffen, doch wurde es verschoben wegen des Jubelablasses, der 1750 in Rom und im folgenden Jahr auf der ganzen Welt gewonnen werden konnte; so erreicht man leichter die Vergünstigung eines vollkommenen Ablasses während der Dauer des Jubiläums[160].

Von Seiten der Kirche aus tut man alles, damit die Feier in einem würdigen und äußerst prachtvollen Rahmen stattfindet: Seit 1750 wird an einer umfassenden Renovierung des Gotteshauses gearbeitet[161]. Ein neues, durchlaufendes Gewölbe, das in der Pfarr- und Klosterkirche die gleiche Höhe hat, wird eingezogen und von dem Maler Andreas Zeller aus Furth i. W. mit Szenen aus dem Leben Mariens bemalt[162]. Engelhardt Staudacher aus Neukirchen und Paul Hager aus Kötzting bekommen den Auftrag zu zwei neuen Nebenaltären; an den Seiten des Hochaltares werden zwei Oratorien über der Sakristei, bzw. Schatzkammer ausgebaut und von Johann Georg Widtmann und Ignazius Wagner, „beede verburgerte Maller von allhier", „in der Heche und undtenher sauber ausgemahlen" (GN 1752), der Steinmetzmeister Christoph Füller aus „Käpflberg unweith Kelhamb" darf „700 geschliffene Pflassterstain von weissem Marmor" zur Ausbesserung des Kirchenpflasters liefern, außerdem kauft man in Regensburg von italienischen Kaufleuten einen neuen Ornat und einen „roth damascenen Fahnen mit rothen und weissen seidenen Fransen".

Das Prunkstück der Renovierung aber bildet der neue Altar[163]. Johann Joseph Oberst, Hofkistler in Augsburg, kommt eigens nach Neukirchen, um Maß zu nehmen; er verfertigt die Holzteile, die vom Hofmaler und Kupferstecher Johann Ferdinand Ledergerber „auf eine ganz neue Manier sauber und haltbar mit guettem Goldt gefasst" werden (GN 1752), der Goldschmied Franz Thadäus Lang, auch er aus Augsburg, formt den Tabernakel und „allerhand Stuckh und Ciraten von Goldt und Silber"; er allein bekommt für seine Arbeiten die enorme Summe von 10 118 fl, für welchen Betrag zu jener Zeit eine stattliche Kirche gebaut werden konnte[164]. Doch ist das Gotteshaus in der Lage, bis 1757 aus eigenen Mitteln die letzten ausstehenden Teilzahlungen zu leisten; allerdings hatte man bereits aus dem Verkauf der geopferten goldenen und silbernen Votivgaben 6 543 fl eingenommen. Bei der Schilderung des neuen Hochaltares, der sich wirklich ausgezeichnet in den gesamten Raum einfügt und der sofort jeden Blick auf sich zieht, wenn man die Kirche betritt, ergehen sich alle Darsteller in Superlativen. Ein unbekannter Schreiber überliefert uns 1753 die Wirkung auf die Wallfahrer[165]:

Auf dem Gnaden-Altar hat niemand, der auch in denen Kostbarkeiten der vier Erdtheilen ansonsten schon seine Augen geweydet, ohne neue Befremdung und das Hertz durchdringende Ehrfurcht einigen Augenwinckh zu werffen vermögt. Die Herrlichkeit und guter Geschmack stritten bey diesem Werck in die

[160] Marianisches Predig-Octavarium (1753) 8: Hier wird dieser Grund genannt.

[161] Wenn nicht anders angegeben, finden sich die Nachrichten in GN 1750—1754.

[162] Im 19. Jh. wurden diese Gemälde teilweise übermalt, aber bei der jüngsten Renovierung wieder freigelegt.

[163] GN 1752: Den alten Altar verkauft man für 400 fl nach Teunz bei Oberviechtach; er ist dort noch heute das Prunkstück der Pfarrkirche.

[164] Frdl. Mitt. von Msgr. Josef Krottenthaler, Neukirchen b. hl. Bl.

[165] Marianisches Predig-Octavarium (1753) 9 f.

Wette; vom Fuß bis an den Gipfel des Hoch- und Gnaden-Altares ware nichts anderes zu sehen als pur Gold und Silber, von geschlagener Goldschmieds-Arbeit neuister Invention. Die Antipendia, der Tabernacul des Hochwürdigisten Guts, der Marianische Gnaden-Thron, die Manns-hohe Brust-Stuck der heiligen Apostel-Fürsten, die köstliche Altar-Amplen und Leuchter gleicheten einem, inn- und aussen pur gulden- und silbernen Berg: die pur guldine und kostbarist geschmuckte Monstrantz in dem Sacramentalischen Tabernacul, und eben dergleichen zwey Cronen auff dem Haupt der Marianischen Bild-Saul und des beygestellten Jesulein, dann das von kostbahr orientalischen Perlein strotzende Braut-Klayd der Gnaden-Mutter funcketen und leuchteten zu Tag und Nacht gleich jener feurigen Saulen und Wolcken, welche denen wandernden Israeliten durch die Wüsteney den Weg gewiesen ... niemand ware, dem nit die Zährer in die Augen geschossen, wer nur diese Ehrfurchtswürdige Majestät mit gut gesinnten Augen angesehen.

Zur Verstärkung der Feierlichkeit während der Jubiläumswoche leiht man sich bei umliegenden Kirchen und Klöstern noch silberne Leuchter, Sessel und „ein paar Hörpauckhen" (GN 1752) aus. Außerdem ziehen drei Boten „mit den erforderlichen Einladungs Briefen" in die Ortschaften und Städte der weiteren Umgebung und laden verschiedene Herren

Prölaten, Dechanten und Pfarrherren zum Prödigen und Haltung der Hochämbter, wie auch dass selbe mit ihren Pfarrkhündern zu denen bestimbten Tegen processionaliter ankommen mechten (GN 1752).

Dabei kommen die Boten bis nach Klattau, Oberviechtach, Neunburg vorm Wald und Regensburg.

Wie erwartet, wird die Jubiläumswoche vom 10. bis 17. September zu einem einzigen prächtigen Fest. Hohe geistliche Würdenträger sind anwesend und halten die Festpredigten, so Weihbischof Franz Joachim von Schmid aus Regensburg, der bereits bis zum Mittwoch dieser Woche 1200 Menschen die Firmung spendet[166], ferner Franciscus Besenella S. J., Dompredigter in Regensburg, Freiherr von Wolframsdorf, Dekan zu Cham, und Äbte der umliegenden Klöster. Täglich treffen Geistliche mit Wallfahrtszügen ein, insgesamt über 50; Straubing kommt mit 800 Menschen, darunter dem Vizdum Hörwarth, Kanzler Lunger, dem Stiftpropst Graf von Lamberg und fast sämtlichen Regierungsräten; die Chamer Prozession zählt über 2 000 Teilnehmer. Der Konvent der Franziskaner wird verstärkt auf 26 Patres, darunter sind 6 böhmische; 40 000 Beichten und 70 000 Kommunionen werden gespendet. Pausenlos feiert man Messen, insgesamt während dieser Woche 420, darunter sehr viele mit „Pauckhen und Trompeten", so daß die Musiker kaum einen Augenblick zur Ruhe kommen; Tag und Nacht bleiben die beiden Kirchen geöffnet, das allgemeine Beten und Singen, vor allem der Böhmen, verstummt keinen Augenblick.

Der Concurs und Zuelauff des Volckhs ware fasst täglich gleich, den ersten und letzten Tag ausgenommen, alwo er zum grösten ware, wo fast zum umbringen getrucket worden, ist doch keinem in dem Leben etwas geschehen und was zu verwundern bey einer so großen Volckhs Menge, hat in der Haubtsach nichts gemanglet ... sondern alles lebte in grösten Friden und Einigkeit. Täglich

[166] KlA N, Chronik II (1717 ff.). Sie enthält einen ausführlichen, beigehefteten Bericht.

wurden Vesper, Lytaneyen und mehr Ämbter gehalten mit Pauckhen und Trompeten, unter wellichen alzeit gebronnen 20 Leichter auf silbernen Leichteren[167].

Deutlich kann man an den Opferstockgeldern die starke Wirkung der Jubiläumsfeier ablesen: Nachdem die Gefälle im Jahre 1752 wieder bis nahe zum Höchststand auf über 1 200 fl emporgeschnellt waren, steigen sie nun fast kontinuierlich von Jahr zu Jahr bis etwa 1765. Die Pracht der neu hergestellten Kirche und die eindrucksvolle 300-Jahrfeier scheinen der Neukirchner Wallfahrt einen neuen Impuls gegeben zu haben. Offenbar sieht man auch in Neukirchen diesen Zusammenhang, denn man entschließt sich 1763 zu einem wesentlichen Beitrag für die Ausmalung der Klosterkirche, die seit 1752 keine Wandgemälde mehr trug, um die Wallfahrt zu stärken[168].

Als hat man nach wohl yberlegten Umbständen und hauptsächlichen von darumben eingewilliget, als ... in Ansechung dessen die Anzahl der Wallfahrter und volglich die Opffer umb ein mörckliches störcker werden würdet.

Ebenfalls schafft man eine Turmuhr an (GN 1761),

um die billichen Beschwerden abzuschaffen und den Zuegang der Wahlfahrter nit zu schmelern, sondern villmehr in Zuewachs zu bringen, sohin des Gottshaus Nuzen immer mehr zu befördern.

Doch sollten alle Bemühungen um eine Belebung der Neukirchner Wallfahrt nichts mehr nützen, mit der kurzen Nachblüte auf die 300-Jahrfeier hin war sie zum letzten Mal an den Stand der Barockzeit herangekommen. Nach dem Vorspiel der kirchlichen Frühaufklärung, die die Wallfahrt in Neukirchen kaum beeinträchtigt hatte, setzte sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das aufklärerische Denken immer mehr durch und machte sich bemerkbar in einer allgemeinen Kritik gegenüber dem Verhalten des Volkes, soweit es dem Maßstab der Nützlichkeit nicht standhalten konnte; das mußte auch das Wallfahrtswesen treffen.

Der Rückgang des Wallfahrens nach Neukirchen läßt sich an der Höhe der Opferstockgelder deutlich ablesen: Von 1765 bis in die Zeit der Napoleonischen Kriege sinken diese Einnahmen dauernd ab. 1770 zählt man noch 20 böhmische Ortschaften, die regelmäßig mit einer Prozession nach Neukirchen kommen; sie werden als erste vom staatlichen Vorgehen gegen das Wallfahrtswesen betroffen[169].

Nachdeme hingegen in ao 1770 oder 1771 in dem gantzen Königreich Böhaim die Kayserl. Königl. Allergnädigiste Verordnung ergangen, von dort aus nit mehr ausser Landtes gewahlfahrtet werden solle, so ist auch von all vorstehenten Ohrten seithero nit mehr Processionaliter oder in Corpore anhero gewahlfahrtet worden.

Die Böhmen umgehen zwar diese Regierungsverordnung und besuchen einzeln oder in kleinen Gruppen die besonderen Konkurstage in Neukirchen, doch verringert sich die Anzahl der Teilnehmer sehr:

und obe zwar von ieglich villen nit nur ob specificireten, sondern noch vill mehrers anderen Ohrtschafften des Königreichs Böhaimb bis gegenwertig alljähr-

[167] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

[168] GN 1763: Die Malarbeiten übernahm Anton Zahlfleisch, Cham.

[169] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Unterlagen, die von den Wallfahrtsorten auf die Anfrage der Regierung hin, wieviele Ausländer die Wallfahrten besuchten, eingegangen waren. Für Neukirchen ist sie von Pfarrer Maximilian von Walser verfaßt.

lich und besonders an gewissen Wahlfahrtstägen, auch offtermallen ... wie wollen ohne Geistlichkeit und Fähnen, einzelner weis zu disem Neukürchischen U. L. Frauen Pfarrgottshaus gewahlfahrtet wirdt, so haben doch bey solchem Gottshaus durch das gehörte Ausbleiben diser Solennen Creutzgängen und weillen nunmehro gar wenig Stands, dann geistliche- und andere ansehnliche Persohnen mehr anhero khommen, die vorhin geliefferte beträchtlich grosse wäxene Opffer- und derley Altär-Körzen ab solich auswerttigen Ohrtschafften auch gänzlichen zuruck gelassen worden, die opffer sowohl an Gelt als Wax, obschon gegenwertig sicher umb die Helffte und ermassen abgenommen, daß nunmehro die vill vorhandten- und beständige Ausgaben kimmerlich mehr bestritten werden mögen.

Wenige Jahre später wird auch in Bayern das Wallfahrtswesen stark eingeschränkt; zuvor (1780) stellt die Regierung in allen bayerischen Wallfahrtsorten eine Umfrage an, wieviele ausländische Gläubige Gnadenstätten in Bayern aufsuchen[170]. 1783 notiert der Kirchenschreiber in Neukirchen, daß sehr wenig Opfergeld gefallen sei, „indem diss Jahr widerumb nur gar wenige Kreuzgang anhero khommen und auch yberhaupt die Wahlfahrt immer mehrer abnimmt" (GN 1783). 1785 werden durch ein „Kurfürstl. gnädigiste general Ausschreibung" die „entferneten Wahlfahrtsgänge gänzlich abgeschafft", weshalb in diesem Jahr „gegen forthen und vorige Jahr nit der dritte Thaill, von entferneten Ohrten aber vast gar kain Wahlfahrter eingetroffen seyn (GN 1785).

Die kurfürstliche Regierung macht sich 1780 die gleichen Argumente zu eigen, die am Anfang des Jahrhunderts die Bischöfe von Regensburg und Passau vorgebracht hatten[171]:

Man hat bisher aus der traurigen Erfahrung wahrgenommen, daß die allzu häufigen Kreuzgänge und Wallfahrten, sonderbahr, wann sie auf entlegene Orte gehen und einen oder mehrer Tage erfordern, die schlimmsten Folgen sowohl in die Rücksicht auf die zeitliche als auf die geistliche Wohlfahrt des Menschen nach sich ziehen. Bey solchen langwührigen Kreutzgängen wird die Berufsarbeit, sonderbahr die Feldarbeith aufm Lande zum Nachtheil des gantzen Nährstandes verabsäumt. Haus und Hof wird großentheils offen gelassen und den Einfällen des Diebsgesindels bloß gestellt, vieles Unnöthige Geld und manches mal ausser Lands verzehrt, die Gesundheit, sonderbahr bey heisser Witterung geschwächet, und was das schlimmste ist, wird Gott der Allerhöchste, welcher bey solchen Kreuz- und Bittgängen versöhnt werden solle, gar oft vielmehr durch neue Sünden und Laster schwerlich beleidigt, indem man sich solcher Kreuzgänge, wo man über Nacht ausbleibt, meistens zur Gelegenheit zu Ausschweifungen und zum verbothenen Umgang mit dem anderen Geschlecht zu bedienen pflegt.

Darum erläßt Kurfürst Karl Theodor, dem in seiner Eigenschaft als „Landes Vater nichts so sehr am Herzen liegt als die gemeine Glückseeligkeit Unserer innigst geliebten Unterthanen" folgende „gemein nützlichen Verordnungen":

1. Alle Wallfahrten ins Ausland sind „aufs strengste und unter schweren Strafen" verboten; eine Ausnahme bilden lediglich die Grenzorte, von wo aus man an einem Tag zur betreffenden Gnadenkirche und zurück kommen kann.

2. Für das Inland sind nur mehr Kreuzgänge erlaubt, die an einem einzigen Tag durchgeführt werden können. „Nur wollen Wir allein die Wallfahrt nach

[170] = Anm. 169.

[171] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Kurfürstl. Mandat über das Wallfahren (handschriftl. Blatt, das den Vermerk trägt): „in pleno abgelesen und approbiert worden." vom 22. 6. 1780.

Altötting aus besonderen Bewegursachen von diesem Geboth ausgenommen haben."

3. Alle längeren Wallfahrten sollen damit aufhören oder umgewandelt werden in Prozessionen zu benachbarten Kirchen.

4. *Sollen alle Kreuzgänge und Wallfahrten innerhalbt Landes, welche bishero meistens an Werktagen und offtlich mehr zur Saatzeit oder auch zur Heu- und Getraid-Aerndte-Zeit gehalten wurden, künftighin auf eine schickliche unverhinderte Jahreszeit verlegt und anbey nur auff einen Sonn- und gebothenen Feyertag vorgenommen werden.* Ausgenommen sind die Markus- und Flurprozessionen.

5. Jede Zuwiderhandlung wird mit einer „unnachlässigen Strafe zu 10 Pfund Pfenning" geahndet.

Dieses scharfe Verbot mußte die Neukirchner Wallfahrt schon deshalb besonders treffen, weil die meisten Kreuzgänge aus Ortschaften kamen, die zwischen 30 und 50 Kilometer vom Gnadenort entfernt lagen. Offensichtlich reichte die Bürgerschaft sogleich aus Angst über die wirtschaftliche Schädigung des Marktes ein Gesuch ein, denn im folgenden Jahr durfte man wieder nach Neukirchen wallfahrten:

(GN 1786) Wiewollen vermög ergangen gnädigister Resolution das anhero-Wahlfahrten wiederumen bewilliget worden, [sind] deme ohngeachtet gegen vorigen Jahren ser vielle Prozessionen und Wahlfahrten ausgeblieben.

In den folgenden Jahren kommentieren die Kirchenrechnungen die geringen Einnahmen an Opfergeldern mit dem gleichbleibenden Vermerk:

In Bedenckhung so ao diss widerum und besonders aus dem angrenzenden Königreich Böham ganz wenig Wahlfahrts Proceßionen und Wahlfahrter gekommen sind ... (GN 1788, 1794, 1797, 1802).

Erst 1801 fand sich die Regierung zu einem teilweisen Zugeständnis bereit[172].

In Betreff jener Lokalkreuzgänge, welche vermög eines besonderen Herkommens an einen bestimmten Ort eingeführt sind, wo es nothig ist, eine oder mehrere Nächte auszubleiben, verordnen Wir, daß jedem Ort nur ein derley Kreuzgang erlaubt seye und die übrigen etwa noch hergebrachten sich an diese allein gestatteten anschließen sollen.

Diese Bestimmung scheint mir außerordentlich bedeutsam geworden zu sein; die heute noch zu beobachtende Beschränkung vieler bayerischer Pfarreien auf *eine* mehrtägige Wallfahrt dürfte hier ihre Grundlage haben. Sie wirkte sich aus in einer relativen Stärkung derjenigen Gnadenstätten, die nicht nur von der lokalen Verehrung lebten, sondern Wallfahrer aus entfernteren Orten empfingen. Denn in dem Augenblick, in dem nur mehr ein großer Kreuzgang erlaubt war und durchgeführt wurde, mußte diesem in der Empfindung der Gläubigen besondere Bedeutung zufallen, während die Nahwallfahrten, die in der Barockzeit außerordentlich wichtig gewesen waren und die von den staatlichen Verboten kaum betroffen wurden, stark zurücktreten mußten und heute fast nur mehr während der Bittage aufgesucht werden. Darauf führe ich es zurück, daß die meisten Pfarreien, die im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart an der Wallfahrt nach Neukirchen festhielten, nicht aus der unmittelbaren Umgebung stammen, sondern aus einer Entfernung von über 40 Kilometern.

[172] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Mandat Max IV. Joseph über geistliche Sachen, 4. 12. 1801 (gedrucktes Blatt, gezeichnet von v. Krempelhueber, vidit Morawitzki).

Abgesehen von dem Zugeständnis eines einzigen großen Kreuzgangs blieb die Regierung 1801 hart in ihrem Vorgehen gegen das Wallfahrtswesen: Kreuzgänge ins Ausland wurden generell verboten, ebenfalls alle „Kirchweyhen, Patrozinienfeste, Kreuzgänge, Wallfahrten und Prozessionen" an Werktagen. Dafür führte man weiterhin im wesentlichen zwei Gründe an[173], die „mit den Kreuzgängen großen theils verbundene Unordnung und allemal gewisse Zeitversäumnis". Der Vorwurf der Gefährdung der Sittlichkeit, der hier wieder auftaucht, wird gegen das Wallfahrten bereits seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten erhoben[174], typisch für den Geist der Aufklärung aber ist der Hinweis auf die Gefahren für den Fiskus: Das lange Gehen, vor allem bei Sonnenhitze, schwächt die Gesundheit der bäuerlichen Bevölkerung und gibt ihr, besonders wenn die Wallfahrten an Werktagen durchgeführt werden, zu wenig Zeit für die Feldarbeit, beeinträchtigt also das Interesse des Staates. Die gleichen fiskalischen Überlegungen spielen mit beim Verbot der Kreuzgänge ins Ausland; die Gläubigen könnten zu viel Geld an den fremden Gnadenstätten ausgeben, damit über ihre Verhältnisse leben und zugleich die Wirtschaftskraft ihres Landes schwächen. So erhielten die Landesgrenzen eine trennende Funktion, noch bevor das stärker werdende nationale Denken die Schranken zwischen den Völkern immer mehr vertiefte. Für Neukirchen wurde damit ein Hauptquell seiner Wallfahrt zunehmend abgeschnitten.

Durch die Aufklärung wurde auch das Kloster der Franziskaner in Neukirchen sehr stark in Mitleidenschaft gezogen: Wie alle Mendikantenklöster verlor es bereits 1752 einen Teil seiner Steuerfreiheit, 1769 wurde die Kollektur verboten, im folgenden Jahr aber teilweise wieder erlaubt; ab 1782 durften die Franziskaner nicht mehr in Böhmen sammeln[175]. 1802 erging an den Konvent der kurfürstliche Befehl, das Kloster zu räumen und nach Ingolstadt zu gehen, Neukirchen sollte Zentralkloster für die Karmeliter von München und Schongau werden. Doch wurde dieser Plan wieder aufgegeben, man bestimmte Neukirchen als Zentralkloster für die Franziskaner; als solches blieb es bis 1828 bestehen. Während dieser Zeit kamen die Konventualen aus Cham, Stadtamhof, Bad Tölz, Freising und Freystadt nach Neukirchen; der Staat setzte für sie eine jährliche Pension von je 125 fl aus, nachdem ihnen die Kollektur völlig verboten worden war[176]. Erst unter König Ludwig I. wurde 1828 die Ordensprovinz wieder eingerichtet, Neukirchen blieb aber weiterhin ein normales klösterliches Leben versagt. Der Magistrat hatte sich deshalb bei König Ludwig eingesetzt, erhielt aber den Bescheid, der Markt müsse zu diesem Zweck den Unterhalt der Patres und die Baulast des Klosters auf sich nehmen. Daraufhin ging in Neukirchen eine Liste herum, in welcher die Bürger freiwillige Leistungen an Geld und Naturalien verzeichneten, die dem Kloster zukommen sollten. Der Magistrat erklärte sich

[173] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Handschriftl. Mandat mit dem „vidit Morawitzki" aus dem Jahre 1802, das an alle Landesdirektionen verschickt werden sollte und ausgearbeitet worden war auf die Eingabe der Gemeinde Hohenburg, LK Tölz, die um die Genehmigung eines außerordentlichen Kreuzgangs zur Wendung des Viehfalls nachgesucht hatte.

[174] B. Kötting: Peregrinatio religiosa (1950) 422 ff.: Er führt u. a. an: Gregor von Tours, Hieronymus und Thomas von Kempen.

[175] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

[176] S. Keck: Franziskanerkloster Neukirchen hl. Blut (1955) 373—403; hier S. 400—403. KlA N, Aufzeichnungen von E. Ketterer.

sogar einverstanden mit einem Pfennigaufschlag auf das Bier. Trotzdem dauerte es bis 1855, bis das Kloster seine alten Rechte wieder erhielt.

War das Bestreben vieler aufklärerisch gesinnter Männer getragen von dem echten Willen, wirkliche oder vermeintliche Übelstände im religiösen Leben der Zeit zu beseitigen, so ist es doch bezeichnend, daß das Ergebnis ihrer Maßnahmen, mit denen sie das Volk zu einer kritischen Haltung erziehen wollten, vielfach Pietätlosigkeit war. Daß dies geschehen konnte, liegt wohl darin begründet, daß auch im Volk, und nicht nur bei den gebildeten Männern, die Verbindlichkeit des Religiösen und besonders des Kirchlichen für das tägliche Leben und Handeln des einzelnen zu schwinden begann. Das Nachlassen des Wallfahrens mußte auch eine Folge dieses Wandels sein. Vor allem aber zeigt sich die Ehrfurchtslosigkeit gegenüber dem Sakralen an den vielen Einbrüchen, die zu jener Zeit in Gotteshäusern begangen wurden.

Bereits 1779 hielt man in Neukirchen die vielen Opfergaben und die kultischen Geräte nicht mehr sicher genug verwahrt und ließ das Kirchenportal „aussenher mit starckhem Eisenblöch beschlagen", „da bey dermaligen Zeiten vast von nichts mehrern dan Gotteshäusern Einbrich und gewaltthättigen Beraubungen zuhören ist" (GN 1779). Bereits 1783 verstärkte man Tür und Fenster zur Sakristei (GN 1783),

indeme pro anno diss in dem Monath August und Sept. in dem nur 1 1/2 Stundt von hier entlegenen Gottshaus Lamb, auch bald hierauf in dem Gnaden Gottshaus der Stadt Deggendorf, dann in mehr anderen Gottshäusern, besonders dem angränzenden Königreich Böheimb kurz aufeinander gewaltige Einbrich beschehen, dan hieraus ville Sachen und Kostbahrkeiten an Monstranzen, Kölch und anderen gestollen worden.

Trotz dieser Vorkehrungen wurde 1804 viermal in der Kirche zum hl. Blut eingebrochen (GN 1804): Am „14. Jänner, 10. Juny und 24. Oct., sohin zu drey verschiedenen mahlen, [wurden] die Opferstock gewaltsam eröffnet und ausgeraubt", und am 29. Okt. wurde bei dem „hierorts vor sich gegangen Kirchenraub die in dem Tabernakel sich befundene Monstranz total abgeplindert, zerbrochen und von allen Verzierungen entblößt". Dies geschah allerdings erst, nachdem kurz vorher auf staatliche Anordnung hin die silbernen und goldenen Votivgaben und einige Kelche und Monstranzen von dem Gotteshaus und dem Franziskanerkloster hatten abgeliefert werden müssen[177].

Daß die Neukirchner Wallfahrt die Zeit der Aufklärung und Säkularisation überlebte, beweist die tiefe Verehrung, welche die Gläubigen der weiteren Umgebung dem blutenden Gnadenbild entgegenbrachten[178]. Während des ganzen 19. Jahrhunderts zogen noch zahlreiche Kreuze, etwa zu gleichen Teilen aus Bayern und Böhmen, nach Neukirchen; allerdings waren es nicht mehr so viele Ortschaften, die eine eigene Wallfahrt unternahmen, und die Anzahl der Teilnehmer war erheblich geringer als im 18. Jahrhundert. Manche Pfarreien kamen auch nur mehr unregelmäßig (so Chottieschau) oder blieben schließlich ganz aus (Pilsen am Ende des 19. Jahrhunderts). Insgesamt nennt das Salbuch aus dem 19. Jahrhundert (1851 ff.) zwölf Pfarreien aus Böhmen und dreizehn aus

[177] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

[178] Im folgenden stütze ich mich auf ein im PfA N vorhandenes Salbuch, das in der Hauptsache 1851 niedergeschrieben wurde, daneben aber Ergänzungen aus der Zeit bis 1900 bringt.

Bayern, die regelmäßig nach Neukirchen wallfahrteten; neben diesen geschlossenen Zügen scheinen nun sehr oft einzelne oder Gruppen von Gläubigen zu den Hauptkonkurstagen nach Neukirchen gekommen zu sein, vor allem aus Böhmen. Manchmal taten sich auch verschiedene böhmische Pfarreien zu einer gemeinsamen Wallfahrt zusammen, dann waren auch jetzt noch mehrere Tausend Gläubige an einem Tag in Neukirchen (so am Sonntag nach Pfingsten 1856).

Insgesamt finden sich während des 19. Jahrhunderts immer wieder Klagen über den Verfall der Wallfahrt. 1828 weist der Magistrat in einer Eingabe an die Regierung[179] darauf hin, daß mit dem Rückgang der Wallfahrt auch eine gewisse Verarmung der hiesigen Bürgerschaft vor sich gehe, vor allem daß die „Konsumation des Bieres gemindert und das Aufschlagsgefälle von jährlich wenigstens 4 000 fl um die Hälfte gekürzt" werde. Wieder geben die Opferstockgelder ein getreues Abbild der Wallfahrtsentwicklung: In den letzten Jahren der Napoleonischen Kriege sinken diese Einnahmen erheblich, bleiben aber von 1815 bis 1827 etwa auf dem Stand von 80 fl jährlich; in den folgenden Jahren scheint dann von der konservativen und traditionsbewußten Regierungsweise Ludwigs I. (1825 bis 1848) ein positiver Einfluß auch auf das Wallfahrten ausgegangen zu sein; die Opferstockgefälle pendeln nun bis 1855 um die 100 fl — Grenze und steigen bis 1875 noch etwas an. Auch als dann die Markwährung eingeführt wird, halten sich diese Einnahmen auf einem gleichbleibend niedrigen Stand.

1890 verfaßt der Neukirchner Anton Hörmann[180] eine kleine Broschüre über die Wallfahrt in seinem Heimatort und beklagt sich bitter darüber, daß „die Zahl der Pilger seit einigen Jahren im Rückgang begriffen" sei:

Woher das kommt, ist nicht schwer zu enträtseln. Der Unglaube und Gottlosigkeit haben in allen Ländern geradezu riesig zu-, und Glaube und Gottvertrauen abgenommen ... Der verderbenbringende Sozialismus ist emporgewachsen, dessen erste Arbeit es ist, den Menschen den Glauben zu nehmen, alles Heilige und Religiöse ins Lächerliche zu ziehen, es als Komödie zu erklären, denn ist das erreicht, dann ist der arme verführte zu allem fähig; er schreckt vor keiner Gewalttat zurück, er wagt sich daran, den Thron der Kirche und des Reiches zu stürzen, wo es nur möglich ist.

Gegen Ende des Jahrhunderts erfreute sich die Wallfahrt zum Hl. Berg bei Příbram einer steigenden Beliebtheit, auch sie dürfte manche Wallfahrer von Neukirchen abgezogen haben[181].

Einen tiefen Einschnitt brachte schließlich der Erste Weltkrieg: Stärker als jemals vorher wurden in ihm die nationalen Leidenschaften hochgespielt und für die Kriegführung ausgenützt[182]. Zwar kamen während der ersten Kriegsjahre noch zahlreiche Bittprozessionen aus Bayern und Böhmen[183], doch wurde die Grenze nach 1918 zunehmend abweisender nach beiden Seiten hin; für das Passie-

[179] MA N: Eingabe vom 6. 3. 1828 um Wiederaufnahme eines geordneten Klosterlebens in Neukirchen (Abschrift).

[180] A. Hörmann: Kleine Chronik des Wallfahrtsortes Neukirchen hl. Blut (1890).

[181] H. Buchner: Religiöse Volkskunst als Hausgewerbe im alten Wallfahrtsort Neukirchen hl. Blut. — In: Bayerischer Heimatschutz (1935) 78—81. Damit stimmt die Mitt. von Frau Ries, Neuenschwand — früher Chernahora, überein, die erzählt, ihr Vater sei zwischen 1890 und 1900 immer „ins heilige Blut" gewallfahrtet, nachher aber zum Hl. Berg oder zur „schwarzen Maria in Haid" (= Maria Loretto in Haid).

[182] G. Ritter, Hrsg.: Geschichte der Neuzeit (1957 ff.).

[183] KlA N, Aufzeichnungen von E. Ketterer.

ren war jetzt ein Reisepaß oder ein Grenzschein vorgeschrieben. Allerdings wurde diese Vorschrift von manchen Grenzbeamten nicht mehr streng gehandhabt[184]:

Die Wallfahrt nach Neukirchen hl. Blut genoß immer eine Ausnahme. Zwar nicht auf dem Papier, aber es war immer so, wenn wir auf den altgewohnten Wegen bei der Grenze auf einen Finanzer trafen, so hat dieser rein zufällig wo anders hingeschaut. Das war auf böhmischer Seite wie auf der bayerischen dasselbe.

Trotzdem war nun das Überschreiten der Grenze mit einem gewissen Risiko verbunden, das viele Ortschaften nicht mehr auf sich nahmen. In Ausnahmefällen wirkte sich das für Neukirchen günstig aus: Zwiesel und Rinchnach, die vor 1914 regelmäßig zum Hl. Berg nach Přibram gewallfahrtet waren, kommen nun jährlich nach Neukirchen[185]. Viele böhmische Orte aber bleiben nach 1918 aus[186]: 1921 wird die Prozession aus Neumarkt abgesagt, weil die bayerische Regierung für den Übertritt Reisepässe verlangt. Erst 1927 treffen nach dreizehnjähriger Unterbrechung wieder Wallfahrer aus Stab, Stockau und Nürschau in Neukirchen ein. Statt einzelner böhmischer Ortschaften organisieren nun Geistliche aus dem Pilsener Kohlenbecken gemeinsame Pilgerzüge, an denen bis zu sechzehn Pfarreien teilnehmen und man teilweise auch die Bahn benützt (so 1927—1930). Daneben aber kann man weiterhin an den Hauptwallfahrtstagen sehr viele böhmische Einzelwallfahrer in Neukirchen antreffen[187], welche diese Gelegenheit gern zum Schmuggeln, vor allem von Regenschirmen und Stoffen, nützen[188]. Die Wallfahrt der bayerischen Pfarreien scheint durch den Krieg nicht reduziert worden zu sein. Insgesamt aber ist der Konkurs stark gesunken.

Die Zahl der Kommunikanten aus Bayern und Böhmen beläuft sich jährlich [1928] auf 5 000, früher 50 000—80 000. Prozessionsweise kommen aus beiden Ländern noch 24 Gemeinden[189].

Nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten erwuchsen weitere Schwierigkeiten für das Wallfahrten an der deutsch-tschechischen Grenze: Pscheidl wird mit seinen Leuten einmal von einem bayerischen Zollbamten festgenommen[190]. Nach dem Ausbruch des Krieges müssen Wallfahrten angemeldet und vom Landratsamt genehmigt werden; oft werden diese Genehmigungen nicht erteilt[191].

[184] J. Pscheidl (vulgo Webersepp): Kötztinger Zeitung, 25. 8. 1965, S. 11: Pscheidl führte selbst lange Jahre hindurch böhmische Wallfahrten nach Neukirchen.

[185] Beide Orte waren bereits im 17. und 18. Jh. nach Neukirchen gewallfahrtet, hatten aber nach der Säkularisation offenbar nur mehr die eine große Wallfahrt zum Hl. Berg aufrecht erhalten. Zwiesel kommt heute mit der Přibramer Prozessionsfahne nach Neukirchen.

[186] KlA N, Aufzeichnungen von E. Ketterer.

[187] Mitt. verschiedener älterer Neukirchner.

[188] Man erzählt sich von Böhmen, die bei strömendem Regen ohne Schirm nach Neukirchen wallfahrteten, nur um sich dort einen neuen Regenschirm kaufen zu können; auch hätten sich viele doppelt so dick auf die Heimreise begeben, als sie nach Neukirchen gekommen seien. Dafür waren die Stoffe und die Wäsche verantwortlich, die sie sich um den Leib gewickelt hatten. Frl. Anna Siebzehnriebel kann sich erinnern, daß ihre Eltern neben dem Laden eine kleine, dunkle Kammer gehabt hätten, in welcher sich diese Verwandlungen vollzogen.

[189] Chr. Schreiber, Hrsg.: Wallfahrten durchs deutsche Land (1928) 388.

[190] Josef Pscheidl: Kötztinger Zeitung, 25. 8. 1965, S. 11.

[191] PfA N: Korrespondenz des Pfarrers mit verschiedenen Pilgerführern und Geistlichen aus dieser Zeit.

Als die Arbeitskräfte während des Krieges immer weniger werden, verlangt eine neue Verordnung 1941, daß Wallfahrten nur mehr auf Sonn- und Feiertage treffen dürfen. Da die meisten Ortschaften mehr als dreißig Kilometer von Neukirchen entfernt liegen, brauchen sie zwei Tage für den Hin- und Rückweg; darum wählen die Pilgerführer die Pfingstfeiertage als Termin für ihre Kreuzgänge. Während dieser Zeit drängt sich nun alles in Neukirchen zusammen, die Wallfahrer können im Orte nicht untergebracht werden, da viele Familien Flüchtlinge aufgenommen haben. Darum transportiert der Pfarrer einen Großteil der Wallfahrer auf Leiterwagen in die umliegenden Dörfer und Weiler[192]. Geschlossene Prozessionen aus Böhmen treffen nun kaum mehr ein; als einzige allerdings kommt bis 1945 regelmäßig die Ortschaft Wottawa unter der Führung von Maria Hruby. Mit dem Krieg nimmt dann auch das Wallfahren von Böhmen nach Neukirchen ein Ende; eine negative Entwicklung wird abgeschlossen, die sich seit der Zeit der Aufklärung immer deutlicher abzeichnete.

Auf der bayerischen Seite unternehmen in der Gegenwart noch etwa zehn Orte eine jährliche Fußwallfahrt nach Neukirchen; es sind fast die gleichen, welche über die Zeit der Aufklärung und Säkularisation hinweg und auch während des ganzen 19. Jahrhunderts nach Neukirchen gezogen waren. Die Verehrung der Böhmen blieb erhalten in der Wallfahrt der Heimatvertriebenen nach Neukirchen; doch ist diese einzuordnen in den allgemeinen Wandel der Wallfahrtsentwicklung, der sich seit wenigen Jahrzehnten in Neukirchen und an vielen anderen Gnadenstätten vollzieht (s. Kapitel VI).

Zusammenfassung:

Überblickt man die Entwicklung der Neukirchner Wallfahrt, so zeigt sich eine innige Verflechtung mit dem Gang der europäischen Geschichte. Die Anfänge einer lokalen Verehrung weisen zurück in die Zeit der Hussitenkriege und ins späte 15. Jahrhundert. Im Zeitalter der Reformation hatte sich die Wallfahrt bereits gefestigt, es kamen Fußprozessionen aus über 50 Kilometer Entfernung. Nachdem sich Bayern und Böhmen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entschieden der Gegenreformation angeschlossen haben, wird auch der Konkurs in Neukirchen größer, so daß der Markt schließlich aus dem Pfarrverband Eschlkam genommen werden muß, nachdem das neue Gotteshaus eine ausreichende Fundation an Zehntgeldern und Abgaben erhalten hat.

Besondere Aufmerksamkeit scheint der bayerische Herzog und spätere Kurfürst Maximilian dem Wallfahrtsort Neukirchen, der durch seine Lage die Möglichkeit bietet, Einfluß zu nehmen auf das religiöse Leben der Nachbarländer Böhmen Oberpfalz, zugewendet zu haben; er führt den Neubau einer Kirche durch und kümmert sich in jeder Weise um die Stärkung der Wallfahrt. Während des Dreißigjährigen Krieges wird der Markt zwar verschiedentlich zerstört, doch ziehen trotzdem fast in jedem Jahr mehr als vierzig Ortschaften der näheren und weiteren Umgebung nach Neukirchen. Als nach dem Westfälischen Frieden die Verehrung des blutenden Gnadenbildes auch in der nun rekatholisierten Oberpfalz Eingang findet und das religiöse Leben allenthalben einen mächtigen Aufschwung nimmt, übersteigt die Betreuung der Wallfahrer die Kräfte der Neukirchner Weltgeistlichkeit. Franziskanerpatres, die bereits während des Krieges

[192] PfA N: Aufzeichnungen von Msgr. J. Krottenthaler, Neukirchen b. hl. Bl.

von Cham aus in der Wallfahrtsseelsorge ausgeholfen hatten, lassen sich nun (1657) in dem Markt nieder und errichten hier ein mächtiges Kloster.

In dem auf die Klostergründung folgenden Jahrhundert erreicht die Wallfahrt in Neukirchen ihren absoluten Höhepunkt, der nur kurz unterbrochen wird durch den Spanischen und Österreichischen Erbfolgekrieg und den Siebenjährigen Krieg. Mehr als 70 000 Gläubige finden sich in manchen Jahren an dem Gnadenort ein, über siebzig Ortschaften schicken jährlich Prozessionen aus Entfernungen bis zu achtzig Kilometern aus dem bayerisch-böhmischen Grenzland. In den Jahren 1690 bis 1720 muß eine Erweiterung der Kirche durchgeführt werden, die einem Neubau gleichkommt. Für das glanzvolle Jubiläum 1752 kann sich das Gotteshaus aus den Opfergaben und -geldern von Augsburger Künstlern einen neuen Hochaltar machen lassen, für dessen Preis man leicht eine neue Kirche hätte bauen können.

Nach dem Höhepunkt der Dreihundert-Jahrfeier 1752 beginnt sich auch in Neukirchen die zunehmende Wallfahrtsfeindlichkeit der Zeit auszuwirken: Die Bischöfe aus Regensburg und Passau hatten bereits am Beginn des 18. Jahrhunderts versucht, das Wallfahrtswesen in ihren Diözesen zu reduzieren; doch war ihre Initiative ohne Folgen für Neukirchen geblieben. Erst als von 1770 an staatliche Verbote gegen das Wallfahrten an Werktagen, über Nacht und ins Ausland ergingen, wurde auch Neukirchen stärkstens betroffen. Weil diese Verbote nicht nur einseitige Maßnahmen des Staates darstellten, sondern auch auf einem Wandel der Gläubigkeit im Volke aufbauten und diesen noch verstärkten, erholte sich das bayerische Wallfahrtswesen auch nicht mehr, als in der Zeit nach 1825 der staatliche Druck auf diesem Gebiet nachzulassen begann. Die Neukirchner Wallfahrt im 19. Jahrhundert war nur noch ein Schatten ihrer einstigen Blüte.

Die Entwicklung wurde dadurch verstärkt, daß seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Grenzüberschreitung immer schwieriger wurde. Der Erste Weltkrieg und die nationalsozialistische Herrschaft brachten eine Verschärfung, bis dann nach 1945 die Grenze völlig geschlossen wurde. So verblieben in unserer Zeit nur mehr etwa zehn bayerische Ortschaften, die jährlich, meist über 30—50 km hinweg, nach Neukirchen wallfahren. Die Teilnehmerzahl schwankt zwischen 50 und 200; nach der übereinstimmenden Auskunft der meisten Pilgerführer ist seit dem Zweiten Weltkrieg keine weitere zusätzliche Abschwächung zu spüren.

IV. Das Wallfahrtsleben der Barockzeit

1. Wallfahrtsbetrieb

Sorge des Ortes um die Wallfahrt:

Das religiöse und wirtschaftliche Leben des Marktes Neukirchen bei heilig Blut war in der Zeit von 1600 bis 1800, für die uns Quellen in besonders reichlichem Maße vorliegen, weitgehend durch den Wallfahrtsbetrieb bestimmt. Von seiten der kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten des Ortes war man immer darauf bedacht, den Zustrom der Wallfahrer zu vermehren und alles zu vermeiden, was diesen Zustrom beeinträchtigen könnte. So werden — abgesehen von den unmittelbaren Wallfahrtsausgaben — viele der in den Gotteshausrechnungen verzeichneten Aufwendungen im Hinblick auf die ankommenden fremden Gläubigen gerechtfertigt:

(GN 1689) Itemnach das Pflasster am Khürchweeg vom Marckht aus voller grüeben gewest, das bey einfallentem Regenwetter niemandt hierauff gehen khönnen, auch die Wassergüsse von der Strass daryber geloffen unnd nun die höchste Nottdurfft erforderet, damit von den Wahlfartern khein Beschwer vorkhommen thue, sondern abgestelt werde, dieses fürderlich von neuem machen zlassen.

(GN 1702) Ainem Zimmerkhnecht, welcher im Mais [Ortschaft bei Neukirchen] ... yber das durchflissente Pächel ainen Steg gemacht, warüber die wahlfartente Persohnen passieren khönnen 15 kr.

(GN 1752) [Die Errichtung eines neuen Hochaltares wird bewilligt] zu grosseren Ehre Gottes und seiner jungfreulichen Mutter Mariä, in specie aber zu mehreren Aufnamb des hiesig wunderthettigen Gnaden Bildt und beruehmbten Wahlfarts Orths ...

(GN 1762) Und zumahlen bey disen U. L. Frauen Pfarrgottshaus ainige Thurnuhr bishero niemahlen befündtig ware, ohngeacht solche aine Virtl Stundt ausser des Marckhts, auch zum Thaill an ainer strasse entlegen ist, und noch anzue täglich sehr zahlreiche Wahlfarter anhero khommen, welche sich in Abgang dessen stendig beclaget haben, das sye alda weder aine Uhr sechen, noch schlagen hören und also nit wissen khönnen, in welcher Zeit sye eigentlich seyen, hingegen dergleichen bey allen anderen herumb ligenten clainen, in denen Mitlen und Einkunfften dem hiesigen bey weittem nit gleichenten Gottshäusern, anzutreffen sind, als hat man für höchstnöttig erachtet, umb disen billichen Beschwerden abzuschaffen und den Zuegang der Wahlfarter nit zuschmelern, sonder villmehr in Zuewachs zubringen, sohin des Gottshaus Nuzen immer mehr zu befördern, aine grosse Thurn Uhr beyzuschaffen ...

(GN 1763) [In diesem Jahr soll die Klosterkirche neuerdings ausgemalt werden]. Als hat man nach wol yberlegten Umbständten und hauptsächlich von darumben eingewilliget, als ... in Ansechung dessen die Anzahl der Wahlfarter und volglich das Opfer umb ain mörckhliches störcker werden würdtet.

(GN 1767) Zu mehrer Zierdte des hiesigen U. L. F. Pfarr Gottshaus und somit auch hierdurch anhoffenten Zuewachs der anhero khommenten Wahlfahrtern, volglich zu grösserer und nuzbahrer Emporhebung des derohrtig alberümbten Wahlfahrts Ohrts, hat man diss Jahr, gleich vasst in all anderen derley beriehmbten Gottshäusern zu befündten, durch Johann Florido, burgerlicher Stuckh- und Gloggengiessern zu Straubing 2 ansehentliche- in der Schwere 3 Centner 41 Pfundt haltent Mössingene Wandl Altar Leichter neu verförttigen lassen. [Preis insgesamt 433 fl !]

Die Beispiele ließen sich häufen, doch geht aus den wenigen angeführten bereits hervor, wie stark sich die Neukirchner Geistlichkeit bemühte, die Wallfahrt zu erhalten oder zu vermehren. Mit Ausnahme der ablehnenden Haltung der Bischöfe von Regensburg und Passau in der Zeit der Frühaufklärung ist mir kein Beispiel dafür bekannt, daß die Neukirchner Wallfahrt zwischen 1600 und 1770 Widerstände von seiten der Geistlichkeit zu überwinden gehabt hätte. Wallfahren scheint in dieser Zeit eine selbstverständliche Äußerung des religiösen Lebens in katholischen Gebieten gewesen zu sein.

Empfang, Kirchendiener, Wächter:

Wenn sich die Prozessionen an den Hauptwallfahrtstagen der Ortschaft näherten, zog ihnen als erster der Fahnenträger von Neukirchen entgegen; dieses Amt

konnte der Totengräber, der Blasbalgtreter oder sonst einer der Kirchendiener bekleiden (GN 1682, 1737, 1753 ff.):

(GN 1768) Nachdeme der bey diesem Gottshaus vorhandten geweste ainzige Fahnen al schon dermassen zerrissen, das diser gar nit mehr zubrauchen gewest, mithin unentpöhrlich ware, einen neuen dergleichen zu denen Processionen und Einblaidtung der zahlreichen ankhommenten frembten Proceßionen und Creuz beyzuschaffen, so hat zu solchem Endt einen neuen machen lassen.

Für die 1695 angeschaffte Fahne, die zu diesem Zweck nur ausnahmsweise verwendet wurde, brauchte man sogar drei Träger:

(GN 1697) Als das Creuz oder Procession von der Statt Camb anhero khommen, ist man demselben mit dem grossen Fahnen bis in Marckht herein entgegen gangen, derentwillen denen drey Tragern bezahlt worden 24 kr [ähnlich GN 1700].

Vermutlich werden auch der Pfarrer, die Ministranten und Musiker die Wallfahrtszüge vor der Ortschaft empfangen haben, doch geht das nicht mit Sicherheit aus den pauschalen Einträgen in den Kirchenrechnungen hervor. Lediglich der Empfang der Straubinger Prozession beim Jubiläum von 1752 ist genau überliefert[193]:

Die Übernamb und Einbegleittung dieser herrlichen Proceßion geschahe von sammentlich-Neukirchischer Geistlichkeit, alldasigen RR PP Franciscaneren und Kirchen-Musicis nächst bey Eingang des Marckts; wo dann ein feierliche Salutation gleich bey Anblick der ankommenden Proceßion unter Trompeten- und Paucken-Schall angestimmet und also dreymal, nach jederzeit erfolgter Wieder-Losung von Straubingischen Stifft-Musikanten, wiederholet, sohin mit der Kirchfahrt fortgeschritten worden.

An den Hauptwallfahrtstagen wurden beim Einzug der Prozessionen sämtliche Glocken im Markt geläutet.

(GN 1674) Wie auch dise, so zum Glockhenziehen oder Leithen an obbemelten Khürchfartstägen mit 6 Persohnen gebraucht und für ihr Verdienst erhalten haben 2 fl 34.

(GN 1682) Siben Persohnen, welche an mehrbemeltem Khürchfartstag [d. h. Exaudi] zum Leithen und Glockhenziehen im Marckht und beim Gottshaus gebraucht wurden ... 2 fl 58 kr.

Um die Betreuung und würdige Aufnahme der Wallfahrer bemühte sich sowohl das Kloster der Franziskaner, das eigens zu diesem Zweck gegründet worden war, als auch der Neukirchner Pfarrer mit seinen Kaplänen, denn die Wallfahrtskirche blieb weiterhin zugleich Pfarrkirche. Für die feierliche Gestaltung während des Kirchenjahres und der Wallfahrtszeit unterhielt die Kirche Musikanten, denen 1688 „zu Ersparung der gross auflauffenten Herberg Züns ... aigene Wohnungen beim Gottshaus" (GN 1688) erbaut wurden. Dies geschah, nachdem eine Visitationskommission 1667 angeordnet hatte[194], man müsse „auf Mitl gedenckhen, wie mit der Zeit noch einige Instrumentisten zu Beförderung mehrer Andacht der Wallfahrter mögen aufgestelt werden". Wiederholt werden auf Kosten der Kirche Musikinstrumente angeschafft oder ausgebessert.

(GN 1666) So hat auch die unumbgengliche Nottdurfft erforderet, die schon ganz eralt und durchlöcherte 2 Köslpauckhen, welche man an Vasstagen und ab-

[193] Marianisches Predig-Octavarium (1753) 13.

[194] KlA N, Visitationsbericht von 1667 (Abschrift).

sonderlich zu Wahlfahrtszeiten benebens dem Trompeten Schall zur Music gewenlichermassen gebraucht, widerumben von neuen yberziehen zlassen, vor bedirfftige Geisheit [= Ziegenhäute] ausgelegt worden 1 fl 15 kr.

So befanden sich 1766 auf dem Chor der Wallfahrtskirche neben der Orgel „3 Trompeten, 2 Pauckhen, 4 Waldhörner, 1 Violoncello, 2 Viola di Alto oder Bratschen" (GN 1766). Festliche Musik, „Vesper, Lytaneyen und mehr Ämbter mit Pauckhen und Trompeten" [195] gehören nicht nur zur Feier des Jubiläums von 1752, sondern zu jedem wichtigeren Wallfahrtstag. Darum erhalten in jedem Jahr der Chorregent, Organist und die Instrumentisten besondere Gehaltszuschläge für die Wallfahrtszeit (GN 1650—1807). Beim Empfang der Wallfahrer und während der Gottesdienste hatten die Musikanten, ebenso Mesner und Ministranten, eine eigene Kleidung zu tragen:

(GN 1689) Weillen sowohl die Musicanten als Mößner und Ministranten gannz zerrissne blaue Corrr Rockh gehabt, das ohne Ergernus der Wahlfahrter nit anlegen derffen, als hat man zu neuen Corr Röckhen 33 Ellen blaues Tuech erkaufft, 26 fl 34 kr. [196].

Das galt auch für die Weltgeistlichen:

(GN 1752) Dann Herrn Joseph Denhoffer pro tempore Cooperatoren alhier, welcher vor Herrn Pfarrer und sich zu denen Creuzgängen ein saubers Schürzl aus fein schwarzen Zeich machen lassen 4 fl.

Doch nicht nur die Musikanten und Geistlichen werden an den großen Wallfahrtstagen gebraucht, auch der Pfleger von Furth im Wald, Neukirchen oder Eschlkam, der Landgerichtsamtmann von Kötzting, der Kassenamtmann von Warzenried, die Kirchenpröpste, der Schulmeister, der Mesner und sein Gehilfe, die Nachtwächter, der Blasbalgtreter, der Bruderschaftsdiener, der Marktknecht, der Totengräber, die Ministranten und noch andere Leute aus dem Markt helfen bei der Gestaltung dieser besonderen Festzeiten mit und werden dafür entlohnt.

Für seine Anwesenheit bei den wichtigsten Wallfahrtstagen erhält der Pfleger ein Mahlgeld, doch an Exaudi werden ihm regelmäßig 3 fl entrichtet (GN 1650 ff.); von der Marktgemeinde bezieht er gleichzeitig an diesem Tag sämtliche Standgelder für die Jahrmarktsbuden (KN 1739 ff.). Offensichtlich hatte er vor allem für den ordnungsgemäßen Verlauf der Konkurstage zu sorgen.

Nach dem Einzug in die Doppelkirche, die von 1610 bis 1760 mehrfach umgebaut, erweitert und auf das prächtigste ausgestattet wurde, konnten die Wallfahrer ihren einzelnen Verrichtungen nachgehen. Natürlich bestand dabei die Gefahr, daß das Durcheinander des Wallfahrtsbetriebes, das Offenstehen der Kirche während der Nacht und das leichte Untertauchen in der Volksmenge von Dieben und Einbrechern ausgenützt werde. Deshalb bestellt das Gotteshaus regelmäßig einige Leute, die besonders auf die Opferstöcke, Votivgaben und Kirchengeräte achten sollten.

(GN 1660, ähnlich ff.) Absonderlich an ersagten großen Wahlfartstag Exaudi dreyen Wächtern, alß hißigem Ambtmann und noch anderen zweyen, wellche stettigs in und außerhalb der Kkürchen, auch bey dem oberen Prunn und daselbs vorhandtnen Almußen Stockh herumb gehen, damit niergents nichts ungleiches vorgehe, meglichste Aufsicht haben, würdtet jerlich verraicht, so sie heuer wider empfangen 3 fl.

[195] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

[196] Zum gleichen Zweck wird auch in späteren Jahren blaues Tuch eingekauft.

Mehr ainem Wachter, so ausserhalb der Khürchen drey Nächt nacheinander zuegebracht, behendigt 27 kr.

Dem Ambtmann zu Khötzting, auch dem zu Wärzenriedt vor deren darbey habende Miehwaltung und Aufsicht entrichtet wie alle Jahr 1 fl 30 kr.

Darüber hinaus waren bereits 1650 zwei dauernde Kirchenwächter eingestellt worden, „nachdeme hin und wider in den Khürchen Einbrich beschechen und man sich besorgt, es mechte in Neukhürchen auch so hergehen" (GN 1650).

Bei besonders verdächtigen Wallfahrern wurden noch weitere Sicherheitsvorkehrungen getroffen:

(GN 1708) Als sich am Wahlfartstag Maria Magdalena umb das Gottshaus einig verdechtige Raubersleith sechen lassen, sich aber widerumben unwissent wohin verzochen, hat man für guett befundten, dieselbe Nacht hindurch beim Gottshaus ein Wacht zu bestöllen und zumallen dann solche durch den Schlossambtmann und zweyen beherzte Mannern mit Gewöhrter würcklich ist versehen worden, ist denen selben zum Verdienst bewilliget worden 1 fl.

(GN 1751) Yber das hat sich begeben, das den 1. Sept. ao 1751 allerhandt und under anderen solche Wahlfahrter hierohrts ankhommen, welche zimlich verdechtig geschinen; derohalben zur Verhindterung der besorgten Rauberey der Pflegambts Ambtmann Hanns Michel Lohner mit anhandt Nemburg 4 bewaffneten Männern beim Gottshaus ain so ander Nacht gewacht und zu ainer Ergözlichkeit erhalten 1 fl.

Die Kriegszeiten (Dreißigjähriger, Spanischer und Österreichischer Erbfolgekrieg) brachten für die reiche Wallfahrtskirche erhöhte Gefahren, denen man auf die angeführte Weise begegnen wollte.

Inkubation?

In den Zeiten, in denen die meisten Gläubigen in Neukirchen zusammenströmten, wurde die Gnadenkirche über Nacht nicht versperrt, ein Grund mehr, um Männer zur Wache aufzustellen. Am Ende des 16. Jahrhunderts hatte sich sogar die volkstümliche Meinung herausgebildet, die damalige Kapelle könne überhaupt nicht verschlossen werden[197]. Von hier ab reißen die Nachrichten darüber nicht mehr ab, daß die Wallfahrer auch oft über Nacht in der Kirche bleiben. In einem Schreiben an den Pfarrer und Pfleger in Neukirchen mißbilligt der Generalvikar von Regensburg 1610 die Tatsache[198],

daß ein grosser theil der Kirchfahrter die gantze nacht uber in der Kirchen verbleiben, welliches zwar an ihne selbsten hoch zurüemen, weilen aber, wie laider die Erfahrung mit sich bringt, underweilen vil ubels darbey geschicht, als erachten wür rathsamber zuseyn, da Zelden und Hutten auffzuschlagen, darundter diejenige so in Häusern und Stadeln nit underkhommen khundten, dannoch vor Regen und Windt versicheret, unnd die Kirchen umb 9 Uhr oder 10 gesperret, frue aber umb 3 Uhr wider auff eröffnet wirdt.

Einen Erfolg hatte das Einschreiten des Generalvikars nicht, denn Roman Sigl berichtet 1640[199], er habe

selbsten nit ohne Zäher Meiner Augen vilfältig angesehen und gehört, daß ein

[197] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 983: „. . . zum hl. Bluet: Prope Neukirchen, ain gar schön und wolgezierte Capeln, wölche tag und nacht offen und unverspörret, ja wie man sagt, sie bleibt nit verspöret . . ."

[198] OAR I. 740/3 b: Konzept dieses Briefes, nur mit Jahreszahl.

[199] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

grosse mennig der Kirchfarter die ganzte Nacht wachent, in und umb die H. Capell herumb ligen, Gott auch seiner Mutter zu Ehren die gantze nacht hinumb biß zu Morgens der liebe Tag anbricht, da sie den H. Gottesdienst beywohnen, Teutsche, Böhmische, Catholische Lobgesang singen.

Obwohl 1667 von einer bischöflichen Visitationskommission noch einmal das Gebot eingeschärft wird, die Kirche nicht über Nacht offen stehen zu lassen[200], gibt es wenige Jahre darauf (1671) noch viele[201],

welche die ganzte Nacht mit ainhelligen Lobgesängeren und unverdrossner Wachtbarkeit abkürtzen, und lasset sich hierin die Böhmische Andacht in lieblichen Kirchengesängeren sehr zierlich und löblich anhören.

Und zu Beginn des 18. Jahrhunderts bringen viele Wallfahrer zumindest die Nacht vor dem Sonntag Exaudi in der Kirche zu[202]:

Diese, wohin etwelche bewegt werden, selbiges verrichten sie; eintweders zum singen oder betten, letztlich auch in etwas wegen der Müde und Mattigkeit zum ruhen.

Offenbar ließ sich in der Barockzeit trotz der Mißbilligung der kirchlichen Obrigkeit der Brauch, daß viele Gläubige zu den Hauptwallfahrtszeiten die Nacht über am Gnadenort zubrachten, nicht verdrängen. Natürlich ist man versucht, Verbindungen zu dem in der Antike üblichen Tempelschlaf herzustellen, nämlich zu dem Brauch, durch den Schlaf im Heiligtum zu Traumoffenbarungen und -heilungen zu kommen. Diese Funktion des nächtlichen Aufenthaltes im Gotteshaus läßt sich in Neukirchen in keinem einzigen Fall nachweisen, auch nicht in den zahlreichen Mirakelberichten. Vielmehr scheint der Mangel an Herbergen und Übernachtungsmöglichkeiten und die Armut und Bedürfnislosigkeit vieler Wallfahrer diese in der Kirche festgehalten zu haben. Dafür spricht auch, daß bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts das Übernachten im Gotteshaus offensichtlich zurückging oder außer Übung kam. Nun, da die Wallfahrt ohnehin allmählich an Bedeutung verlor, war der Ort in der Lage, die Gläubigen in Gasthäusern und Scheunen unterzubringen, wenngleich bis ins 20. Jahrhundert herein manche es vorzogen, im Freien zu nächtigen.

Lediglich bei der Feier des 300jährigen Bestehens der Wallfahrt 1752 mußte die Gnadenkirchen während der ganzen Oktav offen bleiben, da die angeblich über 70 000 Gläubigen, die sich damals in Neukirchen versammelten, im Markt nur zu einem geringen Teil Unterkunft fanden. Doch beeilt sich der Verfasser des PREDIG-OCTAVARIUMS zu versichern[203],

es ist aber ungerümt nit zulassen, daß dessentweegen die würdig Gotts-Häuser keinesweegs in Schlaff-Häuser verwechslet worden, sonder man zählte bald so viel Liechter darinnen als Sternen am Firmament, es erschalleten wechselweis und ohnunterbrochen die anmüthigisten Marianischen Ehren-Gesänger.

Der Widerstand der geistlichen Obrigkeit dürfte also mehr aus der Sorge um ein ehrfürchtiges Verhalten im Gottshaus erwachsen sein, als aus dem Willen, nichtchristliche Kultpraktiken zu beseitigen. Auch der Glaube an die Unversperrbarkeit der Gnadenkapelle, der 1590 begegnet, scheint eher ein Relikt des Motives von der aus der verschlossenen Kirche auf den Baumstamm zurückgekehrten

[200] KlA N, Visitationsbericht von 1667 (Abschrift).
[201] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 250.
[202] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 310.
[203] Marianisches Predig-Octavarium (1753) 11.

Hostie (s. Kapitel I) als ein Zeichen für den Brauch des Heilschlafes zu sein. Inkubation im Sinne des Tempelschlafes hat es in Neukirchen allem Anschein nach nicht gegeben, obwohl in den Mirakelberichten Traumerscheinungen und -weisungen (allerdings nicht in der Kirche)[204] nicht selten sind und sich auch einige Beispiele finden, in denen die Neukirchner Muttergottes als Arzt auftritt[205].

Doch fragen wir uns nach dem sonstigen Verhalten der Wallfahrer, wenn sie in einer geschlossenen Prozession — die Einzelwallfahrt soll gesondert betrachtet werden — in Neukirchen eintrafen: Die meisten gingen zu Beicht und Kommunion; das muß bereits vor 1650 fester Bestandteil des Wallfahrens geworden sein, denn die Neukirchner Pfarrer holten sich dazu Aushilfe bei den Franziskanern in Cham, und schließlich kommt es zur Niederlassung dieses Ordens bei der Gnadenkirche. Das Kloster soll die Wallfahrer betreuen, d. h. vor allem, ihnen die Sakramente spenden. In der Zeit von 1680 bis 1740 nahmen die Patres jährlich zwischen 40 000 und 80 000 Beichten entgegen[206]. Fast in jedem Jahr verzeichnen die Gotteshausrechnungen Auslagen für „2 Buech truckhte Beichtzettlen, so denen frembten Wallfahrts Persohnen" (GN 1689) ausgeteilt wurden. Seit Beginn des 18. Jahrhunderts wird ein Bildchen von der Neukirchner Muttergottes beigelegt.

(GN 1709) Umb das Khupfer zu Truckhung der Beichtzötl mit beygelegter hiesig Gnaden Bildtnus, welche denen Peregrinanten nach abgelegter Beicht und Communion ertheillet werden, ausgelegt 3 fl 30 kr.

2. *Quellkult*

In der unmittelbaren Nähe der Gnadenstätte gab es drei Brunnen, die den Wallfahrern zur Verfügung standen. Der erste an der Friedhofmauer diente ausschließlich der leiblichen Notdurft. Der Heilbrunn, seit 1690 in der St.-Anna-Kapelle gefaßt[207], und der Brunnen in der Sakristei, in den der Legende nach der Hussit das Gnadenbild dreimal gestürzt hatte, spendeten wunderbares Heilwasser, das während der Barockzeit bei den Wallfahrern sehr begehrt war. Spätestens seit 1655 werden an den großen Wallfahrtstagen jeweils einige Männer angestellt, die davon den Wallfahrern austeilen:

(GN 1666) Item ihrer zwen, welche sich bey denen Prünnen mit Wasserschöpfen und wachten gebrauchen lassen, haben zum Lohn wie fertten erhalten 1 fl.

(GN 1673) Und noch ihrer 2, welche sich mit Schöpfung des Prunnens in der Sacristey gebrauchen lassen zum Lohn 34 kr.

(GN 1699) Ihr zweyen, welche zu Schöpfung des Prunnens in der Sacristey gebraucht worden, darmit die Wahlfahrtspersohnen Wasser bekhommen, 25 kr.

Offensichtlich war der Zudrang der Wallfahrer zu dem Brunnen in der Sakristei nach 1654 so groß, daß man sich entschloß, das Wasser über eine Rinne an die Außenseite der Kirchenmauer in den Friedhof zu führen und dort „einen

[204] Einziges Beispiel für Traumweisung vor dem Gnadenbild in der Wallfahrtskirche bietet die Legende vom Brunnen-Bärbel im Zusammenhang mit der Entdeckung des Heilbrunns auf dem Felde (s. Kapitel II).

[205] Dies deckt sich auch mit dem Forschungsergebnissen von B. Kötting: Peregrinatio religiosa (1950) 395 ff. J. Staber: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bt Freising (1955) 69 ff. R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten III (1956) 255 ff.

[206] KlA N, Chronik I (1668 ff.) und II (1717 ff.).

[207] PfA N, Salbuch von 1691.

sauberen Grant" aufzustellen, „daneben aber auch ein geschnizlet Frauen Bilt, von welchem am Khopf der Wunden das Wasser fließe"[208]. Auf diese Weise konnte den Wallfahrern handgreiflich vor Augen geführt werden, woher das Wasser seiner Heilkraft besaß[209]. 1727 ersetzte man diese Vorrichtung durch einen „grossen hölzern Khopf, dardurch der Sacristey Prunn zum Mundt auslaufft" (GN 1727).

(GN 1727) Der hiesig Pildthaur Thoma Christoph Leithner hat vorig vom Maller gefassten Wasserlauff oder Frazen Khopf geschnizt und darfür erhalten 30 kr.

Es gibt in den Mirakelberichten sehr viele Beispiele, daß die Gläubigen das Wasser der beiden Brunnen zur Heilung von Krankheiten verwendeten. Man wusch entweder die kranke Stelle des Körpers mit dem Gnadenwasser, oder man trank es. Sehr gerne scheint man es auch in Flaschen mit nach Hause genommen zu haben. Als 1611 Hans Khuffer sich mit starken Rückenschmerzen ins Bett legen mußte, brachte ihm seine Frau Wasser von Neukirchen, „darvon er thrunckhen unnd damit an Ruckhen unnd allerhalben genetzt oder gewaschen"[210]. Ursula Prunner aus Neuhäuser in Böhmen konnte lange Zeit ihren rechten Arm kaum bewegen; „als ihr nun ihr Nachbarin die teütsche Millerin auff der Thann von dem neu erfundenen Brunnen beim Hl. Blueth nur ain wenig Wasser mitgetheilt" (1611) wurde sie gleich gesund. 1663 versucht der Gastwirt Johannes Dimpfel in Gäckhofen zwei Streitende zu trennen und erhält dabei einen lebensgefährlichen Stich in den Hals[211]:

In solcher trawriger Verwirrung gedenckte gleichwohl sein Haußfraw an das Haylwasser von Newkirchen, welches sie in einem Glass auffbehalten.

Regelmäßig erscheinen in den Kirchenrechnungen Ausgaben für den Brunnenmeister zur Instandhaltung der drei Brunnen „oberhalb der Khürchen auff dem Veldt, dan negst dem Freithof" (GN 1682) und „in der Sacristey" (GN 1696). 1773 wird die St. Anna-Kapelle, die baufällig geworden war, vollständig neu aufgebaut:

(GN 1773) ansonsten die heyl. Prunnen Capellen genant, warvon die ankommente Wahlfahrter das Wasser zu Heillung der Augen so andere Kranckheits Zuestandten zunehmen und in die weittist entlegenen Ohrtschafften zutragen pflegen.

Im Wallfahrtsleben der Barockzeit hatte also das wunderbare Wasser in Neukirchen eine sehr große Bedeutung; es wurde an Ort und Stelle seiner heilsamen Wirkung halber getrunken und gebraucht zur Benetzung der kranken Glieder. Viele Kreuzleute aber nahmen auch ein Fläschchen mit nach Hause, um bei allen plötzlich vorkommenden Unfällen und Krankheiten ein wirksames Mittel parat zu haben. Die Hochschätzung des Wassers aus dem Sakristeibrunnen steht natür-

[208] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Pfleger Pelkhover an den Rentmeister in Straubing, der den Brief an die Kurfürstin weiterleitet; diese empfiehlt, die Pumpe gleich im Friedhof aufzustellen, damit die Wallfahrer ohne Störung des Gottesdienstes selber Wasser schöpfen könnten (Kurfürstin Maria Anna an den Rentmeister in Straubing, München, 23. 11. 1654).

[209] Beispiele für ähnliche Einrichtungen bringt R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten I (1953); so für Maria Thalheim (S. 30 ff.), Birkenstein (S. 178) und Fisskling (S. 248).

[210] OAR I. 740/3 g 1: M. Huetter: Ursprung deß Wunderbrunnens (1611); hier auch das folgende Beispiel.

[211] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 190.

lich in Verbindung mit der Legende; es empfing seine Heilkraft von der Berührung mit dem Gnadenbild bei der Entehrung durch den Hussiten. Die nach 1650 übliche Verwendung dieses Wassers zu Heilzwecken scheint also zurückzugehen auf den Beginn der Wallfahrt und sich von dort an ohne Unterbrechung gehalten zu haben. — Das aber war nicht der Fall! Spätestens am Ende des 16. Jahrhunderts war das Wissen um die Lage des Brunnens, in den das Gnadenbild geschleudert worden war, verloren und die Verwendung seines Wassers — sofern es im 15. un 16. Jahrhundert überhaupt einen solchen Heilkult gegeben hatte — außer Übung gekommen. Den Brunnenschacht hatte man mit Erdreich und Steinen ausgefüllt.

Erst als man 1654 darangeht, die Sakristei der Gnadenkirche zu erweitern, stößt man wieder auf die Einfassung jenes Brunnens. Der Rentmeister von Straubing, der auf seinem Umritt auch Neukirchen aufgesucht hatte, berichtete dies gleich an die Kurfürstin nach München, die die Wallfahrt in Neukirchen sehr förderte[212]:

Negst disem solle euer Churftl. Drlt. auch gehorsambist unverporgen nit pleiben, das, als man das fundament in der Sacristey, warauff das Gewölb steht, gegraben, man zu demjenigen Prunn khommen, in welchen, wie der Pfarrer meldet, der histori gemes, das heyl. Bildt geworffen worden, welcher dann bereiths gesäuberet und ausgeraumt, gibt auch ein alter Maurer erleitterung, von seinen vorfahren gehörtt zu haben, das man selbigen Prunnen vor disem aus Unachtsambkeit eingeworffen und die vorige Sacristey dahin gepauen habe.

Welches Euer Churftl. Drlt. ohne Zweiffel unser liebe Fraw /: meiner zwar geringen Einbildtung nach :/ eingegeben haben mues, indeme dieselbe disen Behaldtnus oder Sacristeypau von selbsten gdist angeschafft, wardurch diser Prunn wider funden worden.

Nun wird dieser Brunnen sofort einbezogen in das Wallfahrtsgeschehen, der Pfarrer von Neukirchen ersinnt die wirkungsvolle Aufstellung einer Kopie des Gnadenbildes an der Außenwand der Kirche, aus deren Kopfwunde das heilsame Wasser strömt, und die Kurfürstin selber stellt Überlegungen an, wie die Wallfahrer am besten Zugang zu dem Brunnen und seinem Wasser bekommen könnten[213]. Tatsächlich geht nun auch in den nächsten Jahrzehnten von dem neuen Heilbrunnen eine bedeutende Wirkung auf die Wallfahrt aus. Ganz ähnlich war 1611 die Kunde von dem Brunnen auf dem oberen Feld (in der späteren St.-Anna-Kapelle) über Neukirchen hinausgedrungen und hatte Gläubige herbeigezogen.

Wie ist diese Wandlung zu erklären? Im 15. oder 16. Jahrhundert läßt man einen Brunnen, der durch seine Beziehung zu dem Schicksal des Neukirchner Gnadenbildes besonders geheiligt sein mußte und sich geradezu anbot für den Wallfahrtskult, verfallen und in Vergessenheit geraten, während dann im 17. Jahrhundert dieser Brunnen und sein Wasser auf die Gläubigen eine außerordentlich große Anziehungskraft ausüben.

Offensichtlich beruht diese verschiedenartige Wertung auf einem teilweisen Wandel der Volksfrömmigkeit vom Mittelalter zur Neuzeit[214]. Die germanischen

[212] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Rentmeister Jacob Preymann an die Kurfürstin, Straubing, 21. 9. 1654.

[213] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Kurfürstin Maria Anna an den Rentmeister in Straubing, München, 23. 11. 1654. Dieser Faszikel enthält den gesamten Schriftverkehr über die Wiederauffindung des Brunnens in Neukirchen.

[214] L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens (1963) 91 ver-

Baum- und Quellheiligtümer waren durch das Christentum verdrängt worden, und das deutsche Mittelalter kennt nur wenige Wallfahrtsorte mit heiligen Quellen[215]. Erst im Spätmittelalter treten sie häufiger auf, und während der Barockzeit rücken Marienwallfahrten, die in Verbindung mit einem Baum, einer Quelle, einem Berg oder einem Wald stehen, zahlenmäßig an die Spitze der Wallfahrtsorte überhaupt. In den seltensten Fällen kann dabei eine Kontinuität der Verehrung bis in die germanische Zeit oder auch nur das zeitliche Vorhergehen des Quellkultes vor dem eigentlichen Wallfahrtskult nachgewiesen werden[216]. Darum dürfte es sich bei der seit dem 15. Jahrhundert zu beobachtenden Abwendung von „großen, fernen, städtischen Heiltümern" und der Hinwendung zur „Wallfahrt in die freie Landschaft" [217] weniger um das Durchbrechen germanischer oder indogermanischer Göttervorstellungen, als vielmehr um Neuschöpfungen aus einem elementaren Naturbewußtsein heraus gehandelt haben. Daß solche Neuschöpfungen jetzt möglich waren und von der breiten Masse des Volkes angenommen wurden, scheint mir nicht so sehr an den Anstößen, die die Frömmigkeit des Barock aus Spanien, vor allem durch den Jesuitenorden, empfing, gelegen zu haben[218], als daran, daß sich die bäuerliche Welt mit ihren Bedürfnissen und ihren, dem praktischen Leben und der unmittelbaren, erfahrbaren Wirklichkeit abgewonnenen Vorstellungen im ausgehenden Mittelalter mehr und mehr durchsetzte[219], bzw. die Kirche ihrerseits bestrebt war, alle Lebensbereiche kirchlich und religiös zu durchdringen, ein Kennzeichen, das der katholischen Kirche im Gegensatz zur evangelischen und kalvinistischen stärker eignet[220].

Ähnlich wie bei der Entwicklung der Legende zeigt sich bei der Bedeutung des Quellkultes für das Wallfahrtswesen in Neukirchen die Wandelbarkeit der religiösen Vorstellungen und des volkstümlichen Brauchtums. Die Gleichheit der Erscheinungen zeitlich auseinander liegender Änderungen des Volkslebens berechtigt uns nicht, für sie eine historische Kontinuität, eine Gleichheit des Vorstellungsgrundes oder der funktionellen Stellung anzunehmen[221].

deutlicht mit dem Hinweis auf den Bildergebrauch der Kirche in den Hymnen und in der Liturgie (‚Quelle der Gnaden', ‚Brunnen des Heils') zwar den Vorstellungsgrund des gläubigen Volkes, das sich überirdische Dinge und Vorgänge in konkreten Gestalten versinnlichen will; doch wird dadurch nicht geklärt, warum sich gerade in der Zeit nach 1500 diese Vorstellungen durchsetzten und erhalten blieben im Wallfahrtskult.

[215] St. Beissel: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters (1909) 417 ff. H. Dünninger: Processio peregrinationis (1961/2) 111 ff. M. Heuwieser: Die ältesten Wallfahrten des Bistums Passau. — In: Jahrbuch für Volkskunde 2 (1937) 269: Er kann für das Bistum Passau Baum- und Quellkult im Mittelalter überhaupt nicht nachweisen. J. Staber: Volksfömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bt Freising (1955). Hier finden sich allerdings einige Beispiele für Quellkult.

[216] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten III (1956) 66. J. Dünninger Volkswelt und geschichtliche Welt (1937).

[217] J. Dünninger: Volkswelt und geschichtliche Welt (1937) 72.

[218] Diese Ansicht vertritt G. Schreiber: Heilige Wasser in Segnungen und Volksbrauch. — In: Zeitschrift für Volkskunde (1935) 198 ff.

[219] J. Dünninger: Volkswelt und geschichtliche Welt (1937) 73.

[220] L. Mackensen: Volksreligion und Religion im Volk. — In: Schweizer Archiv für Volkskunde (1927). R. Weiss: Zur Problematik einer protestantischen Volkskultur (1964). L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963).

[221] Dieser Versuchung unterliegt die ältere volkskundliche Forschung gern, etwa F. Pfister: Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben (1936).

Eisenvotive:

Bei den meisten bayerischen Wallfahrtsorten der Barockzeit waren wächserne, eiserne oder hölzerne Votivgaben vorhanden[222]. Eiserne Tiere und Gliedmaßen scheinen dabei besonders auf Leonhardskirchen beschränkt gewesen zu sein und sollen vom Kult dieses Heiligen ihren Ausgang genommen haben[223]. Doch lassen sich auch für Neukirchen bei hl. Blut bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts solche Votivtiere nachweisen, obwohl nirgends die besondere Verehrung eines Viehpatrons greifbar wird. 1667 ordnet die bischöfliche Visitationskommission an[224]:

Die Tafl mit den eisenen Opferbildtern solle vor dem Nebenaltar hinweckh und in ein einiges Portall gesezt werden.

Die Gotteshausrechnungen erwähnen diese „Opferbildter" von 1650 bis 1800 in jedem Jahr:

(GN 1682) So würdet an solchem besagten grossen Khürchfartstag Exaudi ir dreyen, welche die von Wachs und Eysen geopferten Pilter und Khüe auch vom Altar hinweckh tragen, iedem 17 kr verraicht.

(GN 1688) Dann ist an dem grossen Walfahrtstag Exaudi auf die Dafl umb die abgelössne wächsen und eiserne Bilder gefallen 24 fl 10 kr 3 1/2 h.

Ingleichen an der anderen Walfahrt Maria Magdalena auf die Dafl eingangen 7 fl 6 kr.

(GN 1696) Vor ain hilzene Multer zu hinweckh Tragung der Opferbildter vom Altar ausgelegt 8 kr.

(GN 1709) Das Tafelgelt hat aus dem hirzu gewidmet Triechel umb außgelegte Opferbildter an dennen Tegen Exaudi und Maria Magdalena außgezölter getroffen ...

(GN 1713) Ainem Schreiner ist vor ain neue Tafel, darauff die Wax und Eisen Pilter sint, bezalt worden 43 kr.

(GN 1719) Zweyen Pildttragern, welche dis Jahr an allen hochen Festt und Wahlfartstagen die geopferte wax- und eiserne Pilder vom Hochaltar wider zuruckh auff die Tafl getragen, zalt 34 kr.

Solche und ähnliche jährliche Einträge zeigen, daß während der Barockzeit die Opferung von Eisenvotiven zum Kult unserer Marienwallfahrt gehörte; sie vollzog sich allem Anschein nach in den bei Leonhardskirchen üblichen Formen, wie Kriss sie etwa für Aign am Inn beschreibt[225]:

„In der sogenannten Schatzkammer, einem Nebenraum der Sakristei, befinden sich in großen Körben Hunderte von eisernen Votivfiguren ... Der Bauer leiht sich dort gegen geringes Entgelt die Tierbilder aus, legt sie in seinen Hut, dann wandert er in langer, dichtgedrängter Reihe, einer nach dem anderen um den Hochaltar und wirft sie am Schlusse der Wanderung in Körbe; sie werden dann vom Mesner in die Schatzkammer zurückgebracht, von wo die Eisentiere aufs neue ihren Rundgang machen."

[222] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten I und II (1953/5). Wallfahrtsinventarisation im ‚Institut für Volkskunde', München.

[223] C. Böhme: Zur Herstellung der Eisenvotive. — In: Bayer. Jahrbuch für Volkskunde (1959) 41 ff.

[224] KlA N, Visitationsbericht von 1667 (Abschrift).

[225] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten II (1955) 20.

In Neukirchen wurden die Tiere offensichtlich direkt auf dem Hochaltar abgelegt und von dort auf eine Tafel (= langes Brett?) zurücktransportiert, wo sie von den Kirchenpröbsten an die Gläubigen ausgeliehen wurden.

Auffällig bleibt, daß der Kult der Eisenvotive in Neukirchen in keiner sichtbaren Beziehung zu einem Viehpatron steht, sondern sich ganz im Rahmen der Marienwallfahrt vollzieht. Doch zeigen diese Eigenart eine Reihe von Gnadenstätten in der Umgebung von Neukirchen: Eiserne Tierfiguren waren oder sind vorhanden in Schönau (hl. Kreuz), Schönferchen (Maria Schnee), auf dem Lamberg (St. Walburgis), in Sackenried (vierzehn Nothelfer), in St. Hermann bei Bischofsmais und in Gutwasser (St. Günther)[226]. M. E. steht dieser Umstand in Zusammenhang mit dem Mangel an Wallfahrtsorten reiner Viehpatrone in diesem Raum. Bedingt durch diesen Mangel konnten auch die Gnadenstätten Mariens oder anderer Heiliger das Viehpatronat mit seinem Votivkult annehmen; die Verwendung von eisernen Tieren verselbständigte sich und konnte sich nun an jedem beliebigen Wallfahrtsort dieser Gegend heimisch machen. Außerdem bieten Marienwallfahrten meist umfassende Hilfe und sind nicht ‚spezialisiert' auf bestimmte Anliegen.

Als 1730 sich die Kunde verbreitet,

das negst der Ortschafft Lamb ain starcke Virtlstundt gegen der Böhaimbischen Gräniz uf ainen zimblich erhöheten Berg, unweith der alten Pergwerckhs Schmelz ain alte Marter- oder dermall von Holz daran gesezte Capelln stehet, bey welcher des gemainen Man und Weesens aussag nach ain grosser Wahlfartszuegang aines Maria Hilffs Bildts geschehen würdet" (GN 1731),

schickt man von Neukirchen aus, das ja nur wenige Kilometer entfernt ist und einen Rückgang der eigenen Wallfahrt von dieser unliebsamen Konkurrenz befürchten muß, einen Kirchenpropst und den Bräuamtsgegenschreiber nach Lam, „umb der Sachen auf den Grundt zu gehen". Sie stellen fest, daß

all dieses in ainer blossen Lambischen Aigennuzigkheit, mehren Theills der Würth, Pöckhen und Mezgern aldorthen bestehet und al vorhanden Votivtafeln und was sonsten an Kruckhen, eisern Viech und Ringwerckh vorhanden, aussei obrigkheitlichen und aydlichen Aussag bis hero vorgangen seye.

Offensichtlich werden auch bei diesem neu entstehenden Marienwallfahrtsort sogleich alle Dinge bereitgestellt, die man für eine echte Gnadenstätte als wichtig erachtet; und dazu gehören in dieser Gegend neben Votivtafeln und weggeworfenen Krücken auch Ketten und eiserne Votivtiere. Im hinteren Bayerischen Wald war also der Kult von Eisenvotiven nicht beschränkt auf die Wallfahrtsorte der bekannten Viehpatrone, sondern konnte auch bei anderen Wallfahrtskirchen auftreten. Um 1650 hatte sich dieser Brauch in Neukirchen längst heimisch gemacht; die von Rudolf Kriss auf Grund formaler Beobachtungen an dem gegenwärtigen Fundmaterial aufgestellte These, „daß der Brauch von Zentralbayern als Mittelpunkt in den Bayerischen Wald nach Norden wanderte und sich dort erst in späterer Zeit einbürgerte und zwar nicht vor dem 18. Jahrhundert"[227], läßt sich zumindest vom Zeitansatz her nicht halten.

Besonders fällt in Neukirchen auf, daß in keinem einzigen Mirakelbericht von der Verlobung eines Eisenvotivs die Rede ist. Bei der Dichte der Belege von wunderbaren Gebetserhörungen nach 1600 ist es nicht denkbar, daß nicht wenig-

[226] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten II (1955) 125—230.
[227] R. Kriss: Das Eisenopfer in Brauchtum und Geschichte (1957).

stens *ein* Fall eines solchen Verlöbnisses aufgezeichnet worden wäre, wenn wiederholt Gläubige eiserne Tiere als Votivgaben zur Kirche gebracht hätten. Offensichtlich geschah dies nicht oder nicht mehr. Die zahlreich vorhandenen Opferbilder dieser Art aus der Mitte des 17. Jahrhunderts müssen also Einzelvotive aus der Zeit vor 1600 sein, aus der wir keine Mirakelberichte haben, oder eigens von der Kirche für den Wallfahrtskult angeschafft worden sei. Im Hinblick auf die Vorgänge zu Beginn der Wallfahrt in Lam scheint mir in Neukirchen und dem umliegenden Raum die zweite Erklärung die wahrscheinlichere; so würde auch die auffallende Ähnlichkeit innerhalb der Eisenvotivbestände der einzelnen Wallfahrtsorte des Bayerischen Waldes (in Neukirchen sind allerdings keine Eisenvotive mehr vorhanden) verständlich[228]. Andernfalls müssen wir mit einem mehrere Jahrzehnte vor 1600 üblichen Brauch der ‚Opferung' von Eisenvotiven auf Grund von Einzelverlöbnissen rechnen, wodurch sich am Gnadenort eine solche Menge an derartigen Opferbildern angehäuft hätte, daß es sinnvoller erscheinen mochte, wenn die Kirche die gleichen Tiere immer wieder auslieh, statt sie aus Raummangel regelmäßig zu vergraben oder sie in ihrer speziellen Gestalt zu vernichten (Umschmiedung).

Getrennt werden muß jedenfalls der Kult der Eisenvotive in Neukirchen in der Zeit nach 1600 von dem üblichen Votivbrauchtum. Die eisernen Tiere werden nicht auf Grund eines Verlöbnisses an den Gnadenort gebracht, sondern stehen dem Gläubigen hier zu Heilbräuchen, die sich aus dem elementarmenschlichen Verlangen nach Versinnlichung seiner Anliegen erklären lassen, zur Verfügung. diese Form der „ritualisierten sakramentalischen Begehung mit Darbietung von figuralen Votiven" [229] scheint mir besonders bezeichnend für die Einstellung der offiziellen katholischen Kirche gegenüber der Volksfrömmigkeit. Denn hier geht die Initiative in der Hauptsache von der Kirche aus; diese kommt dem Gläubigen von sich aus entgegen bei seinem Verlangen nach Vergegenständigung geistiger Sinngehalte und dem Bedürfnis nach festen kultischen Formen. Dieser von der Kirche geförderte Heilkult war m. E. besonders abgestimmt auf die große Menge der Wallfahrer, die sich nicht wegen eines speziellen Anliegens und einem damit verbundenen Verlöbnis zum Zeichen der Anheimstellung mit dinglichen Gaben an die Mutter Gottes wandten, sondern sich ganz allgemein bittend und flehend für die eigene Gesundheit, die der Angehörigen und des ‚lieben Viehs' und für das Gedeihen der Feldfrüchte den Wallfahrten nach Neukirchen anschlossen. War doch der Brauch, sich von der Kirche Votivgaben auszuleihen („abzulesen") und sie dann auf der Altarmensa — vermutlich nach Umgehung des Altars — zu deponieren, nicht nur beschränkt auf eiserne Tiere, sondern auch bei Wachsvotiven üblich (s. nächsten Abschnitt: Wachsvotive) und, wie uns die deshalb anfallenden Geldbeträge zu erkennen geben, sehr beliebt. Auch bei lebenden Tieren kam es häufig vor, daß sie vom Stifter für eine Geldsumme wieder „abgelöst" und mit nach Hause genommen wurden.

Der besonderen Eigenart des Eisenvotivkultes in Neukirchen scheint es zu entsprechen, daß uns die Fülle der von Leonhardswallfahrten bekannten eisernen Opfergaben hier nicht begegnet: Ketten, Pflugschare, Secheisen, Trensen, Hufeisen usw. Eine Ausnahme bilden lediglich die vier an einer Holztafel befestigten Hufeisen, die der Überlieferung nach identisch sein sollen mit denen, die der

[228] Beobachtung von R. Kriss: Das Eisenopfer in Brauchtum und Geschichte (1957).
[229] L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963) 97.

Hussit seinem Pferd abgerissen hat, als er nach seiner frevlerischen Tat nicht von der Stelle reiten konnte. Es sind dies in der Fertigung einheitliche, auffallend kleine Eisen, von denen sich eines durch seine geringe Größe noch einmal deutlich absetzt. Sie müssen für eine sehr kleine Pferderasse oder als Votivgaben hergestellt worden sein. Ob allerdings jemals Hufeisen als Votive im Neukirchner Gotteshaus niedergelegt worden sind, läßt sich durch ihr Vorhandensein nicht mit Sicherheit feststellen. Jedenfalls scheint es nicht so gewesen zu sein, daß sich das Legendenmotiv vom Abreißen der Hufeisen nachträglich in Anlehnung an vier solche Eisen, die wegen eines Verlöbnisses vor der endgültigen Fassung der Legende angebracht wurden, herausgebildet habe[230]; denn das Motiv von der Festbannung des Pferdes und der Reaktion des Frevlers begegnet uns schon von der ersten greifbaren Fixierung der Legende an, ohne jeden Hinweis auf das Vorhandensein der vier Hufeisen. Vielmehr wurden diese erst 1718 zufällig bei Ausschachtungsarbeiten im Friedhof gefunden und nun mit jenen aus der Legende in Verbindung gebracht[231]:

Den 12. Aprilis seind bei Grabung des Fundaments zu der Sacristey bey der Magdalenen Capelln, auff dem Weeg oder Strasen in der Erden 4 alte Hueff Eysen gefunden worden; welche an mehrern Orthen besichtiget und vor mehr als 100 Jar alte judiciert worden: so ganz glaublich von dem Husiten herkhommen, welcher das Gnadenbildt, wie die Historia zu erkennen gibt, gehauet hat. Dermahlen seind diese Eysen bey vorwehrenten Pfarrkirchen Pau in dem Convent aufbehalten worden. Wann sie aber konfftiges, wie wohl zu glauben in der Pfarrkirchen Antiquarium sollen ybernommen werden, ist solches dieses Ohrts fleissig anzumerckhen.

So geschah es dann auch; die heute in der Kirche hängende Tafel mit den vier Eisen und einer Darstellung des Legendengeschehens in Wort und Bild trägt die Jahreszahl 1767.

Wachsvotive:

Zusammen mit den eisernen Votivtieren werden in den Kirchenrechnungen von 1650 bis 1800 immer wieder „Waxpilter" (GN 1650) genannt; es handelt sich dabei nicht um Weihegaben, die von den Gläubigen auf ein Versprechen oder eine Gebetserhöhung hin angefertigt und zur Gnadenstätte gebracht werden, sondern um Wachsvotive, die im Auftrag der Kirche hergestellt und an die Wallfahrer ausgeliehen werden, ähnlich den Eisenvotiven. Wiederholt fallen Ausgaben an „wegen Umbgiessung der alten schwarzen Opferbilder" (GN 1696) oder wegen der Anschaffung von neuen:

(GN 1650) Auf besagte Kirchweih und Maria Magdalena die Wax Bilder von neuem machen lassen und darvon bezalt 1 fl 30 kr.

(GN 1700) Lorenzen Sübenzechenriebel, Burger und Waxhandler alhier, vor Abgiessung einer Schaur- und anderer zum Gottshaus bedürfftiger Waxkirzen und Opferbilder, ab 71 Pfundt 4 fl 44 kr.

Vermutlich handelte es sich dabei um kleine Darstellungen der menschlichen Glieder, von Tieren usw., die meist nicht größer als 20 cm und innen hohl waren,

[230] Eine solche Erklärung bringt H. Dünninger für ein ähnliches Legendenmotiv in Maria Schnee bei Röllbach: H. Dünninger: Processio peregrinationis (1961/2) 70 ff.

[231] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

denn sie mußten wegen ihrer Zerbrechlichkeit oft neu gegossen werden[232]. Das Amt, dieses Wachsbilder an die Wallfahrer gegen ein kleines Entgeld abzugeben, lag in den Händen der Kirchenpröpste; sie erhalten in jedem Jahr zu den Hauptwallfahrtszeiten „ihr gebräuchig Süzgelt bey der Tafl" (GN 1669):

(GN 166) Erstbenambsten beeden Kirchprobsten vom heyligsten Auffartstag an bis Sonntag Exaudi und zu anderen Wahlfahrtszeiten das gebräuchige Süzgelt verraicht 2 fl.

Während dieser Tage waren auch immer zwei oder drei Männer damit beschäftigt, die Votivgaben aus Wachs und Eisen vom Altar, auf dem sie von den Wallfahrern abgelegt worden waren, auf die Tafel zurückzubringen.

(GN 1666) Gleichfahls dennen jenigen, so bey disem [Exaudi] und auch hernach volgenten Wahlfahrtstägen sich alle Jahr zum Biltertragen gebrauchen lassen, wie vormahls an heur widerumben verraicht 51 kr 3 ½ h.

(GN 1679; an Maria Magdalena) Von dennen wäxernen Piltern, so auf dem Altar geopfert werden, unnd selbige stettigs wider hinweckh zetragen, wie auch den Pumppenprunn in der Sacristey zeschöpfen, ist ir dreyen die Bezahlung geschechen 51 kr 3 ½ h.

(GN 1684) Wie die Proceßion von Straubing alhier gewest, ist von dennen aufgeopferten Wachs Piltern vom Altar hinweckhzetragen ir zwen geben worden 24 kr.

Die Einnahmen an „Taflgelt umb die abgelöst wäxen und eiserne Bilder" (GN 1694) sind oft recht bedeutsam (1688 — 32 fl; 1730 — 87 fl; 1752 — 92 fl) und werden seit 1688 eigens unter der „Einnamb an Gottsberadt" aufgeführt.

Dieser Handel mit Wachsvotiven im Auftrag der Kirche war auch an anderen Wallfahrtsorten üblich. Die Art der Durchführung wird schon 1590 vom Visitator, der das Gotteshaus auf dem Bogenberg aufsucht, kritisiert[233]:

Dunckhet mich nit allerdings recht seyn, dass man eben in Sacrario, in welchem die Priester so celebrieren wöllen, sich an und ablegen müssen, ain Marckhstatt und Khauffmannsschatz auffgericht, darinnen die peregrini, bayde Manns- und Weibspersohnen von Wax und allerley Sorten Beraidt zu opferen khauffen und das geopferte widerumb hineingetragen und etwann zum öfftermahlen verkhaufft, nit ungleich der historia Lucae 19. Maines Erachtens khönte andere Orth, solche Handtierung zutraiben gefunden werden, hab aber aus Bedenckhung nichts darvon melden wollen.

Die bei den Eisenvotiven gemachte Unterscheidung zum üblichen Votivwesen gilt sinngemäß auch hier. Bei echten Verlöbnissen scheinen andere Formen des Darbringens von dinglichen Gaben bevorzugt worden zu sein. Es wäre interessant, einmal der Frage nachzugehen, welche Wechselwirkung im Bereich des Votivkultes zwischen den Anregungen der offiziellen Kirche und denen des gläubigen Volkes bestand.

Von den Wachsplastiken, mit denen die Wallfahrtskirche handelte, glaube ich die zahlreichen Votive aus Wachs unterscheiden zu können, die in den Mirakelberichten erscheinen; nirgends findet sich ein Hinweis dafür, daß diese um eine kleine Geldsumme von der Kirche selber ausgeliehen wurden, vielmehr scheint man sie von einem Lebzelter gekauft zu haben, dessen Tätigkeit immer wieder

[232] Wenige Kilometer von Neukirchen entfernt liegt die Wallfahrtskapelle auf dem Kolmstein; in ihr finden sich noch viele solcher kleiner Votive.

[233] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 1044.

in den Gotteshausrechnungen erscheint. Das dürfte eher dem direkten Bezug zu einem Verlöbnis entsprochen haben, in dem sie stehen.

Elisabeth Hilker aus Straubing geriet 1660 mit dem Fuß unter ein Wagenrad und verlobte deshalb „einen wachsinen Fuß“ [234]; Catharina Rescheid, auch aus Straubing, brach sich bei einem Sturz auf den Stubenboden die Hand und versprach bei einer Heilung eine „wäxerne Handt“ (M 1752); „Maria Margaretha Poggin, Burgerin und Schneidermaisterin zu Landshuet in Bayrn, verlobte sich in grossen Haubtschmerzen zur hiesigen Gnaden Mutter mit einem wäxernen Kopf“ (M 1759); Michael Schmeidl aus Weidhaus bringt ein paar wächserne Augen nach Neukirchen zum Dank für die Errettung seiner Frau vor völliger Erblindung (M 1694).

Ähnliche Eintragungen begegnen zu Dutzenden in den Mirakelbüchern. Daß diese verlobten Wachsweihegaben nicht identisch sind mit den im Auftrag der Kirche hergestellten, sondern bei einem Lebzelter gekauft und in der Kirche aufgehängt oder niedergelegt wurden, wird auch wahrscheinlich an den Terminen, zu denen diese Wallfahrten durchgeführt wurden (s. Abschnitt 5: Organisation der Wallfahrten) und an denen die Zechpröpste nicht an der Tafel saßen. Außerdem handelte es sich oft um Wachsvotive mit einem besonderen Gewicht, die nicht mit den kleinen, hohlen Figuren der Kirche übereinstimmen konnten: Johann Adam Mindinger, Hopfenhändler aus Cham, sucht bei einer Viehseuche Hilfe in Neukirchen mit „einem von Wachs pfündigen Pferd“ (M 1694); Hans Perlin aus Lam verlobt 1612 sein von der Frais ergriffenes Kind mit „einem wachsenen Bild 3 Pfundt schwer“ [235]. Kinder werden überhaupt gerne mit einem Wachsbild in der eigenen Schwere nach Neukirchen versprochen [236]. Votive dieser Art werden während des ganzen Jahres, aber natürlich auch zu den Hauptwallfahrtszeiten nach Neukirchen gebracht. Sie sind in der Regel Zeichen für echte Anheimstellung der Gläubigen unter überirdischen Schutz [237].

Kerzen:

Sehr beliebt war in der Barockzeit auch die Darbietung von Wachs in der Form von Kerzen; bereits um 1610 drückt der Generalvikar zu Regensburg dem Pfarrer und Pfleger in Neukirchen sein Mißfallen darüber aus,

daß man in der Kürchen ain Orth zuberaidt, darauff die Khirchfarther die anzündten Waxkhirtzen hauffentlich klaiben, legen und werffen unnd also ohne allen Nutz und Ehrerbietung brinnen lassen [238].

Er schlägt vor, man solle einige Männer aufstellen, die die Kerzen von den Wallfahrern entgegennehmen, kleine Stücklein davon abschneiden und auf einem Rost anzünden, den Rest aber auf den Altar legen zu einer späteren Verwendung bei den Gottesdiensten. Allem Anschein nach wurde diese Weisung nicht befolgt, denn 1671 zünden die Wallfahrer immer noch selber beim Betreten der Kirche „ihre Wachskertzen an ... Ein Gebrauch, welcher schon zu der Apostlen Zeiten

[234] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 93.

[235] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

[236] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640) für 1618; F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 358; KlA N, Mirakelbericht von 1765.

[237] L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963). Dort findet sich auch die Literatur zu Geschichte und Deutung des Wachsopfers.

[238] OAR I. 740/3 b: Schreiben des Generalvikars (Konzept), nur mit Jahresangabe.

und guldenen Altar der erst blüenden Kirchen im schwung gangen“ [239]. Der Guardian sucht 1661 das Kastenamt in Kötzting von der Notwendigkeit zu überzeugen, für das Kloster eine ausreichende Wasserversorgung zu schaffen [240], darum weist er darauf hin, „daß bey so villen umblauffen mit brenneten Liechtern von den Pilgramen auf allen Stüellen, deren bald eines versaumbt würdt /: wie nit vorlengsten schon 2 mahl geschehen :/“ leicht ein großes Feuer ausbrechen könnte. Verschiedentlich läßt man von seiten des Gotteshauses eiserne Roste herstellen „zu Aufsteckhung dennen geopferten grossen weiss und gelben Wax Körzen“ (GN 1752); 1765 muß der Maler Ignaz Wagner „4 Eiserne Leichter und Ring zur Aufsteckhung ainiger Opfer Körzen grien und gelb“ anstreichen (GN 1765).

Doch diese Vorrichtungen reichen nicht aus:

(GN 1763) Und indem die ankommente Wahlfahrter in der Gewohnheit haben, ihre prennente Wax Liechter iederzeit in gemelten Opferstock [auf ihm steht eine Kopie des Gnadenbilds und der Hussit mit gezogenem Säbel] aufzupickhen, sodan darvon zu gehen, ieglich wollen aber die Liechter prinen zulassen, liess man zur Verhiettung aller Feuers Gefahr bemelten Opferstockh thaills mit dem alt vorhandten gewesten und zum Thaill mit neuen Taffel Plöch beschlagen ... 2 fl 45 kr.

Neben den einzelnen Gläubigen, die ihre Kerzen bei Betreten der Kirche anzündeten, mit ihnen durch das Gotteshaus zogen und sie auf Eisenroste steckten, brachten die Wallfahrtszüge große Wachskerzen. Das scheint mit zum Typ der Gruppenwallfahrt im Bayerischen Wald vom 16. bis zum 19. Jahrhundert gehört zu haben. Aus dem Zustandsbericht des Pfarrers Johann Markus Riedmayr von 1604 geht dieser Brauch bereits deutlich hervor [241]:

So wurde ich auch glaublich berichtet, nachdeme die Statt Pilsen in der Chron Böham ain Wäxene Khörtzen beim h. Pluet /: wie dann sonsten auch bey 23 Khertzen järlich aller Orthen alhero gebracht werden :/ haben und alß ungevarlich bey zechen Jaren verschinen zue Pilsen ain Feurs Prunst gewest, hat sich besagte Pilsner Khertzen drey Tag zuvor beschehner Prunst selbsten angezündet.

In den Jahren nach 1650 (sicherlich auch schon vorher, doch nicht belegt durch die Kirchenrechnungen) erhalten die ankommenden Wallfahrtsführer vom Neukirchner Gotteshaus eine kleine Summe als Mahlgeld, darunter sind immer auch eine ganze Reihe von „Körzentragern“ (GN 1650); 1650 waren es an Exaudi neben 25 Priestern und 17 „Schoulmaistern“ 19 Kerzenträger.

(GN 1666) (an Exaudi) Verners 16 Khörzentragern, welche zu dißem Gottshaus geopfert werden, ainem 6 kr, zusammen bezahlt 1 fl 36 kr.

Hueber zählt in seinem „Zeitigen Granatapfel“ (1671) 70 Ortschaften auf,

welche sich mit einer geopfferten grossen Wachskertzen der Mutter Gottes zu Newkirchen zinßbahr gemacht und jährlich ihre Andacht durch angestelte Kirchgäng zuerneweren pflegen [242].

Der Brauch, daß von den Prozessionen gemeinsame Kerzen an den Gnadenort

[239] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 252.

[240] KlA N, Chronik I (1668 ff.): Abschrift des Schreibens vom 20. 12. 1661.

[241] OAR I. 740/3 a: Johann Markus Riedmayr an den Dompropst Quirin Leo in Regensburg, Neukirchen b. hl. Bl., 21. 4. 1604.

[242] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 248.

gebracht wurden, ist auch von vielen anderen Wallfahrtsorten der Barockzeit bekannt[243]. In Neukirchen verwendete man dabei nicht hölzerne Stangen, die mit Wachs überkleidet wurden, sondern massive Wachskerzen. Wenn sie in der Größe den Kerzen entsprachen, die von Neukirchen aus bei den Wallfahrten auf den Bogenberg und nach Furth mitgetragen wurden, dann hatten sie ein Gewicht zwischen sieben und zwanzig Pfund (GN 1650—1700). Jene gemeinsamen Kerzen wurden im Neukirchner Gotteshaus aufgestellt und immer wieder während des Jahres angezündet; darin wird ihr Sinnbezug deutlich. Offenbar sollte auf diese Weise die dauernde Bitte der einzelnen Gemeinden um den Schutz Mariens symbolisiert werden, auch wenn niemand persönlich vor dem Gnadenbild kniete.

In den Gotteshausrechnungen der Orte, die eine große Kerze nach Neukirchen bringen, ist auch fast immer ein kleiner Betrag für den dortigen Mesner verzeichnet:

(G Kötzting 1754, 1690, 1700)[244] *Dem Mesner daselbsten [Neukirchen], die Körzen das gantze Jar anzuzünden 12 kr.*

(G Regen 1660, 1690)[245] *Deme Custor aldorten von bemelter Khörzen anzuzünden für diß Jahr auch so wie vorige allweeg beschehen ist, geraicht worden 8 kr 4 h.*

Daß der übrig gebliebene Rest der Kerze wieder mit nach Hause genommen wurde, konnte ich nur bei den von Neukirchen selbst auf den Bogenberg und nach Furth i. W. gebrachten Kerzen feststellen:

(GN 1679) Dem jenigen, welcher solche geopferte Khörzen naher gemelten Pogenperg unnd den Stumpf, so von der vorigen Khörzen verpliben, hereingetragen, verraicht 1 fl.

(KN 1739) Dem Marckht Diner, so den ferttigen Stuzen [von Furth i. W.] abgeholt, auch an dem Proceßionstag die Khörzen dahin getragen 17 kr.

Die von den einzelnen Wallfahrern und von den Prozessionen gebrachten und angezündeten Kerzen müssen dem Neukirchner Gotteshaus in der Barockzeit ein außerordentlich feierliches Aussehen gegeben haben, das von seiten der Kirche durch zahlreiche aufgestellte Ampeln noch unterstützt wurde (GN 1752 und 1772). Man wird auch an die Faszination lichterfüllter, prunkvoll ausgestatteter Kirchen denken müssen, wenn man die große Bedeutung der barocken Wallfahrten verstehen will.

Die Menge an Wachs, die der Wallfahrtskirche in Form von Kerzen und Wachsvotiven zufloß, war bis 1700 so groß, daß der Bedarf der Kirche für die Gottesdienste und Andachten damit vollständig gedeckt und darüber hinaus eine beachtliche Summe verkauft werden konnte (s. Tabelle im Anhang).

(GN 1673) Und wie man das Wax denen Burgern und Bauern abgeben und verkaufft, warzue einen halben Tag bis in die Nacht zuegebracht, im Trunckh aufgangen und bezahlt 1 fl 6 kr.

(GN 1687) Yber das beym Gottshauß angewandte und verbrauchte Wachs sind von den vergeopfferten wächsern Kerzen, auch Wachspiltern und an Dröpfwachs zusambengelassen worden 103 Pfundt ...

[243] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten (1953—1956), 3 Bände. W. Brückner: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn (1958). I. Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern (1960). Wallfahrtsinventarisation im ‚Institut für Volkskunde', München.

[244] StA La, Rep. 45, F 206, 1—6.

[245] StA La, Rep. 45, F 381, 1—6.

Nach 1720 allerdings gehen alle Votivgaben, die in Naturalien bestehen, sehr stark zurück, und wenn auch weiterhin relativ viel Wachs geopfert wird, so bleibt doch jetzt kein Überschuß mehr, sondern die Kirche muß nun ihrerseits für die Beleuchtung Wachs einkaufen (GN 1720 ff.).

Über die Herkunft und kultische Bedeutsamkeit des Wachsopfers kann auf Grund dieser Wallfahrtsmonographie nichts Wesentliches ausgesagt werden[246]. Besonders auffällig ist lediglich der Zusammenhang mit den übrigen Naturalopfern; sie gehen alle nach 1700 sehr stark zurück. Dabei dürfte die Stabilisierung des wirtschaftlichen Lebens nach dem Dreißigjährigen Krieg und der damit verbundene stärkere Umlauf an Geld eine Rolle gespielt haben, geht doch auch die profane Zinsleistung zur gleichen Zeit in Geld über[247]. Ferner fällt auf, daß sehr viele Votivgaben unmittelbar auf den Bedarf der Kirche ausgerichtet sind (Altartücher, Seide, Paramenten ...); das gilt auch in besonderer Weise von geformtem und ungeformtem Wachs.

Andere Naturalweihegaben:

Das Einkommen des Neukirchner Pfarrers setzte sich im 16. Jahrhundert neben den Stolgebühren vor allem aus Naturalabgaben zusammen[248]. Neben den „ova pascalia" bezieht er immer wieder „pullos" oder „gallinas decimales" und einen Anteil „de caseis decimalibus" und „de lino decimale". In der Mitte des 17. Jahrhunderts dagegen erhebt die Kirche nur mehr den Getreidezehent von ihren Grunduntertanen (GN 1650 ff.). Wenn in dieser Zeit noch Naturalien ins Gotteshaus gebracht werden, so handelt es sich dabei also nicht um rechtliche Abgaben, sondern um dingliche Darbietungen im Zusammenhang der Wallfahrt.

Zumindest in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde *Brot* auf dem Altar der Wallfahrtskirche niedergelegt. Als die Franziskaner sich nach der Klostergründung darum bemühen, die Trennwand zwischen ihrer und der Gnadenkirche niederlegen und die beiden Hochaltäre aneinanderrücken zu dürfen, muß der Pfarrer dem Ordinariat in Regensburg seine Meinung darüber mitteilen, wie sich diese Regelung auf die Einkünfte der Pfarrkirche auswirken würde[249]; er sieht keine Beeinträchtigung,

seytemahl alle Geföll, die auf ihre Altär von Gelt, Flax, und Wax, außgenommen etwann Brodt und Semmel, so ihnen woll zuvergonnen, dem Gottshaus und dem Pfarrer bleiben, darnach eben so woll als auch iezo geschicht.

Die beachtlichen Spenden an Flachs und Wachs wurden also der Wallfahrtskirche überlassen, während das Kloster Brot und Semmeln an sich nehmen durfte, ein sicherer Beweis, daß es sich dabei nicht um größere Werte gehandelt hat. Ähnlich war es mit der „Einnamb an *Putter, Ayr und Schmaltz*", die zwar seit 1710 in den Kirchenrechnungen jedes Jahr unter der „Einnamb an Gottsberadt"

[246] s. hierzu u. a.: L. Schmidt: Geschichte des Wachsopfers im Mittelalter. — In: Österr. Zeitschrift für Volkskunde (1947). R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten III (1956) 140 ff. J. Lortz: Die Reformation in Deutschland II (1962) 114 ff.

[247] Frdl. Mitt. von Prof. Dr. K.-S. Kramer, Kiel.

[248] Eine Zusammenstellung der Einkünfte des Frühmessers findet sich im OAR I. 740/1: Fredericus Dobner an den Generalvikar in Regensburg, Neukirchen vor dem Wald, 12. 2. 1533.

[249] KlA N, Chronik I (1668 ff.): Abschrift des Briefes von Pf. Adam Apelles an das Konsistorium in Regensburg, 13. 3. 1660.

erscheint, bei der aber nie eine Geldsumme verzeichnet wird. Seit 1736 findet sich hier die jährlich wiederkehrende Bemerkung:

(GN 1736 ff.) Und an Ayr, Putter, auch Schmaltz ist, anerwogen solches von einer hochlobl. Commißion anno 1717 dem Gustor vor ausflickh- und Bösserung der Gottshaus weissen Wösch, so auch Gewandts yberlassen worden, diesohrts anzusezen auff Nihil.

Dem Werte nach dürften also auch diese Gaben nicht sehr hoch gewesen sein. Vermutlich wurden sie ebenfalls vor 1717 dem Pfarrer oder den Kirchendienern zur Verbesserung ihrer Besoldung überlassen — ähnlich dem Brot für das Kloster —, weil nie eine aus dem Verkauf erzielte Geldsumme in den Gotteshausrechnungen erscheint.

Anders stand es mit dem *Flachs;* zwischen 1620 und 1720 wurden in der Wallfahrtskirche jährlich bis vier Zentner Flachs niedergelegt, verkauft und in den Kirchenrechnungen unter „Einnamb an Gottsberadt" verrechnet[250]. Die Visitationskommission von 1667 ordnet an[251]:

Das Wax, die Hennen und das Flax in hecher Werth und deme, der mehrers darumb gibt, wer der immer seye, zuverkauffen, das Praesent der Hennen solle aufgehoben seyn.

Die Darbietung von Flachs hält sich mit Ausnahme von Wachs am längsten von allen Naturalopfern. Auch hier lag der absolute Höhepunkt unmittelbar vor Ausbruch des Spanischen Erbfolgekrieges, dann sinken diese Einnahmen bis 1800 immer mehr ab.

Verglichen mit Wachs und Flachs konnte das Gotteshaus aus dem Verkauf des *„Hiener Gefligl"* (GN 1650 ff.) nur wenig Erlös erzielen. Nur selten werden in einem Jahr mehr als 70 „alter Hennen und jung Hendl" zur Wallfahrtskirche gebracht. Seit dem Dreißigjährigen Krieg ist diese Art von Votivgaben dauernd im Rückgang begriffen und verschwindet nach 1730 völlig. Dabei scheint es sich ausschließlich um Hennen und Kücken gehandelt zu haben, wenigstens ist in den Gotteshausrechnungen nie von Hähnen die Rede.

Die Reichung von Butter, Schmalz, Eiern, Brot, Hühnern und Flachs an die Wallfahrtskirche fällt insofern aus dem übrigen Votivkult heraus, als — mit einer einzigen Ausnahme — diese Weihegaben in den Mirakelberichten überhaupt nicht erscheinen; lediglich 1610 verlobt sich Anna Rötzer aus Schafferei bei Waldmünchen mit „zwey Reisten Flax"[252]:

Hanns Rötzer von Schafferei in der Churftl. Pfaltz, gehen Waldt Minchen gehörig, Anna sein Haußfraw, der ist das halbe Haubt und lingkhe Seithen hinab so gar erstarret und erstorben gewest ... zeigt an, wie ihr U. L. Fraw zue dem h. Blueth in Bayrn erschienen seye sprechent, daß sie sich walfarten dahin versprechen soll, ain Opfer zuepringen, des sie auch gethon, da seye es strackhs mit ihr bösser worden. Zue schuldiger Danckhsagung hab sie die Walfahrt verricht und zwey Reisten Flax und ain Silber Opffer bracht.

Ein Zusammenhang zwischen diesen Votivgaben und bestimmten Krankheiten kann also in Neukirchen nicht hergestellt werden. Besonders findet sich hier

[250] Von 1650 an haben wir fast fortlaufend Gotteshausrechnungen für Neukirchen b. hl. Bl.; für die Zeit von 1620 bis 1650 liegt ein summarischer Extrakt aus den Kirchenrechnungen im OAR I. 740/3, in dem auch der Verkaufserlös des Flachses verzeichnet ist.

[251] KlA N, Visitationsbericht von 1667 (Abschrift).

[252] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

kein Beleg dafür, daß dem Huhnopfer fruchtbarkeitskultische Bedeutung zugekommen sei oder es in Verbindung mit fraisähnlichen oder durch Mutterkornbrand hervorgerufenen Krankheiten gestanden habe[253]. Andererseits waren die genannten Weihegaben nicht auf Neukirchen allein beschränkt, sondern finden sich auch bei anderen Wallfahrtsorten des Bayerischen Waldes[254].

Das auffallende Schweigen der Mirakelbücher und das generelle Zurückgehen dieser Naturalopfer nach 1720 scheinen darauf hinzudeuten, daß es vor allem der materielle Wert war, der diesen Naturalien eine Verwendung im Wallfahrtskult sicherte. In Zeiten der Naturalwirtschaft hatten sie vor allem als Geldersatz an die Stelle des gebräuchlichen „Opfers in Stockh" (Mirakelbücher) zu treten. Ein direkter Zusammenhang mit bestimmten Krankheitsformen, vor allem bei dem Huhnopfer, ist möglich, erscheint aber in Neukirchen nicht wahrscheinlich, da er sich sonst wohl in den Mirakelberichten fassen ließe. Es dürfte eher eine kontinuierliche Verbindung zu den für das 16. Jahrhundert nachweisbaren rechtlichen Abgaben bestehen[255].

Auch bei dem Großvieh, das gelegentlich der Kirche vermacht wurde, ist der Bezug zu Krankheiten im Stall und zu Viehseuchen nicht sicher. In den Gotteshausrechnungen finden sich unter der Rubrik „Einnamb insgemain" wiederholt folgende oder ähnliche Eintragungen:

(GN 1650) Vor ain geopfertes Muetter Schaf aingangen und empfangen worden 1 fl 30.

(GN 1688) Am 23. Februaris ist von Wärzenriedt ain Khälbl alhero geopfert und verkaufft worden 36 kr.

(GN 1699) Herr Wolfgang Hainz, Glashüttenmaister in der Sommerau, hat ain Khalben geopfert, welche versilbert worden 8 fl.

(GN 1721) Vor das von ainem Guetthetter geopferte Öxl, so Herrn Pfarrer abgelassen worden 7 fl.

(GN 1722) Am 20. November ist ain Khalb geopfert, geschäzt und nach solcher Schätzung daraus erlest worden 1 fl 45 kr.

(GN 1730) Umb ain schlecht geopfertes Kälbl, so von Sigmund Reychl ist erkaufft worden 30 kr.

Auffallenderweise hat keiner dieser Fälle in den Mirakelbüchern einen Niederschlag gefunden; obwohl der Bezug zur Wallfahrt ganz offenkundig ist, scheint es auch hier wahrscheinlich, daß das Großvieh als Geldersatz diente, doch möchte ich die Möglichkeit, daß es sich um „Identifikationsopfer" gehandelt habe[256],

[253] so R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten III (1956) 219. Kriss nimmt dies an beim Wallfahrtsbrauchtum des hl. Valentin; ähnlich L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963) 101.

[254] Beispiele bei R. Kriss: Die Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten I, II (1953 und 1955). Oder GN 1736: „Und in der St. Anna Capellen in Rittsteig" (= Wallfahrtskapelle innerhalb der Pfarrei Neukirchen) „ist von dem Pfarrer mit Einschluß des geopferten flax auch ayr zusamben erlegt worden 4 fl 12 kr". Oder G Hetzenbach 1647 (StA Am, Amt Roding, Nr. 811): „An St. Leonhardstag ao 1646 ist an Schmaltz, Ayer und Flax geopfert und solches zu Gelt gemacht worden 6 fl 23 kr." „Zue Pfingsten an der Khürchwey ist an Ayr, Schmaltz und Flax auffgeopfert und diß auch zue Gelt gemacht worden 5 fl 24 kr." (1647—1653 zeichnet als Provisor Roman Sigl!).

[255] H. Lieberich: Rechtsgeschichte Baierns und des bayer. Schwaben. — In: Heimatgeschichtl. Ratgeber. Bayer. Heimatforschung (1953).

[256] R. Kriss: Die Volkskunde der altbayer. Gnadenstätten III (1956) 130 ff.

nicht ausschließen. Jedenfalls war die Naturalwirtschaft am Ende des 17. Jahrhunderts noch stark verbreitet; als etwa das Neukirchner Gotteshaus 1673 dem Kloster der Franziskaner eine Entschädigung dafür zukommen lassen will, daß bei der Verfertigung der Antipendien ein Frater dem Schneider mehrere Tage an die Hand gegangen ist, wird dem Kloster nicht ein bestimmter Geldbetrag entrichtet, sondern „ein Saugkhälbl von Gotteshausweegen verehrt, darfür bezalt und ausgelegt worden 1 fl 20 kr." (GN 1673). Ähnlich verfährt auch noch 1739 der Magistrat beim Besuch des Provinzials im Kloster (KN 1739).

Nur ein einziges Mal wird nachweislich wegen einer Viehseuche ein Kalb nach Neukirchen verlobt; es wird damit verfahren wie bei allen angeführten Sachvotiven:

(M 1743) Da ao 1743 der leidige Viechfahl sowohl in Bayrn als auch in der Oberen Pfalz zimmlich starckh grassieret, hatte dieses Unglickh auch zu förchten gehabt Stephan Christoph Paur zu Perndorff nebst Retz in der Oberen Pfalz; da er dann in diser Forcht schwebte, ist ihme im Traumb bey der Nacht U. L. Fraw von Neukirchen vorkhommen und gesagt; er soll sich mit einer Kalben von drey Jahren [vermutlich 3/4 Jahren], die er selbst erzogen, anhero verloben, es wird ihme khein Stückhl fallen, welches er dann auch gethon, sobald er erwachet; mit seinem gressten Trost und Freud erfahren, dass sein ganzer Stall voll Viech so in 16 Stuckh bestundten und 300 fl im Werth ware, unverlezet und ganz gesund verbliben; dessentweegen er auch sein Gelübt dreylich gehalten und an verwichenen Pfingst Montag ao 1743 die versprochene 3 jährige Kalben auf Neukirchen verbracht, welche Kalben Ihre Hochwürden H. Pfarrer alhier vor 9 fl, dann also ist es von den 2 geschworenen Schäzmännern taxieret worden, angenommen und das Geld dem Gottshaus eingehändiget worden.

Neben den üblichen Naturalgaben waren Tier-Votivgaben in Neukirchen bekannt[257]; sie dürften in den meisten Fällen als Geldersatz und weniger als Identifikationsopfer gedient haben, das scheint sowohl von den Hühnern als auch vom Großvieh zu gelten. Beherrschend im Wallfahrtsleben war dieser Votivkult nicht, der Gebrauch von wächsernen und eisernen Tiervotiven scheint von den Wallfahrern, die mit der Bitte um Abwendung von Viehseuchen die Neukirchner Gnadenstätte aufsuchten, bevorzugt worden zu sein, während umgekehrt die Opferung von Tieren, vor allem von Hühnern, in allen beliebigen Fällen und Anliegen möglich gewesen sein dürfte.

Silbervotive:

Von größter Bedeutung für den Wallfahrtsort waren in der Zeit zwischen 16. und 19. Jahrhundert die Votivgaben mit hohem materiellen Wert; sie sammelten sich in solcher Menge bei dem Gotteshaus an, daß man der größeren Sicherheit wegen eine eigene Schatzkammer einrichtete[258]. Auf unsere Zeit hat sich nichts

[257] Zur Frage der Beziehung zu vorchristlichen blutigen Tier- und Menschenopfern sei verwiesen auf R. Kriss: Gnadenstätten III (1956); dort findet sich auch die einschlägige Literatur.

[258] Dieser Raum wird bereits 1654 erwähnt (StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Pfleger S. Pelkhover an die Regierung in München, Neukirchen b. hl. Bl., 31. 3. 1654) und bleibt vermutlich in seiner Funktion bis in die Zeit der Säkularisation erhalten. Vermerk in GN 1712: „Wegen Reparierung des Schazcammer Gewelbs, darbey auch der Mauer Pänckhen neu aufgeführt und die Dachung, so mit Preis [= oberste Dachziegel] und Hackhen alzuschwer gewest, widerum neu eingedeckht worden 12 fl 30 kr."

mehr von diesem Reichtum gerettet. Sehr beliebt waren in Neukirchen die von anderen Gnadenstätten ebenfalls bekannten menschlichen oder tierischen Abbildungen und Gliedmaßen aus massivem Silber oder aus getriebenen oder gedrückten Silberblechen. Es liegt im Sinne der Votanten wie im Interesse der Kirche, daß diese Gaben nicht in Truhen verschlossen, sondern den Gläubigen als Zeichen für erlangte Hilfe dauernd vor Augen gestellt wurden.

Kurfürstin Maria Anna, die wiederholt am Wallfahrtsgeschehen in Neukirchen persönlich Anteil nahm, machte sich 1654 auch Gedanken über die günstigste Anbringung der Silbervotive[259]; sie dachte dabei an eine Lösung wie in Altötting, mußte sich aber vom Pfleger in Neukirchen die Unmöglichkeit ihres Vorschlages klar machen lassen:

doch khan, wies die gnädigste mainung: und bey unser lieben Frauen zu Altenötting was, und der mit alher gesandte Abris: oder Khupferstich clärlich zaiget, darumben nit sein, allweillen der Altar hierorthen ein gantze Tafl und nur in der Mitte, darinnen unser liebe Frauen stehet, vertüfft. Also wann man obgemeldt silberne formb beym hl. Bildt anhefften und ein Gätter darfür machen wollt, kunde man beede Altarflüg nit mehr zuethun.

Der Pfleger empfiehlt deshalb, die Silbervotive an einer silbernen Kette zu befestigen und so zu den Wallfahrtszeiten am Hochaltar aufzuhängen, sonst aber im Schatzgewölbe zu verwahren.

Offensichtlich wurde auch sein Vorschlag nicht verwirklicht; die Inventarien des 17. und 18. Jahrhunderts berichten von „2 Wandkasten beym Predig Stoul und bey der Sacristey“[260], in denen sich die Tafeln mit den silbernen Votivgaben befinden. Die Visitationskommission von 1667 befiehlt[261]:

Die in die Mauer eingebrochene Cästen mit durchsichtigen Glas pro donariis und hergeopferte silberne Schankhung vom Mahler rotpraun zu fassen und hieran die Stäb und Eisen zu verguldten.

Später fertigt der Gotteshaus-Schreiner Hans Paulus Pöcher dazu noch „6 neue Piramiten, so durchgehends mit Leisten verkhipft, warauff das Gotteshaus Votiv-Silber gefasst worden“; der Maler von Furth i. W. darf sie anstreichen:

Darvon die 2 clainern eiserer Seiths des Hochaltars zu stehen khommene mit Plannier Silber, dan spänischen Fierniß plau legiert, die lessten mit Goldt planniert, die 4 andere aufstehent lange auch mit Goldt planniert und guten Farben angestrichen worden. (GN 1735).

Offensichtlich handelt es sich dabei um kleinere, nach oben sich verjüngende Kästen, die man auf Gesimse stellen oder an die Wand hängen konnte, in der Art, wie sie noch in manchen Wallfahrtskirchen zu sehen sind. Auch am Hochaltar und am Gnadenbild selber wurden Tafeln und Schnüre mit Silbervotiven angebracht[262].

In der Regel scheinen die Silbervotive nicht lose in die Kirche gebracht und dort aufgehängt, sondern an Holztäfelchen befestigt gewesen zu sein, die mit Samt- oder Seidentuch überzogen waren[263]:

[259] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Pfleger S. Pelkover an die Regierung in München, 31. 3. 1654.

[260] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101 und GN im PfA N.

[261] KlA N, Visitationsbericht von 1667 (Abschrift).

[262] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101: Inventar von 1699.

[263] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101: Inventar von 1699; hier befindet sich auch ein Inventar von 1708.

Daflen in dem Wandtkasten beim Prödig Stuel:

1 dergleichen silberne Tafl mit oben mit dem Glantz gemachten Frauenpildt, ain silbernes Blätl mit drey Figuren, als ainer krankhen Persohn im Pöth ligent und ain Herr davor khnient. ...

1 schwarze Tafl mit blawem Taffet, darauf das silberne Bruststuckh einer Klosterfrauen. ...

1 schwarz gebaizte rothsammete Tafl sambt einem silbernen Hertzen und einem Manspild.

1 dergleichen Tafl mit ainer Handt und ein Fues aus Silber.

Insgesamt nennt das Inventar von 1699 76 Tafeln am Hochaltar, in den Wandkästen, auf deren Gesimsen und im Schatzgewölbe mit Silbergaben auf Samt, Atlas oder Taft in den verschiedensten Farben: Frauen- und Männerbildnisse, Fatschenkinder, Hände und Füße, Ohren, Augen, Herzen, Brüste, Köpfe, Gnadenbilddarstellungen, Wappen, Namen in Filigranschrift usw. Eine Tafel war vorhanden, „warauff ein Silberstuckh die Statt Straubing vorstöllent und welche eben solche Statt hergeschenkt" (GN 1766).

Manche dieser Tafeln erinnern in ihrer Komposition an die gemalten Votivbilder: Unter dem von Strahlen oder Wolken umgebenen Gnadenbild erscheinen der Votant in knieender Stellung und daneben oft auch noch der Körperteil, um dessen Genesung er bittet. In die gleiche Richtung weisen zwei silberne Tafeln von böhmischen Adeligen aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges; sie tragen keine Votivgaben, vielmehr wurde lateinisch der Grund des Verlöbnisses in Silber eingegraben[264]:

Illustrissima Domina Domina Lucia Ottilia Baronissa á Colobrät Nata Comitissa de Martinitz Deiparae Virgini cuius intercessionibus é gravissima et periculosissima infirmitate liberata fuit, gratitudinis ergo ex voto Domini Mariti sui argenteam tabulam affixit. Anno 1637, 7. Mayo.

Ein ähnliches Stück hatte ihre Schwägerin, eine geborne Fürstin von Gonzaga, bereits 1631 nach Neukirchen bringen lassen. Diese und die vorhin genannten Tafeln unterscheiden sich außer im Material m. E. in der Intention des Votanten nicht von der Darbringung von Bildnissen aus Wachs und von Votivbildern. In jedem Fall wird die dingliche Vergegenwärtigung des Verlöbnisses gesucht. Auch formal stehen sie zwischen jenen beiden Arten von Weihegaben. Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings im Materialwert.

Geld, Anhänggeld:

Daneben gibt es eine große Anzahl von Votivgaben, bei denen sich kein Zusammenhang mit dem Verlöbnis oder dem Anliegen der Gläubigen herstellen läßt. Es kommt lediglich auf den materiellen Wert an. Hierher gehören die von den Wallfahrern niedergelegten Opferstockgelder; aus ihrer Höhe kann man rückschließen auf die Beliebtheit der Neukirchner Wallfahrt zu den verschiedenen Zeiten. Das „Opfer in Stock", manchmal ergänzt „dem Vermögen nach" ist die am häufigsten begegnende dingliche Gabe der Gläubigen, die sich wegen Erhörung ihrer Anliegen ins Mirakelbuch eintragen ließen. Doch auch bei den übrigen Wallfahrern scheint das Geldopfer als fester Bestandteil zur Wallfahrt gehört zu haben. Offensichtlich wurde es zunächst wie die übrigen Opfergaben auf dem Altar abgelegt. 1667 aber verordnet die Visitationskommission[265]:

[264] KlA N, Chronik I (1668 ff.).

[265] KlA, N, Visitationsbericht von 1667 (Abschrift).

zu dem fallenten Altaropfer einiges verwahrtes Cästlein auf ein halben Werckhschuch lang an das Altargätter anzuhälfften, oder solches in die 2 Eggstollen einzulassen.

Die vorhandenen Opferstöcke reichen bald nicht mehr aus, und man muß nach einer neuen Lösung suchen:

(GN 1694) Letztlichen, weillen gar vill Wallfahrtspersohnen an den hohen Fästtagen wegen grossen geträng des volcks zu den opferstöckhen nit khommen, also hat vor ein notdurfth befundten, durch yemandts hierzu bestölten under dem Prödigen mitls aines Säckhls, wie ander orths auch gebreuchig, samblen zu lassen. Davon hat sich an deglicher Samblung dises Jahr hindurch das erste Mal ausgezöltermaßen bezeigt 40 fl 30 kr. Gegen vörtiges wegen der Samblung 42 fl mehrers Eingang.

Von diesem Jahr an verzeichnen die Kirchenrechnungen jährlich unter den „Einnamb an Gottsberadt" auch die Einkünfte aus der „Samblungs-Pixen" oder dem „Samblungs Säckhel".

Eine besondere Form des Geldopfers war das Anhänggeld; in den Mirakelberichten erscheint es nicht so oft:

Goldgulden mit Bildnis des hl. Lorenz (Patron von Plattau)	*1718*	*Anhenggeld*	*1759*
		Thaller am Pandt	*1770*
Anhenggeld	*1740*	*Anhänggeldt*	*1776*
Anhenggeld	*1749*	*Thaller zum Anhenckhen*	*1780*
Anhenggeld	*1758*	*1 Gulden Umhenggeld*	*1785*

Trotzdem muß diese Form des Votivkults recht beliebt gewesen sein; 1708 ist das Gnadenbild behangen mit einem Salzburger Taler, einem Ansbachischen halben Taler, einem schwedischen halben Taler, einem halben Gulden mit dem Bilde des Erlösers, einem Andreasgulden, mehreren nicht näher spezifizierten halben Gulden und ganzen Talern und einer stattlichen Anzahl von silbernen und goldenen Ablaßpfennigen[266]. Im Kirchenschatz dieser Jahre befinden sich insgesamt 92 fl, Taler, versilberte oder vergoldete Pfennige mit einem „örl", wobei die vielen Ablaßpfennige noch gar nicht eingerechnet sind. Bei diesen Votivgaben erscheint mir Zweierlei bemerkenswert: Die Gläubigen, von denen das Anhänggeld stammt, lassen sich meist nicht in das Mirakelbuch eintragen, obwohl es sich oft um Gaben von beachtlichem Wert handelt; die Beliebtheit dieser Form der Darbietung von Geld scheint ferner daran gelegen zu haben, daß man sie am Gnadenbild selber anbringen konnte und damit den sichtbaren Ausdruck seiner Bitte für längere Zeit in der unmittelbaren Nähe des wundertätigen Bildes wußte. 1772 hatte das an der Marienfigur und dessen Gehäuse befestigte Anhänggeld immerhin einen Wert von 225 fl und mußte wegen seiner Schwere entfernt werden.

(GN 1772) Dann so hat man pro ao diss, bey höchst erforderlich gestantenen Geltern, die in einigen Jahren hero von verschiedentlichen mehrenthaills unwissenten Persohnen der allhiesigen U. L. Frauen Bildtnus und an dessen Gehaiss angehengt oder geopferte Gelter, welche mehrenthaills in Thallern und Gulden, dan auch klainen Münzen bestandten, bis auf etwas weniges desto mehr herabgenommen und auf die ausgeglichene Gelter, dan verschiedentlichen Gotts-

[266] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101: Inventar von 1699.

haus Ausgaben verwendet, als solchen Gnaden Bildtnus des Alters halber solcher schwere Anhang nit mehr zuegegeben werden kann, in Summa die alda in Einnamb fündtige 225 fl.

Eine Verbindung zwischen dem Geldopfer und dem Grund für das Verlöbnis läßt sich auch bei den im Mirakelbuch verzeichneten zahlreichen Fällen nicht herstellen; es begegnen die mannigfachsten Ursachen: Sturz von der Stiege, Verhaftung, Leibschaden, Fußschmerzen, Halsweh, Stummheit, Verlust des Verstandes; nur in einem Fall kann man von einem „Identifikationsopfer“ [267] sprechen:

(M 1780) Ein gewisser Bauer in der Nachbarschaft ..., da er schon in die 1 000 fl Schulden hatte ... opferte auch einen Bayerischen Thaller zum Anhenckhen.

Einen Zusammenhang mit der Wallfahrt möchte ich auch sehen bei den Schenkungen bedeutender Geldsummen durch Gläubige der näheren und weiteren Umgebung, die immer wieder in den Kirchenrechnungen aufgeführt werden (meist unter „Sonderbahre Einnamb“) und die nicht zur Abhaltung wöchentlicher oder jährlicher „Ewiger Messen“ dienten, sondern „ohne condition verschafft“ (GN 1718) wurden.

(GN 1697) Der wolehrwürdig geistlich und wolgelehrte Herr Johann Ulrich Kerr, gewester Benefiziat bey St. Martin in Amberg, hat anhero aus sonderbahrer Andacht verschafft, so auch bezalt worden 100 fl.

(GN 1698) Aine gewisse Weipspersohn aus Furth verschafft aus sonderbahrer Andacht und Zueflucht zu u. l. Frauen ohne conditioni 20 fl.

(GN 1722) Ihre hochgräfliche Gnaden von Pötting zu Ellischau haben zum hiesigen U. L. Frauen Gots Haus dergestalten ain Votum gemacht, 100 fl Werth ain böhambischen Waizen ohne Condition liefern zlassen, welches auch aber ersst den 17. Jenner 1723 geschehen.

(GN 1731) Die Frau von Roßwurmb hat durch den Schoulmaister von Zeching zu ainem Opfer übermachen lassen 31 fl.

(GN 1773) Dan so hat aine gewisse Persohn aus Lieblfing in Bayrn dem allhiesigen Gottshaus als eine freie Schenkhung paar ybermacht 6 fl 30 kr.

Solche Einträge erscheinen fast in jedem Jahr; es ist schwer, sie genau zu deuten, da sie nie in den Mirakelbüchern Erwähnung finden. Bei manchen handelt es sich mit Bestimmtheit um testamentarische Vermächtnisse besonderer Verehrer des Neukirchner Gnadenbildes (Schwierigkeiten mit den Erben werden in den Kirchenrechnungen vermerkt), bei anderen ist das nachweislich nicht der Fall, bei ihnen könnte man einen Zusammenhang mit einem Verlöbnis vermuten. Vor allem wegen ihrer Höhe scheinen diese Geldschenkungen aus „sonderbahrer Andacht“ oder „Devotion“ im Gegensatz zu dem üblichen „Opfer in Stockh“ besonders aufgeführt worden zu sein.

Kirchengerät:

Nachweislich besteht ein Zusammenhang mit dem Wallfahrtsleben bei anderen Gaben, die von den Gläubigen dem Neukirchner Gotteshaus übereignet wurden und sich vor allem durch ihren materiellen Wert auszeichneten: Es sind Ornate und Kirchengeräte. Wir denken gewöhnlich nicht an sie, wenn wir von Votiv-

[267] Im Sinne von R. Kriss: Gnadenstätten (1956) III.

gaben sprechen, doch konnten auch sie deren Funktion erfüllen. Das zeigen deutlich Eintragungen in den Mirakelbüchern:

[1602 bringt] Hanns Frölich, Burger und Schneider zu Wien in Osterich ... ain plab taffentes Meßgewandt [nach Neukirchen, als er nach drei Jahren Blindheit auf eine Erscheinung des Gnadenbildes hin wieder sehend geworden war.][268]

[Als Freiherr Heinrich Lybstrinsky und seine Gemahlin nach achtjähriger kinderloser Ehe auf die Anrufung der Neukirchner Muttergottes hin einen Erben erhalten, unternehmen sie nicht nur jährlich eine Wallfahrt zum Gnadenort, sondern geben auch] durch Ornaten und Gaben, die sie mitbringen, guette Zeugkhnus[269].

Die wolgeborene Fraw Fraw Benigna, ein geborne Lokhowitzin als weillandt deß auch wolgeboren Herren, Herren Wilhelmen, deß Jungeren von Lokhowitz, Freyherr zu Vihlen auff Rast, Bestokhowitz und Salopiskh, Röm. Kays. May. Rath und Hauptmann deß Kraiß Schlan eheliche Haußfraw, deren ist im Monath Septembri Anno 1610 verwichen in der Niederkunfft eines Kindts gar geferlich und besorglich deß Todts ergangen. In dieser Angst und höchsten Gefahr hetten Ehrgesagter seine geliebte Frawen Gemahlin mit einem von silbernen Zeug einen Ornath zu u. l. Fr. zu dem hl. Blueth ... verlobt[270].

[1629 wird] deß Woledlen und gestrengen Herrn Joseph Werdoputz von Wermickln Gemahlin Anna, ein geborne Miedengrün von Rodioschitz [in einer gefährlichen Stein-Krankheit von den Ärzten aufgegeben, worauf] sie ihr Herr mit einem Kelch und Paten ... wallfahren angelobet[271].

Fortunat Hueber bringt in seinem *Zeitigen Granatapfel*[272] eine lange Liste solcher wertvollster Votivgaben: Meßkleider für die Priester, Mäntelchen, Schleier, Kleider und Kronen für das Gnadenbild, Kelche, Fahnen, Ciborien, wertvolle Kreuze, silberne Ampeln und Kristalleuchter. Als Spender werden fast ausschließlich Adelige aus der Oberpfalz, Niederbayern und besonders aus Böhmen genannt. Eine generelle Bindung dieser Gaben an echte Verlöbnisse besteht nicht, doch handelt es sich nachweislich oft um Votive. Offensichtlich liegt die Eignung zur Votivgabe hauptsächlich im materiellen Wert und in der praktischen Verwendung in der Kirche. Eine ähnliche Zweckorientierung glaubte ich auch schon bei anderen Votivgaben feststellen zu können (Wachs, Kerzen, Geld, Flachs, Hühner, Eier ...); der Unterschied liegt in der finanziellen Leistungskraft der Wallfahrer. Selbstverständlich wird man mit dieser Erklärung den Votivkult und die Votive nicht allgemein klären können, doch drängen sich diese beiden Aspekte bei der Verwertung der vorliegenden Quellen wiederholt als nächstliegende auf.

Schmuck und Kleinodien:

Keine direkte Verwendung in der Kirche fand wohl eine Gruppe von Votivgaben, die sich ebenfalls durch ihren objektiven Wert auszeichnete. Das Kircheninventar von 1699 nennt unter anderem[273]:

[268] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).
[269] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).
[270] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).
[271] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 361.
[272] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 260 ff.
[273] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101: Inventar von 1699.

ain weiß geschmölzt guldines Ainhorn mit 7 Diamanten; [38 goldene Ketten, darunter auch einige Armketten, viele mit Edelsteinen, Kreuzen und anderen Anhängern; etliche Dutzend lose Rubinen, Diamanten und Perlen; insgesamt 196 Ringe, darunter einige] glatte Vermähel- oder Brautring, [die meisten aber sind mit Steinen besetzt];

1 silberner Panzergirtl ...

1 silberner Prunckhkhettengirtl, hieran ain silbernes Lambl hanget ...

1 geschmölzter Pfau von Goldt mit 5 Perlen ...

1 perlmuetter Schwannen mit silbernen Fligln ...

[36 Rosenkränze aus Alabaster, Silber, Achat, Kristall und Filigranarbeit; eine Unmenge von Perlen- und Korallenschnüren.

Das Inventar von 1708[274] *erwähnt noch ein Gnadenbild in der Größe des Originals mit Einschluß des silbernen Säbels, vollständig aus Silber, 17 Mark und 1 Lot schwer.]*

Als Spender kommen hier wohl in den meisten Fällen wiederum Adelige in Frage, Fortunat Hueber nennt einige mit Namen[275]:

Item von München ein groß geschmeltztes guldines Clainod, mit Jaspisstain versetzt von einer Chur-Fürstl. Hofdäma; ...

Item ein gantz guldiner Ring mit einem grossen Diamant vom Freyherrn Michna wegen erlangter Gesundheit ...

Von der Gräfin Gotzin, Generalinen von der Heyd, zwey guldine Bräutring und ein guldines Cleinod ...

Von Ihro Hochwürdigen Gnaden von Leoprechting, Thumbherrn von Regenspurg, ein gantz guldine Ketten ...

Item ein gantz silberner überguldter Girtl von einer Frauen auß der Chur-Pfaltz ...

Gräfin von Wahl auß Böham ein gantz perline Schnur ...

Ferdinand Freyherr von Allheimb, Obrist Leutennant schneidawischen Regiments mit seiner Fraw Gemahlin von Newmarckt auß Böham ... zwey gantz guldine Bräutring sambt noch einen anderen

Erstaunlicherweise haben sich die vielen Fälle solcher Votivgaben kaum in den Mirakelberichten niedergeschlagen, das erschwert eine Deutung außerordentlich. Natürlich wird man bei der Darbietung von Ring und Gürtel an symbolische Bedeutsamkeit und an Praktiken der Volksmedizin denken können[276]; darüber hinaus dürfte sich der Sinn dieser Votive vor allem aus dem subjektiven Wert für den Gläubigen herleiten. Goldene Ketten, Ringe, Perlenschnüre, kostbare Rosenkränze und andere Kleinodien sind Schmuckgegenstände, von denen sich der Besitzer nur sehr schwer trennt. Wenn er sie weggibt, unterstreicht er damit

[274] StA, La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101: Inventar von 1708. Wie das von 1699 wurde es erstellt im Zusammenhang mit der Flüchtung des Kirchenschatzes während jener Kriegszeit.

[275] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 262 ff.

[276] L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963) 105 ff.: Die mittelalterliche Rechts- und Bußpraxis, Ringe um den Hals oder Leib als Zeichen der Dienstbarkeit gegenüber einer Person und dann auch gegenüber einem Heiligen zu tragen, dürfte in unseren Fällen kaum hereinspielen, da es sich ganz offensichtlich um Fingerringe handelt. Aus dem gleichen Grund versagt sich eine Deutung als hinweisende Votive auf den Sitz der Krankheit. — Die funktionelle Betrachtungsweise muß m. E. hier an die Stelle der entwicklungsgeschichtlichen treten.

die Größe seines Opfers und die Dringlichkeit seiner Bitte. Bei diesen Votiven scheint also der Opfergedanke eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Auch mochte in vielen Fällen plötzlich auftauchender oder langwieriger Krankheit der Gedanke an den Schmuck, den man am Leibe trug, als dingliche Gabe, die man in ein Verlöbnis miteinbeziehen konnte, besonders nahe zu liegen. Dies scheint auch aus dem einzigen Mirakelbericht hervorzugehen, der in Neukirchen Ring und Gürtel als Votivgaben erwähnt[277]:

1665 Fraw Anna Margaretha Dietlin zu Oberviechtach ... ist am gantzen Leib erstarret ... und von den Innheimischen für verdorben beweinet worden ..., so bald sie mit einem guldinen Ring sambt einer silbernen und vergoldten Gürtl, welche bayde Stuck sie eben damal am Leib getragen, beynebens 12 Pfund Wachs und einer Wallfahrt zum H. Blut sich der gnädigisten Himmelkönigin hat dienstbahr erkläret, ist sie gleich in selbiger Stund durch ein augenscheinliches Wunderzeichen widerumben in die gewünschte und völlig Gesundheit eingesetzt worden.

Verwertung durch die Kirche:

Die Schmuckgegenstände und die übrigen silbernen Votivgaben, die sich im „Schazcammer Gwelb" (GN 1712) der Kirche ansammelten, hatten einen beachtlichen Wert und

allweilen man wegen der Mordtprenner einer Gefahr besorget, als hat man ein grosse Truchen von neuem machen und ein alte, so schon vorhanden gewesen, zurichten lassen, warinn man das vornembste Silberwerkh und andere Gottshaussachen thuen und auff alle Nottfahl salvieren khunde. (GN 1689).

So waren bereits während des Dreißigjährigen Krieges alle Wertgegenstände in die Regierungsstadt nach Straubing gebracht worden, und noch einmal geschah das bei Ausbruch des Spanischen Erbfolgekrieges. Doch ist man von seiten der Kirche immer daran interessiert, das tote Kapital, das alle Votivgaben darstellen, nicht über längere Zeit zu horten, sondern sinnvoll anzulegen. Das geopferte Wachs wird zu Kerzen für den Gebrauch während der Gottesdienste umgegossen und der Rest verkauft. Ähnlich verfährt man mit den wertvollen Votivgaben. Bereits 1654 wird ein Teil des Kirchenschatzes mit Genehmigung der kurfürstlichen Regierung nach München geliefert und zu einer Monstranz, sechs großen silbernen Leuchtern, vier Maikrügen und zwei Kronen für das Gnadenbild umgearbeitet[278]. Wenige Jahre später ordnet die bischöfliche Kommission von 1667 an,

absonderlich zu spezificieren, was an Goldt und Silbergeschmeidt und anderen zu entrathen und zu vorstehent Reparierung des Gottshaus und Herbeyführung der bedirfftigen paramenta und Kirchenzier versilbert werdten kundte[279].

Tatsächlich liefert 1680 der Goldschmied Mathias Vogelrieder aus Straubing einen neuen Tabernakel, den er aus den silbernen Opfergaben herstellte[280]. Zur Ausschmückung dieses Tabernakels läßt der Pfarrer von Neukirchen von dem „vorhandten gewesten geopferten Silber zur Machung zweyer Engl und etwelcher

[277] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 414.

[278] OAR I. 740/3 1: Pfarrer Adam Apelles von Neukirchen an den Bf von Regensburg, 6. 3. 1654. StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Pfleger S. Pelkhover aus Neukirchen an die Regierung in München, 31. 3. 1654.

[279] KlA N, Visitationsbericht von 1667 (Abschrift).

[280] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 11: Brief von M. Vogelrieder.

Zierathen dem Goldtschmiedt zu Chamb Johann Rottpelz" 21 Lot Silber zukommen, woraus dieser dann das Gewünschte verfertigt (GN 1696).

(GN 1697) Anstatt des aufm Tabernackhl gestandtenen von Holz gemacht und vergoldten Schreins, so die wunderthettige heyl. Bildtnus in etwas verdeckt und nit völlig sichtbahr macht, ist aus dem ohne das vorhandten gewesten Silber ein Creuzl gemacht worden.

1702 erlaubt der Vizdum in Straubing Wolf Heinrich, Graf von Avernberg und Runding, zu der vorhandenen, noch ganz tauglichen, „iedoch nach alter Manier" gefertigten Monstranz

aus dem bey diesem Gottzhaus ohne das vorhandtenen Schaz von purem Goldt und Edelgestainen ein neue Monstrantzen, dann mit goldenen Porten, Silber- und Goldt Gestückel groß und claine Röckhl vor das Jungfreyliche Gnaden Bildt Mariae und deren auf dem Armb tragenten Jesu Khindl

anzuschaffen[281]. Trotz dieser bedeutenden Anschaffungen bleiben noch sehr viele wertvolle Votivgaben im Gotteshaus zurück, wie uns die Inventare von 1703 ff zeigen[282]. 1719 etwa werden durch „den hiesigen Khürchenprobsten 69 March 3 Loth underschidliches Opfer- und Votivsilber" (GN 1719) ohne Angabe eines Grundes an die Regierung in Straubing geliefert.

Am stärksten wird der Kirchenschatz dezimiert, als man sich zur 300-Jahrfeier der Wallfahrt rüstet und deshalb in Augsburg einen neuen Hochaltar bestellt; der Goldschmied Thadäus Lang fordert dafür die gewaltige Summa von 10 118 fl. „Aus Abgang der paren Gelt Mitlen" liefert die Kirche den größten Teil ihres „unprauchbaren Khürchengoldt und Silber" und kann so über die Hälfte der Kosten, nämlich 6 543 fl (!) decken (GN 1750). Damit hatte die Kirche ihre Votivgaben zu Beginn der staatlichen Aufklärung dauerhaft angelegt, denn die 50 Jahre vorher in Auftrag gegebene prächtige Monstranz und die wertvollen Kleider und Kronen für das Gnadenbild, alles in der Hauptsache aus dem Kirchenschatz gefertigt, wurden ebenso eine Beute der Säkularisation wie die in den Jahrzehnten bis 1800 noch anfallenden wertvollen Votive (GN 1800 ff.).

Anlaßbezeugende Votive ohne materiellen Wert:

Neben den bereits genannten finden sich in Neukirchen b. hl. Bl. während der Barockzeit eine ganze Reihe von Votivgaben, die nicht durch ihren objektiven oder subjektiven Wert bedeutsam waren, sondern nur durch die Verbindung mit dem betreffenden Verlobungsgrund Votivqualität erhielten. Lahme und andere Fußkranke ließen nach der Heilung ihre Krücken im Gotteshaus aufhängen (M 1768, 1801), von Koliken erlöste Männer und Frauen brachten ihre Steine, offen oder in Silber gefaßt[283], Soldaten die Kugeln, von denen sie verletzt worden waren, teilweise auch eine silberne Gabe im Gewicht der Kugel[284]. Johann Georg Widmann, Müller zu Chamerau, zog sich beim Heben eines Sägbaums einen Bruch zu, verlobte sich nach Neukirchen und hängte nach erfolgter Heilung seine Bruchbinde zu anderen solcher Bänder in der Kirche (M 1735). Eine un-

[281] GN 1702: Ein Goldschmied aus München führt die Arbeit aus, er bekommt noch zusätzlich 930 fl Arbeitslohn; das Gewicht der Monstranz betrug 1027 Kronen.

[282] Inventare im StA La und im PfA N; hier als Anhang zu verschiedenen Gotteshausrechnungen.

[283] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 282 ff.

[284] M 1677 und F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 409—411.

bekannte Person aus Böhmen drohte an einer verschluckten Stecknadel zu ersticken, hat „selbe aber auff Anrueffung hiesiger Gnaden Mutter glücklich widerum von sich bracht", und deshalb die Nadel auf einer Votivtafel am Gnadenort befestigen lassen (M 1764). Ähnlich ging es dem Sohn des Georg Hoffmann mit dem Glas eines Agnus Dei (M 1758); freilich ist nicht anzunehmen, daß alle 25 in Silber gefaßten Agnus Dei, die das Inventar von 1708 erwähnt[285], auf diese Weise nach Neukirchen kamen; die vielfältige Verwendung im religiösen Volksbrauch[286] mochte diesen beliebten Gegenstand auch zu einer Votivgabe geeignet erscheinen lassen.

Einem böhmischen Korporal durchschlug bei der „bekannten Action bey Hoffkirchen" eine feindliche Kugel den Luntenschild, ohne ihn aber zu verletzen, deshalb hat er den „Lundten-Schildt zur ewigen Gedächtnus dieser Marianischen Gutthat in gegenwärtigem Gottshaus aufhenckhen lassen" (M 1759). „Ein Hörpaugger deß Schneidawischen Regiments" brachte einen „Mörster [Mörser?] in silber gefaßt, einer selzamen Gattung" nach Neukirchen[287].

Gleichwol hat sich seinem Stand gemäß denckwürdig eingestellet ein Kriegsmann zu Pferdt, welcher zu schuldigistem Danck, daß er durch die Mütterlich hülff MARIA, in Ungarn so villen Tods Gefahren ist vorbehalten worden, einen großen Türckischen Bund, den er seinem Feind abgezogen, auff den Altar zu denen Füssen der mächtigisten Welt-Herrscherin geopfert hat[288].

Das Inventar von 1699 berichtet von einer

geschmölzt lang guldinen Khetten, von ainem Wolnstainischen Edelkhnaben, dessen Haar mit ainem Silberstiel aingefasst, so alhero verlobt, als er unschuldig enthaubt worden[289].

Im letzten Fall ist der Bezug klar; wie bei der Beisetzung der Herzen bayerischer Adeliger in Altötting soll auch hier ein Teil der Person, stellvertretend für das Ganze, unmittelbar an den Gnadenort gebracht werden. Die genannten Kugeln, Luntenschilder, Gallen- und Nierensteine, Bruchbinden und Krücken stehen in engster Verbindung mit der Ursache des Verlöbnisses, sie vergegenwärtigen die gefährliche Bedrohung des Votanten und erfüllen damit etwa die Funktion eines Votivbildes. Durch ihre Anwesenheit zeugen sie von der erlangten Hilfe.

amulettwertige Votive:

Schwieriger bleibt die Deutung einer kleinen Gruppe von Votiven, die in keinem Fall durch Mirakelberichte erhellt werden. Das Inventar von 1699 nennt einen „groß in Silber eingefaßten Bluetstain" und „9 ungefaßte Schräckstain", das Inventar von 1708 eine Kette mit einem kleinen silbernen Hammer, eine andere mit einer kleinen Henne aus dem gleichen Material, eine silberne Muschel und vier silberne Schlüssel, von denen der größere vergoldet ist[290]. Hier könnte man auch die Agnus Dei anführen. Alle diese Gegenstände sind durch ihre Amulettwertigkeit in volksmedizinischen Praktiken bekannt[291]; in dieser

[285] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101.
[286] L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963).
[287] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 263.
[288] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 263.
[289] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101.
[290] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101.
[291] R. Kriss: Gnadenstätten II, III (1955/6). Kriss deutet Hammer und Blutstein auf Grund eines Fundes in der Meierkapelle bei Tann (Kümmernis-Wallfahrt) als aufein-

Funktion boten sie sich wohl nicht ohne weiteres als Votivgaben an. Wie sie aber trotzdem in den einzelnen Fällen als Votive Verwendung fanden, kann auf Grund des Fehlens zugehörender Mirakelberichte nicht geklärt werden. Ob auch die bereits genannten Schmuckstücke: „ain weiß geschmölzt guldines Ainhorn mit 7 Perlen", „ain geschmölzter Pfau von Goldt mit 5 Perlen" und der „perlmuetter Schwannen mit silbernen Fliglen" [292], alles Tiere mit großem kulturgeschichtlichem Symbolgehalt [293], in diesen Zusammenhang gehören, oder ob sie wegen ihres subjektiven Wertes für den Votanten sich als dingliche Gaben bei einem Verlöbnis anboten, vermag ich aus den genannten Gründen nicht zu entscheiden.

Votivtafeln:

Wie bei den meisten bayerischen Wallfahrtsorten waren auch in Neukirchen bei hl. Bl. während der Barockzeit zahlreiche Votivbilder vorhanden. Die Herstellung von Votivtafeln dürfte im 15. Jahrhundert, ausgehend von mittelalterlichen Stifterbildern und den Darstellungen in den Mirakelbüchern, entstanden sein, durch die Reformation einen starken Rückschlag erhalten, sich aber mit der Gegenreformation in den katholischen Gebieten sehr schnell durchgesetzt haben [294]. Bereits in den ältesten Mirakelberichten von Neukirchen wird erzählt, daß Wallfahrer „umb danckhsagung ain Täffelein, darauf diß Mirakel geschrieben" (1604) [295] ins Gotteshaus brachten. Insgesamt erfahren wir von 41 solchen Fällen in der Zeit zwischen 1600 und 1800; wenn man die unterschiedliche Belegdichte berücksichtigt, scheint die Beliebtheit gleichmäßig stark gewesen zu sein: 1600—1650 9 Stück / 1651—1700 7 Stück / 1701—1750 11 Stück / 1751—1800 14 Stück.

Natürlich wird uns in den Mirakelberichten nur ein ganz geringer Teil der wirklich vorhandenen Votivtafeln greifbar; als Roman Sigl 1640 seine Wallfahrtsbeschreibung verfaßte, konnte er bereits auf eine Reihe von Votivtafeln als Quelle zurückgreifen [296]:

Was nun anlangt die Miracula, so in disem Gottshauß und bey mehrgemeldtem H. Mariae Bildtnuß beschehen, die seindt gleichwol einstheils in gewester Pfarrherren Uhrkundt Buch begriffen, zum Theil auff den Täffeln und Brieflein, so in der Khirchen hangen beschrieben.

Interessant ist dabei besonders der Hinweis auf die neben den „Täffeln" vorhandenen „Brieflein", offensichtlich kurzen, kunstlosen Beschreibungen des Verlöbnisses und der erlangten Hilfe auf Papier oder Pergament, die wegen der

anderbezogene fruchtbarkeitskultische Votive. „Es ist bekannt, daß der Blutstein besonders von Frauen als apotropäisches Amulett gegen zu häufige, die Empfängnis verhütende Blutungen, getragen wird. Der Hammer ist gewissermaßen das ergänzende Stück. Ihm kommt die positive Wirkung zu, nämlich die Fruchtbarkeit zu fördern, nachdem die Hindernisse beseitigt sind." (Zitat aus Bd. II, 8). L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963) 111: Rettenbeck sieht in den Amuletten unter den Votiven „Denkzeichen überstandener Krankheiten" und stellt sie in einen Zusammenhang mit Knochensplittern, ausgefallenen Zähnen, Gallenstein usw.

[292] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101: Inventare von 1699 und 1708.

[293] L. Hansmann und L. Kriss-Rettenbeck: Amulett und Talismann (1966) 83 ff.

[294] L. Kriss-Rettenbeck: Das Votivbild (1958).

[295] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

[296] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

Verderblichkeit des Materials und der wenig künstlerischen Form nicht auf uns gekommen sind. Man wird an eine Ähnlichkeit mit den schmucklosen Zetteln denken dürfen, die sich gegenwärtig in vielen unserer Wallfahrtskirchen finden.

Hergestellt wurden die meisten Votivtafeln wohl in Neukirchen selbst; in den Rechnungen des Gotteshauses werden seit der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts „verburgerte Maller" (GN 1670), die am Ort ansässig waren und zahlreiche Aufträge von der Kirche erhielten, genannt. Es sind dies Franz Plaimb (2. Hälfte des 17. Jahrhunderts), Antonin Schlegl und dann vor allem seit 1750 die Familie Wittmann, die sich besonders der Hinterglasmalerei gewidmet hat[297]. Die wenigen heute noch vorhandenen Beispiele zeigen teilweise großes künstlerisches Können und viele Merkmale der Stilkunst, die im allgemeinen bei der Hinterglasmalerei und den Votivbildern des Bayerischen Waldes nicht anzutreffen sind.

Die Kirche selber sorgte offensichtlich für die ordentliche Anbringung der Votivtafeln, was u. a. aus einer Verrechnung von GN 1682 hervorgeht: Der Schreiner von Neukirchen erhält einen kleinen Betrag dafür, daß er „die fergeopferten Täfel in beeden Portaln aufgemacht". Auch scheint man von seiten der Kirche daran interessiert gewesen zu sein, daß viele Mirakel den Gläubigen vor Augen gestellt wurden, jedenfalls wurde 1718 durch die Kirche eine Votivtafel in Auftrag gegeben[298]:

(GN 1718) Antonij Schlegl, auch Burger und Maller alhier, hat zu einem neuen Miracul pildt, so darumben von Gottshaus wegen verfertiget worden, weillen negst Passau ain Weibspersohn durch 2 Rauber ermordet werden wollen, von welcher Todtgefahr sye durch U. L. Frauen Vorbitt alhier erretet worden, erhalten 45 kr.

Dabei handelt es sich um Catharina Mayrhofer (M 1718) aus Riserberg bei Passau, die am 8. September auf ihrer Einöde, als ihr Mann die Messe besuchte, überfallen und beinahe erstochen und erdrosselt worden wäre. Die Anfertigung eines Votivbildes durch die Kirche überrascht umso mehr, als die Votantin selber bereits ein Bild in diesem Zusammenhang zur Kirche gebracht hatte.

Im Laufe der Zeit sammelten sich immer mehr Votivtafeln im Gotteshaus an und bedeckten große Teile der Wände, sie wurden deshalb am Ende des 19. Jahrhunderts vom damaligen Pfarrer entfernt, worauf „die Leute sie körbeweise heimtrugen und in ihren Öfen verbrannten"[299]. Nur wenige der aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammenden Bilder sind erhalten geblieben; sie hängen an der Südwand der Kirche unter der Empore und im südlichen Seitenschiff.

Das älteste ist ein Votivbild der Stadt Vilshofen von 1641: Ein reich verzierter Rahmen faßt eine auf Holz gemalte Darstellung mit Kirche, Bürgerhäusern und brennenden Lagerräumen. Auf den Brandherd zu bewegt sich gerade eine große Prozession mit der Geistlichkeit und dem Sanctissimum an der Spitze. Die rechte

[297] H. Buchner: Hinterglasmalerei in der Böhmerwaldlandschaft und in Südbayern (1936). H. Buchner: Religiöse Volkskunst als Hausgewerbe im alten Wallfahrtsort Neukirchen hl. Blut. — In: Bayer. Heimatschutz (1935) 78—81.

[298] L. Kriss-Rettenbeck: Das Votivbild (1958): Einige Wallfahrtskirchen der Barockzeit und Gegenwart haben die Bestellung von Votivtafeln selber entgegengenommen und sie dann an Maler weitergegeben. Das war in Neukirchen nicht üblich; der oben angeführte Fall ist der einzig bekannt gewordene.

[299] K. Hackelsberger-Rötzer: Unsere liebe Frau von Neukirchen hl. Blut. — In: Der Zwiebelturm (1952) 112—114.

obere Bildseite zeigt das Neukirchner Gnadenbild, die linke einen schwebenden Engel mit dem bayerischen Wappenschild. Am Fuß der Darstellung steht die Inschrift:

Anno Domini 1641, den 30. Junii ist um 2. Uhr früemorgens in der oberen Vorstatt zu Vilshoven ain unversechne Feurbrunst in gemainer Statt binderstätlen auskommen und als mit dem Hochwürdigen Guett die H. Benediktion über das Feur gegeben und darbey auch zu der allerseeligisten Jungfraw und Muetter Gottes Maria zum H. Blueth hieher nach Neukirchen ain Proceßion sambt ainen opfer verlobt worden, worauf sich das Feur gewendet und keinen weidern schaden gethan, Gott und seiner werdisten Muetter Maria sey höchstes Lob und Danckh gesagt. Ist auch zur Uhrkundt neben gemelten opffer dise Tafl den 16. Juli annfangs gesezten Jahrs hieher gebracht worden.

Für die vier Votivbilder des 18. Jahrhunderts mag das von 1745 stehen; es ist auf Leinwand gemalt und beträgt in den Außenmaßen 48 × 82 cm. Der Holzrahmen ist wie bei den anderen profiliert und in der oberen Leiste geschweift, ähnlich einem Altarbild. Mitte und obere Hälfe der Darstellung zeigen das Gnadenbild und die H. Dreifaltigkeit in einer buntbewegten Komposition. Rechts unten sieht man den Prospekt einer Kleinstadt und links unten eine dichtgeschlossene Reihe von Wallfahrern in kniender Stellung, deutlich ausgeführt der vorderste Mann in Amtskleidung mit einer Schriftrolle in der Hand: „Tu spes nostra in hoc Disturbio. Ex voto Januarii 1745".

Die angeführten wie die übrigen Votivbilder des 17. und 18. Jahrhunderts zeichnen sich durch eine barocke Formung des Rahmens und eine gekonnte malerische Gestaltung im Stil der Hochkunst aus. Deshalb haben diese Bilder wahrscheinlich auch die Säuberung des ausgehenden 19. Jahrhunderts überlebt. Als Ausführende werden die in Neukirchen ansässigen Künstler in Frage kommen.

Auf Grund der starken Reduzierung des Votivbildbestandes gewinnen die in den Mirakelbüchern enthaltenen Belege umso größere Bedeutung. Sie machen zwar keine Aussagen über die bildnerische Formung, wohl aber über den Grund des Verlöbnisses. Dabei fällt eine außerordentlich starke Streuung der Anliegen auf; es scheint grundsätzlich in jeder Bedrängnis möglich gewesen zu sein, sich mit einer Votivtafel zu verloben. Die mir vorliegenden Belege berichten u. a. von „Steckh-Cartar", Augen-, Fuß- und Leibschmerzen, Raubüberfällen, Fraisen, Geschwulsten, Ungarischer Krankheit, Unfällen, Viehkrankheit, schweren Geburten, Wassersucht, Kinderlosigkeit. Am häufigsten werden Arbeitsunfälle dargestellt (ca. 1/3); das ist nicht verwunderlich, da die Gestaltung eines Unfalles natürlich ergiebiger war und sich eher anbot als die einer inneren Krankheit. Man braucht sich nur einige Beispiele zu vergegenwärtigen:

[1627 goß die Dienstmagd der Metzgersgattin Barbara Prettlinger aus Deggendorf die siedende Fleischsuppe über den kleinen Sohn Melchior, der plötzlich vor ihren Füßen stolperte; es wurde] ime das Gesicht, rechtes Ärmel und Seite als verprennt, daß seines Lebens niemandt mehr verhofft[300].

[1663. Das sechsjährige Söhnlein des kurftl. Gegenschreibers von Gotzersdorf, Hans Anton Jordan zieht sich einen Bruch zu durch den Stoß eines] zornigen Gaißbock[301].

[1741 hat Nikolaus Schreiner aus Vorderbuchberg] under sturmenden windt

[300] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).
[301] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 362—364.

im Wald draussen Holz zu schindl gemacht, da ist von dem sturmenden wündt ein ausgedorrter Paumb umgerissen und in 3 Trümmer zerschlagen worden, welche aber auf ihne Nikolaum zugefallen . . . (M 1741).

1761. Schauerer Michael von Groß-Aign von einem Pferdt geschlaipfet, ist nach Verlobnus einer H. Mess und Votiv-Tafl unbeschädiget bliben. (M 1761).

Die Votivtafeln hatten eine sehr viel größere Aussagekraft als die meist anonymen Wachs- und Silbervotive, vielleicht ist das ein Grund, warum sie von der Kirche gefördert wurden und bei den Gläubigen so beliebt waren. Von „Gottshauswegen" (GN 1718) wurden die gemalten Täfelchen in der Kirche ordentlich aufgehengt, gelegentlich anscheinend auch ihre Herstellung veranlaßt; sie wurden während der Barockzeit nicht regelmäßig entfernt und vernichtet wie die Votive aus Wachs, Silber usw. Das liegt natürlich mit daran, daß sie für die Kirche keinen objektiven, materiellen Wert darstellten, doch könnte ich mir auch denken, daß man mit diesen Bildern bewußt Propaganda für die Wallfahrt betrieb; denn die Votivtafeln waren nichts als ein aufgeschlagenes, für jeden Wallfahrer lesbares Mirakelbuch. Sie erfüllten die gleiche Aufgabe wie die regelmäßige Verkündigung der angemeldeten und aufgezeichneten Mirakel von der Kanzlei der Kirche herab; ließen doch viele Wallfahrstkirchen in dieser Zeit das Ursprungswunder oder auch besonders eindrucksvolle Wunderzeichen an den Außenseiten der Kirchen oder im Innenraum (vor allem an den Emporenbrüstungen — so auch in Neukirchen) allen sichtbar anmalen. Andererseits konnten die Gläubigen mit der Anbringung einer Votivtafel der Verpflichtung, Zeugnis zu geben von der erlangten göttlichen Hilfe, besonders leicht nachkommen. Es mochte vielen, die eine wunderbare Gebetserhöhrung erfahren hatten, überflüssig erscheinen, sie auch noch der Geistlichkeit anzuzeigen, wenn sie bereits durch die Anfertigung einer Votivtafel allen Besuchern der Kirche ihr Verlöbnis kundgetan hatten. Dies mag mit ein Grund dafür sein, daß ein so geringer Prozentsatz der tatsächlich vorhanden gewesenen Votivbilder in den Mirakelbüchern greifbar wird[302].

Überblickt man die Gesamtheit der vom Dreißigjährigen Krieg bis zu den Napoleonischen Kriegen nach Neukirchen gebrachten Votivgaben, so bietet sich ein Bild fast verwirrender Vielfalt: Nachbildungen von Menschen, Tieren und deren Gliedmaßen aus Eisen, Silber und Wachs werden ebenso ins Gotteshaus gebracht wie Kerzen und Naturalien (Flachs, Eier, Butter, Brot), Groß- und Kleinvieh, Votivtafeln, Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens, Kirchengerät, Schmuckgegenstände, Amulette und Geld. Verglichen mit dem Bestand anderer bayerischer Wallfahrtsorte fehlen die Kröte als Votivtier und Votivgaben aus Holz[303]. Trotzdem ist die Fülle der Gegenstände, die Votivqualität erhalten konnten, außerordentlich groß. Gemeinsam ist den meisten von ihnen, daß sie dem Votanten ein materielles Opfer abverlangten und — bzw. oder — das Anliegen oder die erlangte Hilfe zum sichtbaren Ausdruck brachten. Für die Kirche war der objektive Wert der Votivgaben, die Möglichkeit, sie zu ‚versilbern', d. h. für den Gottesdienst, die Erhaltung und den Schmuck der Kirche zu gebrauchen, von größter Bedeutung. Darum gehen die geistlichen Verfasser der Wallfahrts-

[302] Hierzu auch: L. Kriss-Rettenbeck: Das Votivbild (1958). Hier findet sich auch die Literatur zur psychologischen und funktionalen Deutung.

[303] Krücken und ähnliches bleibt hier außerhalb der Betrachtung. Zur Verbreitung s. R. Kriss: Gnadenstätten III (1956) 145.

monographien der Barockzeit, Sigl, Hueber und Altmann, vor allem auf die materiell bedeutsamen Weihegaben ein.

Der Wert seiner Opfergabe mochte auch im Denken des Gläubigen eine entscheidende Rolle spielen; dieser unterstrich damit die Intensität seines Bittens. Bestimmte dingliche Gaben scheinen nur durch objektiven oder subjektiven Wert die Funktion von Votiven erhalten zu haben. Andererseits sind die meisten Votivgaben durch einen konkret faßbaren Bezug zum Anliegen des einzelnen bestimmt; dies entspricht dem gegenständlichen Denken vieler Menschen, z. T. aber sicherlich auch der Verpflichtung, Zeugnis zu geben von der erlangten göttlichen Hilfe.

4. Lieder und Gebete:

Viele Vorgänge des kirchlichen und profanen Lebens, die sich in einer Gemeinschaft vollziehen, haben sich auch ein festes gemeinschaftliches Brauchtum angegliedert, das zeit- oder situationsgebunden ist[304]. Dies gilt auch vom Wallfahrtswesen und seinen Liedern und Gebeten. So scheint sich in der Barockzeit bei den nach Neukirchen bei hl. Blut wallfahrenden Pfarreien ein Bestand von Liedern und Gebeten herausgebildet zu haben, die diese Prozession abhoben von den übrigen Umgängen des Kirchenjahres. Bereits 1610 sieht sich der Generalvikar in Regensburg veranlaßt, wegen der Unordnung, die beim Absingen dieser Lieder entsteht, einzuschreiten[305].

[Es sei ihm zu Ohren gekommen, so schreibt er in seinem Konzept an den Pfleger und Pfarrer in Neukirchen,] als daß mehrmalen underschidliche Pfarrmenige underschidliche Rueff an underschidlichen Orthen der Khirchen aber auf ain Zeit und zugleich singen, auß wellchen so leydentlich geschrey und dissonantz ervolgt, daß andere, so geren zum Betten obwarthen, ihr sunden hertzlich bereuen und beychten wollen, auß ihrer andacht gebracht werden ... [Darum möge man Leute bestellen,] so die ankhommenten Khirchfarther ermohnen, daß sie uber ain oder zwey Gesöz ihres Rueffs in der Khirchen nit singen.

Hieraus kann man entnehmen, daß die betreffenden Lieder offensichtlich sehr lang waren und in der Form mit denen der anderen Pfarreien nicht übereinstimmten. Wie solche „Rueff" beschaffen waren und von wem sie wohl meist stammten, zeigt uns ein Liedtext, der von dem Neukirchner Schulmeister Martin Huetter 1611 mit der Bitte um Approbation ans bischöfliche Konsistorium nach Regensburg geschickt wurde[306]:

Ain schöner catholischer Rueff von Unser lieben Frawen zue dem H. Blueth genandt bey dem Margkht Newkhürchen vor dem oberen Böhamer Waldt in Nydern Fürstenthumbs Bayrn gelegen.

Im Thon: Frey Dich, du Himmelkhönigin, frey Dich Maria ... oder in ainer anderen Melodey walfartsweiß khan gesungen werden.

1 Mörgkht auff ihr frommen Christenleith —
frey Dich Maria,
Was eich gesangweiß wird angedeith —
alleluja, bith Gott für uns Maria!
2 Gar schöne zwey der Wundergschicht —
frey Dich Maria!

[304] J. Dünninger: Volkswelt und geschichtliche Welt (1937).
[305] OAR I. 740/3 b.
[306] OAR I. 740/3 e.

Die sein woll zu verachten nicht —
alleluja, bith Gott für uns Maria!
3 *Die sich da haben zuegetragen — frey Dich ...*
Darvon uns die alten sagen — alleluja ...
4 *Zue Newkhürchen in dem Bayrlandt —*
Vorm Obern Waldt weith bekandt — ...
20 *Anfangs hat sich zuegetragen recht —*
Versteh mit einem Baurnkhnecht —
21 *Wellicher hett communicirt —*
Im Margkht Newkhürchen und vol würdt —
22 *Als derselb auff den Abendt spat —*
Seinen Haimbgang gnommen hat —
23 *Unnd für den Margkht naußkhommen thett —*
An den Orth, wo die Khürch jzt stet —
24 *Mit gebür sing ich, dort sich brach —*
Daß man sichtbahr ligen sach —
25 *Auff ainem Aichstockh, mergkh mich bhendt —*
Das Hailig würdig Sacrament —

So geht es noch weiter über 125 Strophen, in denen langatmig die Errichtung einer Kapelle, die Verletzung des Gnadenbilds durch den Hussiten und die Erweiterung zu einer Kirche beschrieben wird. Dann läßt Huetter noch in 30 Strophen Bitten um Erhöhung der Anliegen der Wallfahrer folgen, so daß sein „Rueff" auf insgesamt 155 Strophen kommt:

129 *O werde Muetter Gottes fein —*
Bitt für sie bey dem Sohne dein —
130 *Wie auch für das gantze Bayrlandt —*
Für geistlich und für weltlich Standt —
131 *Erwirb uns Gnad bey deinem Sun —*
Von dir flüsset der Gnaden Brunn —
140 *Hab all Bilgramb in deiner Huett —*
Die dich haimbsuechen zum Hailigen Blueth —
141 *Was die nun von dir bitten weren —*
O Frauen, thue die gnedig gwehren —
144 *Wir bitten auch für Thraidt und Wein —*
Für alles Anligen insgemain —
146 *Uns wöll bewahrn der ewig Gott —*
Vor Khrieg, Theurung und Hungers Noth —
147 *Vor Pestilentz und Krangkhheit schwer —*
Behüett uns o Gott und Herr —
148 *Stehe unns auch bey o Muetter zart —*
In unser letzten Rais und Farth —
153 *Zue Newkhürchen beym heiligen Blueth —*
Gott hab all Bilgram in Huett —
154 *Die Gott anrueffen und thuen ehren —*
Die wölle Gott genedig gwehren —
155 *Amen Amen singt der mit Mueth —*
der es winscht und begehren thuet.

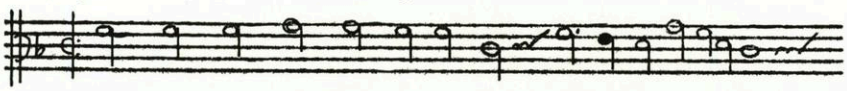
Huetters „Rueff" erhielt allerdings nicht die kirchliche Druckgenehmigung, sondern wurde

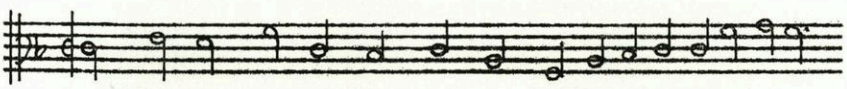
durch theologos revidiert und auff diße Weis und Formb, zue mehrer Andacht der christlichen Catholischen Khirchfahrteren unnd Glaubigen gericht, Gott zue Lob, der Gebenedeyten Jungkhfrawen Maria und Muetter Gottes zue Ehren zu gebrauchen, auch in Truckh zuverferttigen[307].

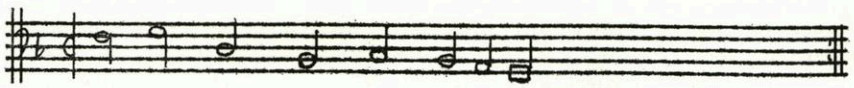
Die revidierte Form wurde 1612 von Martin Huetter in Druck gegeben und schließlich in die Wallfahrtsbeschreibungen von Roman Sigl und Fortunat Hueber übernommen. Sie unterscheidet sich inhaltlich nicht von der Fassung Huetters, wenn man von einigen Kürzungen absieht, ist allerdings im Rhythmus eleganter, meidet sprachliche Mängel und gequälte Reime und flicht mehr moralische Nutzanwendung ein; sie bringt es auf insgesamt 67 Strophen[308]:

1 Nun laßt uns fröhlich heben an:
Kyrieleison!
Und singen alls was singen khann:
Alleluja, alleluja,
Gelobt sey Gott und Maria.
2 Gott zLob und seiner Muetter wert:
Kyrieleison!
Daher uns all Gnad beschert:
Alleluja, alleluja,
Gelobt sei Gott und Maria.
3 Wir haben von Alten Bericht —
Von grossen wahren Wundergschicht —
4 Als man gezelt hat ungefahr —
Gleich tausent und vierhundert Jahr —
5 Da mergkh, was sich begeben hat —
Amt Ort, da noch die Kirche staht —
8 An jetzt bemelten Ort und End —
Fand man das heilig Sacrament —
9 Im wilden Wald auff einem Stock —
Da weder Kirchen, Chor noch Glock —
10 Die Sach kam an die Obrigkeit —
Da gschach Verordnung allbereit —
11 Und ward das würdig Sacrament —
Erhebt durch Priesterliche Händ ...

Zu singen war der „Rueff" noch folgender Melodie:





[307] Approbation auf einem losen Blatt im OAR I. 740/3 e.
[308] Original mit vielen Korrekturen im OAR I. 740/3 e.

Auffällig ist bei diesen Liedern die große Zahl von Strophen; die Menge der Wallfahrer wird nicht in der Lage gewesen sein, die Lieder auswendig zu lernen und geschlossen abzusingen. Vielmehr wird der Vortrag, wie Huetter es andeutet, „walfartsweiß" erfolgt sein; das haben wir uns wohl so vorzustellen, wie Wolfgang Brückner es für Walldürn beschreibt[309]:

Der Pilgerführer spricht die Textverse einzeln vor, die Prozession nimmt eine Zeile auf und so fort, so daß selbst die jeweilige Strophe nur abschnittsweise gesungen werden kann. In solcher Wiederholung wird das Geschehen der im Lied dargestellten Handlung eindringlicher und mitvollziehbarer durch die sichtbar getrennten Akte des Erzählens und Aufnehmens. Der Charakter des Vortragens tritt stark zurück hinter dem des Verkündens.

Außer diesem überliefert Fortunat Hueber ein — vielleicht von ihm selbst verfaßtes — Lied, das als Wallfahrtslied dienen sollte, vermutlich aber nicht populär geworden ist. Deutsche, lateinische und tschechische Wörter und Sätze sind dabei bunt durcheinandergemischt, dem übernationalen Charakter des Wallfahrtsortes entsprechend. Wie Gerhard Eis überzeugend festgestellt hat[310], dürften die tschechischen Teile nachträglich eingeschoben worden sein, da sie oft die Reime, die Metrik und die syntaktische Richtigkeit zerstören. Wenn man die am Rand als Übersetzungshilfen abgedruckten deutschen Wörter einfügt, läßt sich leicht die ursprüngliche deutsch-lateinische Form des Gedichtes wiederherstellen. Das ganze Lied trägt zu sehr gelehrtes Gepräge, als daß es vom Volk hätte aufgenommen werden können.

1	*O Maria, Mater pia!*	
	Jasny blesk dem Vatterland!	*(heylsams Licht)*
	Deine Gnaden reich beladen	
	Wssemu Svetu seynd bekandt.	*(allem Weltvolck)*
4	*Cui millenis dignae Strenis*	
	Angelowe sprechen preiß	*(alle Engel)*
	In te sperant, quotquot erant	
	Wyhnanis vom Paradeyß.	*(ausgejagt)*
6	*Domi, foris, cunctis horis,*	
	Edle tugendtreiche Fraw,	
	Alle Augen auff dich schawen,	
	Zbyragy dein Gnadenthaw.	*(fassen auf)*
18	*Haec sunt vota tibi nota*	
	Wssech twich ditkur Lobgesang	*(deiner Kinder)*
	Thues erhören und gewehren,	
	Ge wssoss twug ßwaty auffang.	*(sie in deine Schoß)*[311].

[309] W. Brückner: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn (1958) 249.

[310] G. Eis: Ein deutsch-lateinisch-tschechisches Wallfahrerlied aus dem Bayerischen Wald. — In: Südost-Forschungen (1953) 191—195.

[311] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 28—31.

Im Gegensatz zu heute scheint im 17. Jahrhundert das Absingen von Liedern wesentlich zum Wallfahrtsgeschehen gehört zu haben, zumindest wird in den Quellen immer wieder darauf hingewiesen. Roman Sigl spricht von „geistlichen Ruffen und Gesang“ [312] (1640). Die Franziskaner begründen 1677 ihre Bitte um Errichtung eines eigenen Klosters und einer eigenen Kirche u. a. mit der Unmöglichkeit, ihre Andachten und Gottesdienste ordentlich abzuhalten, da immer wieder „Kürchfahrter mit ihrem Gesang in die Khürchen khommen“ [313], und Fortunat Hueber (1671) rühmt die „löbliche Ordnung unter der singenden und klingenden Zusamenstimmung“ [314], mit der die Prozessionen in die Kirche einziehen.

Noch frölicher ist von ferren anzuhören die Stim der singenden, welche mit einem solchen Eyfer jhre Kirchenruff durch Felder und Wälder, über Berg und Thall hinauß trillern, daß sich die Bäum und Höltzer darob erfrewen [315].

Besonders auf dem Prozessionsweg gehörte nämlich das Absingen von Liedern mit zum Typ des barocken Wallfahrens. Viele Pfarreien des Bayerischen Waldes, die in dieser Zeit nach Neukirchen oder anderen Gnadenstätten Wallfahrten unternehmen, verzeichnen in den Gotteshausrechnungen nicht nur Ausgaben für die begleitenden Musikanten, sondern auch für die Vorsänger:

(G Cham/Chammünster 1630/1) [316] *Als man mit der gewonlichen Procesion den dritten Pfingsttag nacher Weissen Regen gangen, ist uf den Schuelmaister, Cantoren, Organisten und anderen zur Music gehörigen Persohnen, wie auch die Vorsinger, so in allen 22 Persohnen [!] gewesen, aufgangen 4 fl 49 kr.*

(G Bischofsmais 1735) [317] *Denen jenigen Weibspildtern, so bey denen Creuzgängen gesungen, uf underschidliche mahl Zörung geben 1 fl 30 kr.*

(G Grafenkirchen 1671) [318] *Deme Schuelmaister zu Gravenkhirchen ist, daß er bey denen diß Jar zweymahlen zu St. Balburg Gottshauß auf dem Lamperg, dahin zwo starckhe Meil Weegs, Pemfling, Stambsriedt, Waffenprunn, zweymahlen nacher Camb, Döfering, u. l. F. nacher Ast, zum Heyl. Blueth, Khazberg und umb die liebe Veldtfrücht angestelt- und verrichten 17 Processionen, zumahlen nacher obbemelten Newkhürchen 4 Meil Weegs zugehen gewest, vorgesungen, in allem entrichtet worden 3 fl 30 kr.*

Ähnliche Einträge bringen die Kirchenrechnungen von Pempfling (1640, 1650 und 1671), Oberviechtach (1774), Langdorf (1700), Zwiesel (1670), Furth im Wald (1666), Regen (1645) u. a. [319]. Das Neukirchner Gotteshaus verrechnet für die Wallfahrt auf den Bogenberg regelmäßig Entlohnungen für vier Musikanten, einen Knaben, „der die Hörpauckhen getragen“ (GN 1694), „ainem Khnaben, der die Litaney vorgesungen“ (GN 1673) und „ainem, der den Weibspildtern teutsche Weise vorgesungen“ (GN 1673).

Unter den Liedern, die heute noch von den Prozessionen auf ihrem Weg nach Neukirchen gesungen werden, ist keines, das sich als spezielles Wallfahrtslied ansprechen ließe. Nur das von Msgr. Krottenthaler während des Zweiten Welt-

[312] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).
[313] KlA N, Chronik I (1668 ff.).
[314] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 245.
[315] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 248.
[316] StA La, LE 1847.
[317] StA La, Folio 522, F 768.
[318] StA La, LE 1845.
[319] Gotteshausrechnungen in den Staatsarchiven Amberg und Landshut.

krieges aufgezeichnete Lied deutsch-böhmischer Wallfahrer[320], das seit Beginn des 20. Jahrhunderts im Böhmerwald verbreitet war[321], in seinem Text aber nicht auf Neukirchen Bezug nimmt, ist ein echtes Wallfahrtslied (insgesamt 19 Strophen):

1 *Nun sind wir kommen an, o Königin,*
Hier vor deinem Gnadenthron, o Königin,
O Maria, o Maria, o Maria Königin.
2 *Wie viel tausend Sünder schon —*
Gnad erlangt bei deinem Sohn —
3 *Darum wir jetzt singen all —*
Sei gegrüßt viel tausendmal — ...

Während der Barockzeit jedoch waren solche, auf den Gnadenort bezogene Wallfahrtslieder verbreitet; sie wurden bezeichnet als „Rueff" (Huetter)[322], „geistliche Rueff" (Sigl) und „Kirchenruff" (Hueber). Wenn die beiden vorliegenden Formen von Huetter — die eigene und die in Regensburg völlig neu gearbeitete Fassung — beispielhaft für die anderen Wallfahrtslieder sind, dann hatten sie folgendes Aussehen: Je zwei Kurzzeilen mit gleichmäßig alterierenden vier Hebungen werden durch Paarreim zu einer Strophe gebunden; die einzelnen Kurzzeilen bilden meist auch syntaktische Einheiten und prägen sich deshalb leicht ein. Hierdurch, durch den gleichbleibenden dazwischengeschobenen und angehängten Refrain und die Sangbarkeit nach bekannten Kirchenliedweisen bieten sie sich an zu einem „walfartsweiß" (Huetter) bestimmten Vortrag.

Unsere beiden Lieder gliedern sich deutlich in zwei Teile: Beschreibung der Ursprungslegende und allgemeine Fürbitten. Als Verfasser dürften in den meisten Fällen Geistliche oder Lehrer in Frage kommen (Huetter war „Schulmeister" in Neukirchen); die einzelnen Pfarreien hatten nach Form und Inhalt „underschidliche Rueff"[323]. Es scheint auch der Wunsch nach einer Publikation in der Form von Broschüren oder Flugblättern bestanden zu haben[324]; diese dürften mit zu dem festen Bestand der Vorbeterbücher der Pilgerführer gehört haben[324a]. In Neukirchen bei hl. Blut allerdings ging die barocke Liedtradition bis zur Gegenwart völlig verloren. Der Grund dürfte darin liegen, daß die Lieder außerordentlich lang waren und wegen ihrer Ausrichtung auf das Wallfahrtsgeschehen beschränkt blieben auf die Wallfahrtszeit und so sich nicht zu Kirchenliedern eigneten.

Im Gegensatz zu den Liedern kann ich für die Zeit von 1600 bis 1800 das Vorhandensein von Wallfahrtsgebeten, die unmittelbar auf das Gnadenbild bezogen waren, nicht nachweisen. In den Quellen ist zwar wiederholt von dem innigen, lauten Beten der Wallfahrer die Rede, doch ist es nicht genauer spezi-

[320] PfA N: private Aufzeichnungen von Msgr. J. Krottenthaler.

[321] Frdl. Mitt. von Dr. Georg Schroubek, München.

[322] M. Huetter gibt seinen „Rueff" als „Teutscher Rhythmis" in Druck; das entspricht den in GN 1673 genannten „teutschen Weisen".

[323] OAR I. 740/3 b.

[324] Hierzu war das Imprimatur des zuständigen Ordinariats notwendig, deshalb dürfte sich in den Ordinariatsarchiven Material über die wenig bekannten Wallfahrtslieder der Barockzeit finden.

[324a] Frdl. Mitt. von Dr. Georg Schroubek, München: Die Heimatvertriebenen-Pilgerführer haben sie meist nicht mit nach dem Westen gerettet.

fiziert, es kann sich auch um „Ruf" handeln. Nach Roman Sigl[325] „schreyen die Wallfahrer sambentlich und gleichsamb auß einem Mund, daß Ketzerey, Krieg, Schaur, Reiff, Ungewitter und alles Unglick von jhnen abgewendt und das liebe Getrayd auff dem Feldt und Weinwachs behüt werde." Mit Ausnahme der Bitte um Abwendung der Ketzerei, die deutlich gegenreformatorisches Gepräge zeigt, begegnen die anderen Bitten auch noch in den heutigen Wallfahrts- und Kirchengebeten Neukirchens, weil die Anliegen die gleichen geblieben sind[326]. Wir dürfen annehmen, daß die üblichen Kirchengebete auch beim Wallfahren verwendet worden sind und daß es darüber hinaus besondere Gebete für Ankunft und Abschied am Gnadenort gab, wie sie von anderen Wallfahrtsstätten bekannt sind[327] und auch noch im gegenwärtigen Neukirchner Wallfahrtskult begegnen.

5. Devotionalien

Das Wallfahrtsleben der Barockzeit in Neukirchen ist nicht nur gekennzeichnet durch eine große Vielfalt an Votivgaben, die die Gläubigen zum Gnadenort brachten, sondern auch durch einen enormen Bedarf an Devotionalien, die sie mit nach Hause nahmen. Unter Devotionalien möchte ich hier in einem weiten Wortverständnis jene Gegenstände der Volksfrömmigkeit zusammenfassen, die durch den Bezug zum Gnadenbild eine besondere Bedeutung erlangten. Durch Herstellung und Vertrieb der Devotionalien — neben der Verpflegung und Aufnahme der Wallfahrer — erlebte der Markt Neukirchen einen beträchtlichen wirtschaftlichen Aufschwung.

Wenige Jahre nach dem Dreißigjährigen Krieg führte die bayerische Regierung eine Erhebung über das Händler- und Krämergewerbe durch; da meldete der Rat von Neukirchen neben zwei Krämern und zwei Hufschmieden, die mit Waren handelten, als „fünfte Persohn"[328]:

Geörg Fritsch, Petter-Crammer und Inwohner allhier, sey nit zünfftig. Handle mit allerhand Pettern und schlechten Agnus Dei. Kauff die Pettern zu München und Straubing in den Dulten und Jahrmärckhten von underschidlichen Kauffleithen, die auch mit dergleichen Waren handlen, yberhaupts die Agnus Dei thue er selber machen.

Mechte ungefehr diss Jahr umb 90 fl derley Pettern erkhaufft und verschleisst haben.

Wisse von kheinem andern Verschleiss als sovil seine Pettern betrifft, welche ime die allher khommenden Wallfarter aus Böhamb und ander Orthen widerumb abkhauffen.

Hier zeichnet sich der Beginn des heute so bedeutsamen Devotionaliengewerbes in Neukirchen ab. Werden zunächst auch nur die Agnus Dei im Ort selber hergestellt und die „Pettern" für die Rosenkränze eingeführt, so entsteht schon bald in der Fertigung von Rosenkränzen ein wichtiger Produktionszweig der Wirtschaft des Marktfleckens. 1743 stirbt Lorenz Packmayr, von Beruf Ringelmacher;

[325] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

[326] Lediglich der „Weinwachs" spielt heute in der Landwirtschaft dieses Raumes und deshalb auch in den Gebeten der Wallfahrer keine Rolle mehr.

[327] W. Brückner: Die Verehrung des Hl. Blutes in Walldürn (1958) und H. Dünninger: Processio peregrinationis (1961/2).

[328] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Bürgermeister und Rat von Neukirchen an die Regierung in Straubing, übersandt 1664.

die beiden Bürger, die sein Vermögen abschätzen mußten, liefern uns eine genaue Aufnahme der in seiner Werkstatt vorhandenen Geräte und Materialien. Hieraus gewinnen wir ein gutes Bild über Umfang und Art der Fertigung kirchlicher Gebrauchsgegenstände, die am Wallfahrtsort hergestellt und vertrieben wurden. Im Nachlaß befanden sich unter anderem (die Preise lasse ich weg)[329]:

1 Cruzifix
4 uf Glas gemahlene Täferl
2 uf Pirament dergleichen
26 Stuckh stainerne Mödl [Formen, Druckstöcke] zu denen Ablas Pfenning und Creuzl machen
1 Werckhzeug von Eisen, welches in villen Stuckhen bestehet und zu denen Agnus Dei, auch Rosenkranz Köttlen gehorig;
23 claine mössing- und kupferne Mödl zum Pildter truckhen
18 grosse dergleichen
17 mössinge Ablas Pfenning
18 Ablas Pfenning von Silber
2 Kugl Mödl von Eisen
20 alt stainerne Mödl zum Ablas Pfenning und Creuz giessen
21 Plädtenstöckh zum Ringl machen [Plätte = flachgedrückter Metallfaden]
1 Spizkirmb
2 Dutzent geschmölzt gekötlete Rosenkränz
11 Dutzent gelb würzene dergleichen
2 1/2 Dutzent schwarz hilzene dergleichen
3 Dutzent roth peinene Rosencränz
2 Dutzent praun und gelb fischpeinene dergleichen
2 Dutzent grien hilzene dergleichen
1 prauner Rosencranz von Gagges[330]
1/2 Dutzent von Frais Petterl, so geköttlet
1 schwarz aggsteinerner [Bernstein] Rosencranz
3 Dutzent hilzene Alten-Münster Rosencränz [ferner noch 12 Dutzent Rosenkränze in verschiedenen Größen und Materialien: Korallen, Holz, Perlmutter, Filigran ...]
4 Stuckh gestochen grosse Frauenpilter von Pirament
4 andere dergleichen, so etwas clainer sint
6 piramentene Frauen Pilter, so ausgestochen und mit Sendl unterlegt sind [Sendal, Zindel = feines Leinen]
4 ganz piramentene dergleichen
42 pappierene Pilter
32 dergleichen von Pirament
3 solche, so etwas schlechter sint
20 pappierene Pilter und 11 piramentene dergleichen [ferner noch 160 andere auf Papier und Pergament in verschiedenen Größen und Qualitäten]
44 Stuckh Gebettlen sambt einigen Kupferstichen von Pirament
3 solche von Pappier

[329] MN, Verlassenschaftsinventare.

[330] Gagat ist eine Braunkohlenart, die sich leicht polieren läßt und wie der Bernstein seit der Antike amulettartige Bedeutung erhalten konnte; s. L. Hansmann und L. Kriss-Rettenbeck: Amulett und Talismann (1966) 41.

12 gelb und weiße leinen Pündtlen, warauf das Gnadenpilt getruckht
3 leinene Heublen, so auch mit der Gnaden Bildtnus versehen
1 dergleichen von gelben Sendl
10 mit Floredt Pandt versehene praun tiechene Scapulier [Florett-, Frisolettband = Taft-, Köper- oder Atlasband]
12 dergleichen Stuckh, so widerumb schlechter sein
6 Scapulier von ainer anderen Gattung
23 Ellen Floredt Pandt, so zu denen Scapulieren gehörig
100 pappierene Agnus Dei Pilter
100 andere dergleichen
250 von ainer anderen Gatung dergleichen
100 piramentene claine Pilter, so zu denen Agnus Dei machen gehörig
6 Dutzent pappierene Frauen Pilter
20 Dutzent schlechtere dergleichen
150 Pilter von Pappier, warauff allerhandt Frauen Pilter und heyl. geprägt
100 allerhandt pappierene Gebettlen, warauff das Gnadenpilt geprägt
6 Creuzweegpiechel
½ Spillel [Spindel] leonscher [nach der spanischen Stadt Léon] Tradt
4 Dutzent mit Zinn gefasste Agnus Dei
12 in Silber gefasst Johannes: oder Anhengerl
6 grosse und sovill claine dergleichen in Silber gefasst [ferner 75 andere in verschiedenen Größen]
6 in Silber gefasst Anheng Creuzel mit Böhaimbischen Staindlein;
14 silberne Ringl, warunder thaills mit Staindlein besezt
12 andere dergleichen, so etwas gressers
14 clainere in Silber
6 mit Staindl besezte mössingene Creuzel zum Anhengen vor die Weibspersohnen
1 Panckh und gross darauf gemachte Schär zum Zünschneiden
1 grosse Press zu denen Opferpiltern
1 gefasster Diamant zum Glasschneiden
18 gross und 23 claine dickh mössingene Mödl zum Piltertruckhen

Der Laden oder Silber Crammer standt bey der Kürchen /: so in der hiesigen Pflegambts Jurisdiktion entlegen :/ ist von Anthoni Stoiber und Paulussen Pöcher, beeden Burgern alhier estimiert worden per 80 fl.

Der Verkauf dieser Gegenstände an die Wallfahrer erfolgte, wie hier bereits dem Hinweis auf den „Laden oder Silber Crammer standt" zu entnehmen ist, in den Ständen an der Außenseite des Friedhofs. Das geschah bereits während des 17. Jahrhunderts: Als 1686 der langjährige Schulmeister und Chorregent Neumayer beim Magistrat in Neukirchen in Ungnade gefallen ist und seine Stellung verloren hat, nimmt sich der Pfarrer seiner an und verschafft ihm einen neuen Verdienst[331]:

Hingegen und zu besser seiner Underhalt wür ihme ainen Cramstand beym allhiesigen Gottshaus ausser dem Freydthoff auff zurichten und darinnen Rosaria, Ablas Pfenning, Bilder und dergleichen Sachen zu verkauffen verwilliget haben; in mehrer Erwegung, weil dermall nicht als 2 dergleichen Crammer vorhandten

[331] OAR I. 740/3 p: Pfarrer Martin Schaller an den Bf von Regensburg, 22. 4. 1686.

und under denen einer schon ins Verderben gerathen und fast nichts mehr in seinem Stand auffzuweisen hat.

Das Ordinariat gibt seine Einwilligung mit der Einschränkung, daß nur für den geistlichen Gebrauch dienliche Sachen feilgeboten werden[332]. Bei der Zunahme der Wallfahrt in den nächsten Jahrzehnten werden immer mehr Konzessionen für die Errichtung von Krambuden erteilt, schließlich sind es mindestens sieben[333].

Neben den Rosenkränzen und Agnus Dei waren bei den Wallfahrern alle Gegenstände gefragt, über die man in besonderer Weise Zugang zu übernatürlichen Gnadenmitteln erhoffte. Das war der Fall bei den wiederholt genannten Ablaßpfennigen, kleinen Münzen mit dem Aufdruck der Neukirchner Madonna, deren Tragen mit dem Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen verknüpft war. Zum Jubiläum von 1752 hatte der Organisator der Feierlichkeiten, der Erzdekan von Cham, Baron von Wolframsdorf

von Rom bringen lassen 6 000 Metalien, begnadet mit vollkommenen Ablas im letzten Sterbstündlein, welche vorstelleten die Bildnus unserer wunderthättigen Muetter Maria von Neukirchen, und hat sich jeder glückseelig geschäzt, welchem ein solcher Ablasspfenning zuhanden gekommen[334].

Große Nachfrage scheint auch bestanden zu haben nach „Neukirchner Haiblein" (M 1753) oder „Heubl" (M 1741), die in den Mirakelberichten und im Inventar des Ringelmachers genannt werden. Sie sind als ‚Fraisenhäubchen' auch von anderen Wallfahrtsorten bekannt[335]. Es sind kleine, für Kinder passende Häubchen mit vier Segmenten aus Halbseide oder Leinwand mit dem Aufdruck der Neukirchner Madonna, schwebenden Engeln und — teilweise — Szenen von der Entehrung des Gnadenbildes[336]. Herstellung und Verkauf erfolgten von privater Seite, wenigstens findet sich kein Anhaltspunkt dafür, daß auch Kirche oder Kloster sie betrieben hätten.

Wiederholt werden in den Mirakelberichten „Bündtlein" (M 1728) und „Bindlein" (M 1735) oder „Purificatoria" (M 1789 und 1796) genannt, welche die Gläubigen zum Vertreiben der verschiedensten Krankheiten gebrauchten. Nach der Auskunft des Verlassenschaftsinventars von 1743 handelt es sich um „gelb und weiße leinene" Tuchstreifen, „warauf das Gnadenpilt getruckht" war. Die an der gleichen Stelle genannten „tiechene Scapulier" dürften ähnlich ausgesehen haben. Der Kultbrauch der Verwendung dieser Tuchstreifen, die durch Aufdruck des Gnadenbildes und Berührung an dessen Original eine besondere Weihe erhalten hatten, scheint in Beziehung zu stehen mit den „Fleckchen", die heute noch von einzelnen Gläubigen und der Ruhmannsfeldener Prozession — jedoch nicht von anderen geschlossenen Wallfahrtszügen — vom Kloster erbeten werden; es sind dies kleine Leinwandstreifen, ca. 1 × 2 cm groß, die an der Wunde des Gnadenbildes angerührt wurden und von den Franziskanern kostenlos abgegeben werden.

[332] OAR I. 740/3 p: Konzept des Antwortschreibens vom 25. 4. 1686.

[333] Nach dem 1. Weltkrieg wurden einige aufgegeben.

[334] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

[335] L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963). Fraisenhäubchen werden genannt zusätzlich für St. Ursula in Landshut, Loretto in Italien und für St. Antonius in Padua.

[336] Einige Exemplare sind erhalten in der Sammlung des Hist. Vereins in Straubing und im Nationalmuseum in München.

Unklar bleibt, ob und in welcher Weise — etwa als Schabfiguren — Erde vom Gnadenort gehandelt wurde, die einige Male in den Mirakelberichten erwähnt wird.

Sehr beliebt waren Abbildungen der wundertätigen Statue auf Papier oder Pergament, wie aus der großen Zahl dieser Bilder in der Werkstätte des Lorenz Packmayr hervorgeht; sie finden sich während des 18. Jahrhunderts in jedem Neukirchner Haus[337], doch wird der Hauptabsatz dieser Bilder und der kleineren „Gebettlen sambt einigen Kupferstichen“[338] an die Wallfahrer gegangen sein. Wir dürfen uns die kleineren, die nicht gerahmt und an die Wand gehängt wurden, sondern in den Gebetbüchern aufbewahrt wurden, vorstellen in der Art der Druckplatten, die noch im Klosterarchiv lagern. Regelmäßig werden diese „Bildtlein“ erwähnt, wenn davon die Rede ist, daß man Devotionalien am Gnadenbild anrührt[339]:

Harte Sachen wie Rosencräntz, Creutz etc sollen nur an dem Fus, was weiche Sachen aber, als Bildtlein, Scapulier, Beitlein über der Wunden des Haubts angerührt werden, nichts aber in dem Angesicht, damit die noch ybrige drey sichtbahre Tropfen nit hinweckh gewischt werden.

Nach Rudolf Kriss[340] soll es in Neukirchen auch üblich gewesen sein, den schwarzen Schleier, der am Karfreitag das Gnadenbild bedeckte, in kleine Teile zu zerschneiden und auf die Wallfahrtsbilder aufzukleben.

Bildhauer:

Um die Bedürfnisse der Wallfahrer nach religiösen Gebrauchsgegenständen zu decken, haben sich spätestens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Reihe von Bildhauern in Neukirchen niedergelassen. Urkundlich greifbar sind in dieser Zeit die Familien Pongratz, Weber, Stangl, Lorenz und Meixner, die sich mit der Bildschnitzerei befaßten[341]. Die Matrikelbücher nennen sie „Cruzifixer“, „Kreuz-“ oder „Herrgottschnitzer“[342]. Damit ist bereits ihre Haupttätigkeit angedeutet: Herstellung von Kreuzen für Herrgottwinkel, von Wegkreuzen, Heilig-Geist-Figuren, kleinen Kreuzen für Rosenkränze und von Sterbekreuzen. Der jetzige Pfarrer von Neukirchen, Msgr. Josef Krottenthaler, besitzt noch einige Sterbekreuze, die der Überlieferung nach von einheimischen Schnitzern stammen, darunter ein außerordentlich kunstvolles in der Form des Hochbarock, Corpus und Kreuzesbalken sind — wie bei den anderen auch — aus einem Stück gearbeitet. Die Vorderseite zeigt von oben nach unten: thronender Gottvater mit Hl. Geist, Christus am Kreuz und darunter Maria mit dem Schwert in der Brust. Auf der Rückseite verschließt ein Schubstab mit eingeschnitzten arma Christi einen Hohlraum zum Einlegen von Reliquien oder ähnlichem.

Als nach 1800 der Absatz auf dem Wallfahrtsmarkt nicht mehr so bedeutend war, mußten die Neukirchner Schnitzer zu einem ausgedehnten Hausierbetrieb übergehen, den uns Josef Schlicht humorvoll in einem kleinen Schwank be-

[337] MA N, Verlassenschaftsinventare aus dem 18. Jh.

[338] MA N, Verlassenschaft von Lorenz Packmayr, 1743.

[339] KlA N, Chronik II (1717 ff.): Bericht zur 300-Jahrfeier von 1752, vermutlich die Grundlage für das Predig-Octavarium.

[340] R. Kriss: Gnadenstätten II (1955) 195. Kriss gibt keine Zeit an.

[341] H. Buchner: Religiöse Volkskunst als Hausgewerbe (1935) 78—81.

[342] PfA N, Tauf- und Sterbematrikelbücher.

schreibt[343]. Nachkommen der Familien Pongratz und Stangl waren noch im 20. Jahrhundert als Bildhauer in Neukirchen tätig[344].

Maler:

Noch bedeutender als die Bildschnitzerei dürfte in Neukirchen die religiöse Gebrauchsmalerei gewesen sein; in den Kirchenrechnungen stoßen wir auf ortsansässige Maler seit der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Diese erhalten immer wieder kleinere Geldbeträge für das Anstreichen von Kirchengerät und die Fassung von Heiligenfiguren. Wichtiger jedoch werden für sie die Wallfahrer als Auftraggeber und Käufer gewesen sein; im Ort selber entstanden sicherlich die meisten Neukirchner Votivtafeln und die in den Wohnungen vorhandenen gemalten Heiligenbilder auf Glas, Papier und Pergament[345]. Spätestens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts war nämlich in Neukirchen die Hinterglasmalerei, die wenig vorher durch das Abrücken von der Hohlglasmalerei als neue Maltechnik entstanden war[346], beheimatet. Sie steht hier nicht — wie in den meisten anderen Fällen im Bayerischen Wald — mit einer Glashütte in Verbindung, sondern mit der Wallfahrt; sie ist nicht material-, sondern absatzorientiert. 1758 wird „hiesigen Glasmallers sein Kind" wegen „eines schendlichen Gewäx an den Hendlein" (M 1758) von den Eltern verlobt. Es dürfte sich dabei um das Söhnlein von Johann Georg Wittmann (1715—1771) gehandelt haben, der 1751 nach Neukirchen einheiratete[347] und 1752 zusammen mit Ignatius Wagner, „beed verburgerte Maller von alhier" den Auftrag erhielt, die neu errichteten Oratorien am Hochaltar auszumalen (GN 1752).

Der Vater von Johann Georg Wittmann war ein gleichnamiger Spiegelmacher an der Lohberger Hütte, doch bleibt ungewiß, ob der Sohn die Technik der Hinterglasmalerei aus Lohberg mitbrachte; er scheint vielmehr in Neukirchen selber bei einem Malermeister gelernt zu haben. Seine Hinterglasbilder, von denen noch eine Anzahl — z. T. signiert — in Neukirchen und in Kapellen und Kirchen der Umgebung erhalten ist, unterscheiden sich sehr stark von dem in diesem Raum üblichen hüttengewerblichen Typ: Johann Georg (1715—1771), Joseph Matthias (1753—1823) und Joseph Anton (1788—1872) und Josef Wittmann (1814—1884) hatten keine Beziehung zu einer Glashütte; „die älteren Glasbilder der Wittmann zeigen in ihrer barocken Öltechnik Anschluß an die Stilkunst, auch die späteren Arbeiten aus Neukirchen weisen noch gepflegte Manier auf" [348].

Von Neukirchen aus hat dann schließlich Andreas Stoiber 1806 die Technik der Hinterglasmalerei nach Haibühl mitgenommen und dort zu großer Blüte ge-

[343] J. Schlicht: Bayerisch Land und Bayerisch Volk (1875) 22: „Noch einer belebt in Bayern die winterlichen Adventtage, der Herrgottskrämer aus Neukirchen vom hl. Blut." Schlicht beschreibt dies für die Straubinger Gegend; in diesem Zusammenhang erzählt er die lustige Geschichte vom „Herrgottsnöst", S. 16 ff.

[344] H. Buchner: Religiöse Volkskunst als Hausgewerbe (1935) 78—81: Der letzte Nachfahre der Familie Pongratz siedelte zu Beginn des 20. Jhs. nach Amberg über; er hat etwa 80 Altäre für Oberpfälzer Kirchen geliefert. Frdl. Mitt. von Msgr. J. Krottenthaler: Er hat als Pfarrer von Neukirchen kurz nach dem 2. Weltkrieg den letzten Schnitzer der Familie Stangl beerdigt.

[345] MA N, Verlassenschaftsinventare.

[346] H. Buchner: Hinterglasmalerei (1936).

[347] H. Buchner: Hinterglasmalerei (1936) 52 ff.

[348] H. Buchner: Hinterglasmalerei (1936) 54.

bracht[349]. Ebenso wie die Bildschnitzer waren die Neukirchner Hinterglasmaler nach 1800 durch den Rückgang der Wallfahrt gezwungen, ihre Ware im Hausierhandel zu vertreiben.

Wie vielfältig die Produktion religiöser Gebrauchskunst in Neukirchen war, können wir erschließen aus den Verlassenschaftsinventaren im Marktarchiv. Dort werden jeweils als erste die religiösen Gegenstände aufgeführt und geschätzt; sicherlich ging die Mehrzahl von ihnen, vor allem die Mal- und Schnitzarbeiten, aus den Händen von Neukirchner Handwerkern und Künstlern hervor und war besonders für den Verkauf an die Wallfahrer bestimmt. Bereits von 1739 an, also noch bevor Johann Georg Wittmann in Neukirchen Bürgerrecht erhält (1751), werden immer häufiger „uf Glas gemahlene" Bilder erwähnt, was darauf hinweisen könnte, daß bereits vor 1750 die Hinterglasmalerei hier heimisch war.

Ein gutes Bild vom Umfang der Produktion bietet die Hinterlassenschaft der „verwittibten Burgerin Barbara Obermayr" aus dem Jahr 1739[350]:

1 Cruzifix
1 von Holz geschnizleter heilliger Geist
1 dergleichen Frauen Bildt, waran sich ein Schnur falscher Perl und 2 Agnus Dei von Silber gefaßt befündten;
1 heilliges Landt Creuz ungefasst
2 Maypisch von Pappier
2 hilzene Engl von Maller Arbeith gefasst
2 gefasste romänische Particul
1 von Pappdeckhel gemachtes Maria Hilf Bildt
1 von Bildthauerarbeith gemachtes Creuz, warinnen heyl. Sachen gefasst [Man denke an das Sterbekreuz im Besitz von Msgr. J. Krottenthaler. s. S. 135]
1 anderes Creuz, warauff das Leiden Christi gemahlet
1 uf Leinwath gemahltes Bildt, warauff sich St. Barbara befündtet
1 anderes uf Glas gemahlen, uf welchem die heyl. Dreyfaltigkeit
1 eingefasst piramentes Bildt
1 mössinges Amperl
1 uf Leinwath gemahltes Bildt, warauff der heyl. Franciscus de Paula zuersechen
3 andere dergleichen von Pappier in Rämblen
1 hilzernes Altärl, so schwarz gebeizt, in welchem drey gefasste Particul
1 Gebett Buech, der Guldene Himmel Schlüssel genandt, so mit Mössing beschlagen
4 andere schlechte dergleichen
1 grosser Rosencranz von Gackhes, an welchem 2 silberne Creuz
1 solcher Ablasspfenning, dan silberne Plädtl
1 in Silber gefasstes Olivi Creuz

Ähnliche Gegenstände finden sich auch in den anderen Inventaren, sie scheinen zum verpflichtenden Bestand religiöser Gegenstände in jedem Haushalt dieser Zeit gehört zu haben, vor allem: Kreuz, Bilder, „hilzener heyl. Geist in ainem runden Glas" (1740), Sterbekreuz und ein kleiner Hausaltar (mit Rosenkranz, Agnus Dei, Gebetbuch usw.). Unter den Hausaltärchen gab es die verschieden-

[349] H. Buchner: Hinterglasmalerei (1936) 55 ff. J. M. Ritz: Beiträge zur Kümmernisforschung. — In: Bayerischer Heimatschutz (1934) 71—75.
[350] MA N, Verlassenschaftsinventar von 1739.

sten Ausführungen, ein besonders schönes hinterließ der reiche Gastwirt Ignatius Pach 1743 (unter einem Vermögen von ca. 18 000 fl!):

1 uf einem Commodkasten stehentes Altärl mit einem roth tiechenen Paltachin und solchen Fürhengen versehen, in welchem 2 Cruzifix sambt 2 von Holtz geschnizleten Mutter Gottes Biltern, waraus eines von Maller handt gefasst.

Die meisten der in Neukirchen hergestellten religiösen Gebrauchsgegenstände stehen in engster Beziehung zur Wallfahrt: Vieles erhält erst durch die Berührung am Gnadenbild seinen eigentlichen Wert (Rosenkränze, Fraisenhäubchen, Ablaßpfennige, Bildchen, Leinwandstreifen, Sterbekreuze, Agnus Dei . . .). Die Produktion entsteht oder konzentriert sich in Neukirchen, weil in der Menge der Wallfahrer ein günstiger Absatzmarkt vorhanden ist. So hat sich auch die Wirtschaft des Ortes zu einem guten Teil auf das Wallfahrtsleben ausgerichtet.

6. Organisation der Wallfahrten

Gemeinschaftswallfahrten:

Barockes Wallfahren vollzieht sich sehr häufig in der Gemeinschaft; an einem bestimmten, festliegenden Termin unternimmt ein Dorf, ein Markt, eine Stadt ihren „Creuzgang". Meist ist die Trägergemeinschaft identisch mit einer Pfarrei. Nur selten geht die Initiative von einer politischen Gemeinde aus oder schließen sich mehrere Pfarreien zu einer großen Wallfahrt zusammen. In Neukirchen bei hl. Bl. lassen sich von der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts an Gemeinschaftswallfahrten nachweisen.

Sichtbarer äußerer Ausdruck des gemeinsamen Unternehmens ist die große Kerze, die an den Gnadenort getragen wird. Es entspricht dem ideellen Wert dieses religiösen Brauchtums als einer Form des Bittens für die Gemeinschaft, die die Anliegen aller einzelner Glieder in sich aufnimmt, daß die ganze Gemeinde und nicht die zufällig sich zusammenfindenden Individuen eines Kreuzgangs diese Wallfahrten trägt, für die Beschaffung der Kerze und die Bestreitung der übrigen Unkosten aufkommt. Aus diesem Grund wird vor Beginn des Kreuzgangs in der ganzen Pfarrei gesammelt:

(G DEG 1544) Item zu der samlung der kertzen geen Neunkirchen ist uber des Custers besoldung gefallen 1 lb xxviiij dn.

(G DEG 1550) Item alls man zu der kertzen geen Neunkirchen gesamelt, ist allenthalben in die puxen gefallen ij lb xi dn.

(G Viechtach 1637 und 1645) Erstlich zu der Körzen nach Neukhürchen ersamblt worden 4 fl.

(G Viechtach 1673) Deme jenigen, so zur Schaurkörzen im Marckht alhier zu drey underschidlichen mahlen [nämlich] nacher Neukhürchen, dann ufn Pogenberg und u. l. Frauen Au gesamblt 25 kr.

(G Geyersthal 1645) Zue der Schaurkörzen nach Neukhürchen und in Unser lieben Frauen Au ersamblt 3 fl.

(G Kötzting 1659/1690/1700) Zu der Schaurkörzen nach Neukhürchen ist anheur ersamblt worden 2 fl 38 kr. Zue der Schaurkörzen nach Pogen ist ersamblt worden 2 fl 52 kr.

Jeenen Weibern, welche zur Schaurkörzen nacher Neukhürchen und Pogen gesamblt, geben 40 kr.

Gute Beispiele bieten auch die Wallfahrten, die von Neukirchen selber ihren Ausgangspunkt nahmen:

(GN 1674) Wie man voriiges Jar mit dem Creuzgang zu Unnser Liben Frauen aufm Pogenberg und heur zu St. Engelmayr gangen, hat unnder den Burgern und Pauren die Samlung ertragen 9 fl 15 kr.

(GN 1682, ähnlich 1688, 1691, 1694, 1697, 1700 ff.) Als man heur von hier mit dem Creuz unnd Procession zu Unnser Liben Frauen aufm Pogenperg gangen, ist zu der dahin geopferten grossen wachsernen Khörzen im Marckht und auff den Törfern hierzue ersamblt worden 11 fl 57 kr.

(GN 1694) Denen jenigen, die zur Khörzen [auf den Bogenberg] im Marckht und auf denen Dörfern in der ganzen Pfarr gesamblet und darmit 3 Teg zethuen gehabt, teglich 12 kr, zusamben 36 kr.

Ebenso wird in Neukirchen gesammelt für die Prozessionen nach Furth i. W., Weißenregen und Schönbuchen (KN 1739—1787).

Die Sammlung war vor allem notwendig zur Entlohnung einer Gruppe von Leuten, die man als die Aktiven der Wallfahrt bezeichnen könnte; sie werden fast in allen erhaltenen Kirchenrechnungen erwähnt. Hierzu gehörte vor allem der Kreuzträger; „mit dem Creuz gehen" oder „Creuzgang" ist der geläufige Ausdruck der Quellen für die Wallfahrt.

Auch ein Fahnenträger fehlte so gut wie nie, selbst nicht bei kleinen Ortschaften (G Grafenkirchen 1630 und 1640; G Pempfling 1640, 1650; G Wilting 1630). Ob dabei eigene Fahnen für die Wallfahrt nach Neukirchen, bestickt mit dem Neukirchner Gnadenbild etwa, vorhanden waren, wird aus den Quellen nicht deutlich, erscheint mir aber ziemlich unwahrscheinlich, da die meisten Ortschaften im 17. und 18. Jahrhundert zehn oder mehr größere Wallfahrten unternahmen und sich sicherlich den Luxus von zehn Wallfahrtsfahnen nicht leisten konnten. Erst als man sich in der Aufklärung auf *eine* große Wallfahrt beschränken mußte, dürfte die Anschaffung einer besonderen Wallfahrtsfahne üblich geworden sein.

Von dem obligatorischen „Körzen-" oder „Kürzentrager" habe ich bereits im Zusammenhang mit den Votivgaben gesprochen.

Das Amt des Vorbeters oder Vorsängers war eines der wichtigsten; es wurde meist vom Mesner oder Lehrer wahrgenommen, oft waren ja beide Personen identisch:

(G Pempfling 1671) Ihme Mesner oder Schuelmaister, daß er bey denen nacher Camb, Lamperg, u. l. Fr. nacher Ast, Stambsriedt, Thornstain, Gravenkhirchen, Döfering, Waffenprunn, Khazberg, umb die liebe Veldtfrücht, nacher Röz, und zum heyl. Blueth, dahin man 4 Meil weegs zugehen, verrichten Processionen oder Creuzgängen vorgesungen, weillen man theills Örther zweymahl besuecht 2 fl 55 kr.

[Ähnliche Einträge bringen G Grafenkirchen 1650 und 1671, G Schorndorf 1650 und G Döfering 1650.]

(G Pösing 1663) Nach verrichter Procession nacher Neukhürchen ime Schuelmaister, so den Weibern vorgesungen, Zehrung geben 4 kr 3½ h.

Viele Wallfahrten wurden begleitet von dem „Cantor und Organisten" (G Cham/Chammünster 1630/31; G Zwiesel 1690) oder eigenen „Vorsängern und Singerinnen" (G Zwiesel 1690; G Lam 1654 „denen Singern"; G Chamerau 1661 „deme Singer"; G Präckenbach 1645/1673 „denen Singern"; G Regen 1660 „Organisten, Singerin, Vorsingern"; GN 1689 „Discantist"; G Waldmünchen 1792 „Cantorn, Passisten"; G Viechtach 1673 „den Vorsingern").

Selten fehlte Instrumentalmusik bei den Gemeinschaftswallfahrten der Barock-

zeit. Die Prozession von Cham/Chammünster brachte es 1630 einschließlich „Schuelmaister, Cantoren, Organisten und anderen zur Music gehörenden Persohnen, wie auch die Vorsinger" auf insgesamt 22 Personen (G Cham/Chammünster). Kleinere Ortschaften waren natürlich bescheidener:

(G Kötzting 1654) Deme Cantor, daß er die Possaun den 1. Mai auf den Lamperg, dann an Exaudi und Maria Magdalena nacher Neukhürchen geplasen 18 kr.

Der Waldmünchner Kreuzgang von 1679 wurde begleitet von dem „Thurner und zwen Gesellen" (GN 1679); die Neukirchner selber entlohnen bei ihren Wallfahrten meist vier Musikanten, zusätzlich aber immer einen, der die „Hörpauckhen getragen" (GN 1694). Im Gegensatz zu heute war also während der Barockzeit das Absingen von „teutschen Weisen" und „Lytaneyen" (GN 1666 und 1673) und Instrumentalmusik wesentlicher Bestandteil des gemeinschaftlichen Wallfahrens.

Gelegentlich scheinen die Musikanten der Orte, die von den Kreuzleuten durchzogen werden mußten, diese empfangen und ein Stück Weges begleitet zu haben:

(GN 1674) Denen Musicanten zu Vichtach, als solchen[351] *Creuzgang einblaithen helffen, Trünckgelt verraicht 45 kr.*

Oder es wurden beim Durchzug wenigstens die Glocken geläutet:

(G Eschlkam 1680) Deme Mesner zu Viechtach, alß dieser der Procession in Durchgehung deß Marckhtes geleith 17 kr[352].

Daß auch die Bruderschaften an den Wallfahrten teilnahmen und beim Eintreffen am Gnadenort eine besondere Kleidung trugen läßt sich nachweisen für die Neukirchner Prozession auf den Bogenberg vom Beginn des 18. Jahrhunderts an (GN 1711 ff.: Corpus-Christi- und Arme-Seelen-Bruderschaft), für die Deggendorfer und Waldmünchner Wallfahrten nach Neukirchen am Ende des 18. Jahrhunderts:

(G Waldmünchen 1792) Von Führung der nach bemelten Kreutzgang nach heil. Blut benötigten Fähnen, Bruderschaffts-Kutten und Musikalischen Instrumenten zum Lohne bezahlt 3 fl 20 kr.

Stellung der Geistlichen, Kirchendiener und politischen Gemeinden:

Bei vielen Pfarreien, die gemeinschaftlich nach Neukirchen zogen, sind Kirchenrechnungen aus der Zeit zwischen 1600 und 1800 erhalten. An den Ausgaben, die sie für diese Unternehmungen verzeichnen, läßt sich der Kreis derer, die die Kreuzgänge aktiv gestalteten, deutlich ablesen. Grundsätzlich wird immer der Pfarrer oder dessen Kaplan entlohnt. Bereits in den ältesten Wallfahrtsbeschreibungen von Neukirchen wird erwähnt, daß viele „christliche Völckher" mit ihren „hoch- und wollgelehrten Priesteren"[353] den Gnadenort aufsuchten. Bis 1682 erhalten neben den Kirchendienern, die eine Wallfahrt begleiten, in jedem Jahr die mit den Prozessionen ankommenden Priester vom Neukirchner Gotteshaus einen kleinen Betrag als Mahlgeld:

(GN 1669, ähnlich alle anderen G) Amb grossen Wallfahrtstag EXAUDI khommen alle Zeit 19 Geistliche mit dem Creuz und manige des Volkhs diß

[351] Es handelt sich um die Neukirchner Wallfahrt nach St. Engelmar.

[352] Eschlkamer Wallfahrt nach St. Engelmar.

[353] OAR, I. 740, Präsentationsurkunden 1605: Bürgermeister und Rat an den Generalvikar in Regensburg.

Orths an, dennen dann wie vorige Zeithen des alten Herkhommens nach iedem zu der Zöhrung 30 kr und zusamben bezalt würdet 9 fl 30.

1691 schafft die Pfarrei Neukirchen ihren Kreuzgang nach Eschlkam am 5. Sonntag nach Ostern ab, weil dann keine Pfarrgeistlichen in Neukirchen waren und die „von underschidlichen Orthen ankommenden peregrinanten" „sehr geschmelet haben und übel content gewesen", daß „sie weder Ambt noch Predig hören können" [354].

Jährlich muß für die Gnadenkirche eine große Menge Opferwein eingekauft werden:

(GN 1691) Auf der anheur widerumben zu Wallfahrtszeiten alhero khommeten frembten Herren Geistlichen und Prüsster töglich haltenten heyl. Messen und Ämbter thuet der aufs ganze Jahr abgeholte 98 Köpfl verbrauchte Opferwein . . .

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts verwenden sich die Bischöfe von Passau und Regensburg vor allem deshalb für eine Beschneidung des Wallfahrtswesens im Bayerischen Wald, „weillen bey villen Pfarr-Kirchen das Jahr hindurch so vile Creuz-Gäng gehalten werden, daß bey mancher Pfarr im Sommer an wenig Sonntägen die Pfärrliche Gottesdienst und Predigen verrichtet werden können" [355].

Noch 1767 erweitert man die Sakristei des Neukirchner Gotteshauses, weil „in denen Wahlfahrtstagen kimmerlich die ankommenten Geistlichen mit denen Mösnern hierin Blaz fündten könen" (GN 1767). Und als am Ende des Jahrhunderts allenthalben die staatlichen Wallfahrtsverbote erlassen werden, vermerkt man in Neukirchen als den deutlichsten Unterschied zu früher, daß zwar noch von „mancher Volckhs Mäning einzeler weis zu diesem U. L. Frauen Pfarrgottshaus gewahlfahrtet wirdt", „wie wollen ohne Geistlichkeit und Fähnen" [356].

Aus all dem wird deutlich, daß die Geistlichen beim barocken Wallfahren eine zentrale Funktion ausübten. Es gibt keinen Laien als Pilgerführer, ein Wort, das in den Quellen dieser Zeit nicht existiert. Vielmehr ist der Pfarrer die organisatorische Mitte. Die Durchführung der Wallfahrten versteht er als einen Teil seiner seelsorglichen Aufgaben; dem entspricht es, daß von seiten der Kirche die Sammlung für die mit den Kreuzgängen verbundenen Unkosten durchgeführt und die sich ergebenden Summen unter ihren Einnahmen verzeichnet werden, daß aber die Kirche auch die Entlohnung vornimmt und auf den ersammelten Betrag — oft recht erheblich — aufzahlt. Wallfahren gehört zu den religiösen Übungen, die von der offiziellen Kirche und damit von ihren Geistlichen getragen werden, wie die Abhaltung von Andachten in den Gotteshäusern. Nur so ist es verständlich, daß längere Zeit übliche Gemeinschaftswallfahrten von den Geistlichen abgeschafft oder an einen anderen Ort geleitet werden, wie es bei den von Neukirchen aus unternommenen Kreuzgängen wiederholt nachgewiesen werden kann [357]. Die Mehrzahl der barocken Wallfahrten wurde sicherlich nicht von der

[354] PfA N, Salbuch von 1691, verfaßt von Pf. Martin Schaller.

[355] HStA M, Hochstift Regensburg, Lit. 2166: Mandat in verschiedenen geistlichen Sachen, Regensburg, den 26. 11. 1712 (gedruckt).

[356] StA Obb, GR 1215, Nr. 37: Zustandsbericht von Pf. Maximilian Walser über die Wallfahrten aus dem Ausland, besonders aus Böhmen, 7. 3. 1781.

[357] PfA N, Salbuch von 1691: z. B. „Benebens nit ist zufinden, daß dißer Creuzgang nach Eschlcamb eine Schuldigkeit wäre, *sondern vilmehr in eines Pfarrers Belieben stehe,* alß hat man . . . für gutt angesehen, ersagten Creuzgang in Dominica quinta post Pascha nach Eschlcamb einzustellen . . ."

Laienwelt, etwa den Gemeindeverbänden getragen, sondern von den Geistlichen, der Kirche selbst, organisiert und durchgeführt.

Dieser Eindruck bestätigt sich auch, wenn man die anderen an den Wallfahrten aktiv beteiligten Personen genauer betrachtet: Es sind nicht einfach irgendwelche Laien, die das Amt der Kerzen-, Fahnen- oder Kreuzträger übernehmen, die vorbeten, vorsingen, musizieren oder für die ordentliche Aufstellung der Teilnehmer sorgen, sondern es sind Laien, die auch sonst hauptberuflich im Dienste der Kirche stehen oder wenigstens während des Jahres immer wieder Aufgaben für das Gotteshaus übernehmen. Die Kirchenrechnungen der wallfahrenden Orte nennen sie oft zusammenfassend „Kirchendiener" (G Furth i. W. 1716; G Schönau 1619; G Lam 1659; G Regen 1660; G Zwiesel 1715)[358].

Die enge Bindung des Lehrers oder Schulmeisters an die Kirche während der Barockzeit ist bekannt. Meist versah er seinen Dienst im Auftrag der Kirche, mußte aber zur Aufbesserung seines recht spärlichen Einkommens noch andere Ämter übernehmen: So war er oft noch gleichzeitig Mesner oder Organist (GN 1674) und als solcher bei den Kirchfahrten als Vorbeter oder Vorsänger beteiligt. Die auf dem Marsch tätigen „Thurner" oder anderen Musikanten und Vorsänger halfen während des Jahres mit bei der feierlichen Gestaltung der Gottesdienste.

Als Fahnenträger fungierte oft der Totengräber:

(G Schorndorf 1650) Deme Todtengraber zue Schorndorf, daß er bey 8 verrichten Creuzgängen den Fahnen getragen 1 fl 8 kr.

(GN 1679) Der allhiesige Fahnentrager und zugleich Todtengraber hat sein gewohnliches depudat ab dennen vornembsten Creuzgängen 34 kr.

Dieses oder das Amt des Kerzenträgers konnte auch ausüben der Calcant (= Blasbalgtreter) (GN 1737) oder der Bruderschaftsdiener. Auf die genannten Leute stoßen wir immer wieder, wenn Verrichtungen für das Gotteshaus auszuführen sind: Sie sammeln mit dem Klingelbeutel während der Gottesdienste, errichten das Heilige Grab und die Weihnachtsgrippe, erbauen das „theatrum" in der Karwoche (GN 1700), bessern die bei der Karfreitags-Prozession gebrauchten Kreuze aus, holen Birkenstauden für das Fronleichnamsfest, den Chrisam für die Taufwasserweihe und wirken mit bei den zahlreichen Umgängen und Prozessionen des Kirchenjahres. Sie bilden eine Art kirchlicher Laienhierarchie, die ganz selbstverständlich auch in den Dienst der von den Geistlichen geführten Wallfahrten gestellt wird. Sie sind die Aktiven des Wallfahrtswesens und leiten dieses als einen integrierten Teil des religiösen Lebens der Barockzeit.

Es bleibt erstaunlich, daß die politischen Gemeinden bei der Durchführung der Wallfahrten nach Neukirchen bei hl. Bl. offensichtlich kaum in Erscheinung traten, wenn man von der gemeinsamen Sammlung absieht. In keiner der — allerdings nicht sehr zahlreichen — erhaltenen Kastenamts-, Kasten- oder Marktrechnungen vor 1800 fand ich einen Eintrag über die Kreuzgänge, während zeitgleiche Kirchenrechnungen alle Unkosten festhalten. Dies bestätigt wiederum die Bedeutung der Kirche und Geistlichkeit als Brauchtumsträger im Wallfahrtswesen. Ausnahmen kann es gegeben haben[359]; vielleicht darf man auch in dieser Frage

[358] Im folgenden (über die Kirchendiener) stützte ich mich wegen der Gunst der Quellenlage vor allem auf die Gotteshausrechnungen von Neukirchen und die dort erscheinenden Verhältnisse; sie dürfen wohl ohne große Bedenken auch auf andere Ortschaften des Bayerischen Waldes übertragen werden.

[359] W. Brückner glaubt demgegenüber bei vielen der nach Walldürn unternommenen Wallfahrten im Barock der politischen Gemeinde entscheidende Bedeutung zuerkennen

die für den Markt Neukirchen durch die gute Quellenlage ablesbaren Verhältnisse auf andere Orte des Bayerischen Waldes übertragen:

Spätestens seit 1650 unternimmt die Pfarrei in jedem dritten Jahr eine Kirchfahrt auf den Bogenberg. Für die dabei anfallenden mannigfachen Unkosten kommt das Gotteshaus auf, wie die Rechnungen der betreffenden Jahre aufweisen. Dies bleibt so bis 1723, in welchem Jahr der Kirche die Übernahme jeglicher Ausgaben nach „Anleith der underm 23. May 1723 von der churftl. hochlobl. Regierung Straubing" ergangenen „gndigsten Conzession" (GN 1726) unter Hinweis auf die zerrütteten Finanzen untersagt und nur mehr eine Beisteuer von 8 fl zur gemeinsamen Kerze erlaubt wird[360]. Natürlich konnte mit diesen 8 fl die Wallfahrt nicht bestritten werden. Die mit dem Jahr 1739 einsetzenden erhaltenen Kastenrechnungen des Markts zeigen, daß nun dieser in der Organisation der Wallfahrt auf den Bogenberg an die Stelle des Neukirchner Gotteshauses getreten ist, von jetzt ab läßt der Gmeindemagistrat durch seine Viertlmeister die Sammlung in der Pfarrei durchführen und übernimmt auch alle Ausgaben. Der Kreis der ‚Aktiven' ist der gleiche geblieben, einschließlich Pfarrer, lediglich der Ratsdiener wird noch zusätzlich als Ordner beschäftigt. Die Verpflichtung zur Aufrechterhaltung dieser Wallfahrt war also innerhalb der Gemeinde so groß, daß sich sofort ein neuer Veranstalter fand. Fünfzig Jahre später wäre das nicht mehr möglich gewesen, doch zu Beginn des 18. Jahrhunderts fühlte sich die politische Gemeinde noch verpflichtet zur Aufrechterhaltung von religiösen Traditionen.

Ähnlich verhielt es sich bei dem Kreuzgang nach Furth i. W.: Er wurde bis 1691 zweimal im Jahr unternommen[361], am Pfingstmontag und am Quatemberdienstag im September[362]. Die erste Kirchfahrt wurde mit Rücksicht auf die geistliche Betreuung der an diesem Tag in Neukirchen zusammenströmenden Wallfahrer 1691 abgeschafft, die zweite fortgesetzt bis zur Gegenwart; sie soll auf ein Verlöbnis zurückgehen:

Alsß anno 1627 im Monath Septembris am Quatember Erchtag der Marckt Neukirchen abgeprunnen, ist ein Votum geschehen, daß man umb Abwendung solchen Unglicks alle Jahr am solchen Erchtag im September nach Furth mit dem Creuz gehen und neben Dahinbringung einer Wax Kerz von 18 Pfundt in honorem S. Floriani ein Ambt halten lassen solle.

Bis 1682 werden beide Kreuzgänge vom Neukirchner Gotteshaus geleitet und die Ausgaben dafür übernommen; für 1683 ist keine Kirchenrechnung erhalten und von 1684 an finden sich zahlreiche Ausgaben für ankommende Wallfahrten und solche, die von Neukirchen ihren Ausgang nehmen, nicht mehr, auch nicht mehr für die nach Furth. Offensichtlich war auch das die Folge einer obrigkeitlichen Anordnung. In den nächsten Jahren verkauft das Gotteshaus lediglich jeweils „zu gemainem Marckht allhier zu Neukhürchen zu desselben gemain nacher Furth dem heyl. St. Florian verlobten Prandtkhörzen" (GN 1698) ein wechselndes Quantum Wachs. Die Wallfahrt war vollkommen in die Regie der

zu müssen; s. W. Brückner: Die Verehrung des Hl. Blutes in Walldürn (1958). Auch K.-S. Kramer fand in vielen fränkischen Gemeinderechnungen Ausgaben für Wallfahrten; s. K.-S. Kramer: Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken (1957).

[360] Diese 8 fl werden bis 1800 regelmäßig entrichtet.

[361] Dieser Kreuzgang läßt sich nachweisen seit 1650 (GN 1650), ist aber sicherlich schon älter.

[362] PfA N, Salbuch von 1691.

Marktobrigkeit übergegangen, wie uns die 1739 beginnenden Kastenrechnungen zeigen, die nun auch hier wie bei dem Kreuzgang auf den Bogenberg fast wörtlich die früheren Einträge der Kirchenrechnungen weiterführen. Der Übergang muß unmittelbar nach 1682 erfolgt sein, denn bereits 1691 vermerkt Pfarrer Martin Schaller in dem von ihm angelegten Salbuch für den erwähnten Kreuzgang im September: „Die Kirchendiener werden von dem Magistrat des Marckts Neukirchen bezahlt, zu der Wachskerz wird in der Pfarr gesamblet[363]". Auch in diesem Fall wird die innige Verflechtung von kirchlicher und weltlicher Gewalt deutlich; religiöse Interessen der Allgemeinheit werden wie selbstverständlich von der weltlichen Obrigkeit mit wahrgenommen.

Noch einmal tritt uns der Neukirchner Markt als Veranstalter von Kreuzgängen entgegen bei den unregelmäßigen, auf besonderen Anlaß hin gehaltenen Prozessionen nach Weißenregen, Schönbuchen und von der St. Nikolaus-Kapelle im Markt zur Pfarrkirche „umb ein schönes Wetter" (KN 1739), wobei jeweils „ubers ersamblete ab denen Cammermitln" (KN 1739) oder „von dem Amt aus" (KN 1787) eine Summe „verschossen" werden mußte. Mit dem Jahr 1801 hören derartige Ausgaben auf die strikten Anordnungen der Regierung hin schlagartig auf.

Neben der politischen Gemeinde konnten auch Bruderschaften an die Stelle der Kirchen als verantwortlicher Organisatorin einer Wallfahrt treten, wenn dieser die Aufgabe unmöglich gemacht wurde; so geschah es in Deggendorf während der Aufklärungszeit. 1789 wurde der Kirche die Übernahme der Unkosten für die Wallfahrt nach Neukirchen durch Regierungsverordnungen untersagt:

(G Deggendorf 1789) Auf den Kreuzgang nach Neukirchen, wohin man am Schaurfreytag Nachmittag abgehet, sind heuer mehrmal an Unkösten bestritten worden 22 fl. NB: Wie die Bedenckhenspunkte erfolgten, waren die Kreuzgänge schon vorbey, kinfftig Nihil.

Damit hätte die Wallfahrt zum Erliegen kommen müssen, doch sofort werden nun die Bruderschaften aktiv; die Deggendorfer Gotteshausrechnungen vermerken von 1790 an regelmäßig:

(G Deggendorf 1790—1799) Die auf die Kreutzgänge nach Neukirchen und Bogen erlaufenen Kösten haben heuer widerum die Bruderschaften bestritten, also Nihil.

Außer dieser Ausnahme konnten bei den Wallfahrten nach Neukirchen Bruderschaften als Brauchtumsträger nicht festgestellt werden[364].

Aus den dargestellten Neukirchner Verhältnissen lassen sich also für die Beziehung zwischen Staat und Kirche in der Barockzeit zwei wesentliche Einsichten gewinnen:

1. In der Regel war die geistliche Obrigkeit mit ihrem verfügbaren Stamm an Laienhelfern der Veranstalter von Gemeinschaftswallfahrten im Bayerischen Wald; sie war dabei den allgemeinen Traditionen hinsichtlich Termin- und Ortsbindung verpflichtet, konnte sie aber auch abändern und selber neue Traditionen begründen. Im wesentlichen stellte sie das organisatorische Gefüge für ein gemeinschaftliches religiöses Bedürfnis. Die Gemeinschaft fand ihren Ausdruck in

[363] PfA N, Salbuch von 1691.

[364] Dies deckt sich nicht mit den Verhältnissen am Main und am Rhein, wie W. Brückner sie für Walldürn schildert; s. W. Brückner: Die Verehrung des Hl. Blutes in Walldürn (1958) 146 ff.

der geschlossenen Prozession, der Sammlung in der ganzen Pfarrei und in der gemeinsamen Kerze.

2. Die weltliche Obrigkeit auf der Ebene der Gemeinde versteht sich ebenfalls einbezogen in die Volksfrömmigkeit und fühlt sich verpflichtet zur Wahrung religiöser Traditionen; sie kann darum auch aktiv Wallfahrten organisieren, doch scheint dies im Bayerischen Wald nicht die Regel gewesen zu sein. Ob bei den Ortschaften, die nach Neukirchen wallfahrteten, politische Gemeindeverbände überhaupt als Veranstalter von Kreuzgängen anzusprechen sind, kann ich auf Grund des Quellenmaterials nicht sagen; überall, wo sich eine Wallfahrt nach Neukirchen vor 1800 archivalisch greifen läßt, lag die Initiative bei der betreffenden Pfarrei als der Vertreterin des Gesamtwillens und nicht bei der Gemeinde[365].

Propaganda:

Der Zustrom von Gemeinschaftswallfahrten bestimmte in der Barockzeit entscheidend das religiöse und wirtschaftliche Leben des Marktes Neukirchen bei hl. Bl., und es ist eigentlich selbstverständlich, daß man von seiten der Pfarrgeistlichkeit alles tat, um den Konkurs noch zu mehren. Man bemühte sich um größtmögliche Feierlichkeit bei der Gestaltung der Gottesdienste und der Zier des Kirchengebäudes, seines Innenraumes, des Gnadenbildes und der kirchlichen Gerätschaften; oft wurden die betreffenden Ausgaben mit dem Hinweis auf „mehrern Aufnamb des hiesig wunderthettigen Gnaden Bildt und beruembten Wahlfahrts Ohrts" (GN 1752) gerechtfertigt. So entstand durch wiederholte Umbauten und Erweiterungen die heutige prächtige Doppelkirche mit ihrer prunkvollen Innenaussattung; sie mochte ganz der barocken Vorliebe für feierliche Repräsentation entsprechen. Die Solennität am Gnadenort wird ihre Wirkung auf die Wallfahrer nicht verfehlt haben, beeindruckt doch der bescheidene Abglanz vergangener Herrlichkeit auch heute noch die wallfahrenden Gläubigen.

Wie wir gesehen haben, ist eine gemeinsame Wallfahrt meist abhängig von einer kleinen Gruppe von Aktiven; wenn sie nicht tätig werden, kommt es auch bei einer allgemeinen Bereitschaft zu keiner gemeinschaftlichen Aktion. In dem Wissen darum hat man von seiten des Neukirchner Gotteshauses sich vor allem um gute Beziehungen zu den Veranstaltern der Kreuzgänge bemüht; es sind dies die wallfahrenden Geistlichen, Kreuz-, Kerzen- und Fahnenträger und die Musikanten. Sie erhielten jedesmal bei ihrer Ankunft aus Neukirchner Gotteshausmitteln eine kleine Summe als Mahlgeld; z. B. u. a.:

(GN 1650) An vermeldter Khürchweih ir 25 Priestern, so mit dem Creuz alhero ganngen, wie vor disem Malgelt bezalt mit 30 kr, thuet 12 fl 30 kr.

17 Schoulmaistern, so sich bei dem Chor unnd Verrichtung des hl. Gottsdienst mit singen gebrauchen lassen, iedem wie sonsten 15 kr, thuet 4 fl 30 kr.

Mößnern und Creuztragern, denen 18 gewesten iedem 1 bazen, thuet 2 fl 24 kr.

19 Körzentragern iedem 6 kr macht 1 fl 54 kr.

[365] Lediglich bei der Jubiläumswallfahrt von 1752 befaßt sich der Stadtrat von Straubing mit dem Problem der Finanzierung, schießt mäßige 30 fl bei und sorgt für die kostenlose Ablösung der Vorspannpferde in Stallwang und Cham. Doch wird der Stadtrat erst tätig auf ein Ersuchen der Pfarrkirche hin. Für unsere Fragestellung bleibt das bedeutungslos; hierzu J. Keim: Eine Wallfahrt nach Neukirchen-Hl. Blut. — In: Der Bayerwald (1963).

(GN 1666) Am St. Maria Magdalena Khürchfartstag ist dennen ordinarj anhero khommen 10 Priesstern, anstatt der Zöhrung iedem wie vor dißem 30 kr und zusammen verraicht worden 5 fl.

Absonderlich denen mit wesenden 6 Musicanten und Schoulmaistern ainem 15 kr, das macht 1 fl 30 kr.

Verers 10 Mößner und Creuztragern, deren ieder 1 batzen bekhombt, abgefolget worden 1 fl 25 kr 3½ h.

Nitweniger auch 7 Khörzentragern, welche anhero geopfert worden, iedem 6 kr und in allem 42 kr bezalt.

(GN 1673) Deme Herrn Pfarrer von Neurn, welcher jährlich processionaliter hirhero khombt, würdt verraicht 30 kr.

Schoulmaister	*15 kr.*
deme, der die geopferte Khürz tragt	*15 kr.*
Fahnnentrager	*10 kr.*

Das blieb so bis 1682, nach welchem Jahr eine starke Einschränkung bei allen derartigen Ausgaben auffällt; vermutlich erfolgte sie auf das Eingreifen des Geistlichen Rates in München, der 1679 eine Aufstellung über Mißstände in der Verwaltung der Kapitalien des Gotteshauses in Neukirchen verfaßte und darin bereits vorschlug, nicht wie bisher den Geistlichen, Schulmeistern und Mesnern, die zweimal im Jahr nach Neukirchen wallfahrten, für jeden Gang 30, 15 oder 8½ kr zu reichen, sondern nur einmal[366]. Die Wallfahrt war aber zu diesem Zeitpunkt bereits so gefestigt, daß aus dieser Maßnahme kein Schaden für den Gnadenort erwuchs[367].

In besonderer Weise stand die Feier des Jubiläums von 1752 unter dem Zeichen der Propaganda; durch Prachtentfaltung und Solennität sollte die allmählich zurückgehende Wallfahrt noch einmal gestärkt werden, was sich auch bewahrheitete[368]. Man schaffte nicht nur einen kostbaren Hochaltar in Augsburg an, ließ die Kirche innen neu ausmalen und außen verputzen, sondern lieh sich auch bei Kirchen und Klöstern der Umgebung Ampeln, Leuchter, Weihrauchfässer, Trommeln und Sessel und verschickte Boten mit Einladungsschreiben an die Geistlichen der Ortschaften im Einzugsbereich der Wallfahrt:

(GN 1752) Zu der den 10.—17. September ao diss gehaltenen dreyhundertiehrigen Solemnität sint neben ihr hochbischöfl. Excellenz von Schmidt zu Regenspurg auch verschiedene HHH Prölaten, Dechanten und Pfarrherren zum Prödigen und Haltung der Hochämbter, wie auch das selbe mit ihren Pfarrkhündern zu dennen bestimbten Tegen processionaliter ankommen mechten, invitiert, wozu mahlen drey aigne Pothen mit denen erforderlichen Einladungsbriefen abgeordnet worden, als nemblich Geörg Paulus Kefferl, burgerlicher Kürschner hierohrts nacher Neumarckht, Tausst, Neugedeimb, Rothenpäumb, Neuern, Königreichs Böhaimb, dan Arnpruckh, Podenmais, Viechtach, Wettzell, Kundt, Zell, Haslpach, Aschau und Gotteszell in Bayrn, darmit derselbe 10 Teg vertragen und dargegen à 24 kr, zusamben erhalten 4 fl.

[366] StA Obb, GL, F 2929, Nr. 22: Sitzungsprotokoll des Geistlichen Rates 1679.

[367] Der Pfarrer von Kötzting hielt sich daraufhin anderweitig schadlos: (G Kötzting 1690) „An Exaudi weegen verrichten Creuzgangs nacher Neukhürchen auf des Herrn Pfarrers Begehren, weillen aldort nichts mehr verraicht wird, deme geben 30 kr."

[368] Das läßt sich ablesen an den Einnahmen in den folgenden Jahren (s. Diagramm im Anhang).

Wolfgang Böhaimb, Inwohner alda, hat dergleichen Einladtungs Brief nacher Diffenpach, Schönsee, Oberviechtach, Deinitz, Pfreimbt, Napurg, Altendorf, Schwarzhof und Neuburg in die Pfalz auch aigens vertragen und ab 4 Teg zum Pothenlohn bekomen 1 fl 30 kr.

Dergleichen ist Mathias Pruner, umb er in eben diser Angelegenheit 1/2 Teg aigens nacher Gladtau in Böhaimb, wie auch Gotteszell und Oberaltaich gegangen, belohnt worden mit 1 fl 30 kr.

Bemerkenswert ist auch hier neben dem Bemühen um die Stärkung der Wallfahrt, daß die Einladungsbriefe an die Geistlichen adressiert waren, „das selbe mit ihren Pfarrkhündern zu dennen bestimbten Tegen processionaliter ankommen mechten", und nicht an die Gemeinde-Magistrate.

Die Anziehungskraft eines Wallfahrtsortes hängt zu einem guten Teil von den Gebetserhörungen ab, die an der Gnadenstätte geschehen; diese wirken allerdings nur, wenn sie aufgezeichnet und den Gläubigen immer wieder in Erinnerung gebracht werden. Diesen Zusammenhang erkannte Pfarrer Johann Markus Riedmayr bereits 1604[369]:

Ich befinde die Wahrheit, daß bey diesem würdigen Gotzhaus ain so nambhaffte Walfahrt alß wie zu Sant Salvator mecht eingericht werden, daß ich mich ab meinen antecessoribus nit ain wenig zuverwundern hab, daß dieselben so gar khain miraculum, deren doch, wie ich gläublich berichtet, vill geschehen sein, jedoch so gar khain ainiches geschrieben haben.

Um diesem Schaden abzuhelfen, scheint Pfarrer Riedmayr den Beginn der Mirakelaufzeichnung durch den Schulmeister Martin Huetter veranlaßt zu haben.

Von diesem Zeitpunkt an werden in Neukirchen fortlaufende Mirakelaufzeichnungen geführt, wenn auch nicht gleichmäßig sorgfältig. In den großen Wallfahrtsbeschreibungen von Roman Sigl (1640), Fortunat Hueber (1671) und Vincent Altmann (1715) werden die eindrucksvollsten Gebetserhörungen festgehalten und ihre Kenntnis so unters Volk gebracht. Dies scheint auch geschehen zu sein durch kleinere „sehr andächtige Bett-Büchlein"[370], die sich nicht bis auf unsere Zeit erhalten haben. Diese Bücher hatten sicherlich einen Einfluß auf die Kenntnis von dem Gnadenort und das Vertrauen auf die hier zu erlangende göttliche Hilfe: Johann Andreas von Peckenzell litt so sehr „an der Angina oder halsgespör" und „haimblichen Nachstellungen seiner Missgönnern", daß „er in disen seinen gressten Nöthen und Anliegen nit wusste, was er sollte anfangen"; da ist er „von ungefahr uber das Miracul Buech, welches von dem Ursprung allhiesigen Heiligen Bildts handlet, khommen, und solches gelesen", hat sich nach Neukirchen verlobt und ist erhört worden (M 1676).

Doch auch sonst sorgten die Wallfahrtsgeistlichen für die Darstellung des gläubigen Vertrauens und der erlangten göttlichen Hilfe. Die Votivgaben wurden allen sichtbar in der Kirche angebracht, besonders die Votivtafeln mit ihrer großen Aussagekraft und Werbewirkung sorgfältig aufbewahrt; die Orgelempore ließ man bemalen mit Bildern der Ursprungslegende, die Oratorien am Hochaltar zeigten an den Brüstungen allgemeine Situationen der menschlichen Not und der Hilfe Mariens.

[369] OAR I. 740/3 a: Schilderung des Zustands der Pfarrei und der Wallfahrt durch J. M. Riedmayr an den Dompropst Quirin Leo in Regensburg, Neukirchen b. hl. Bl., 21. 4. 1604.

[370] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 330.

Vor allem aber wurden die aufgezeichneten Mirakel regelmäßig von der Kanzel verkündet, bevorzugt an Marienfesten. Diese Verkündigung geschah nach der Predigt durch den Klosterprediger, zu dessen Amt auch die Aufzeichnung der Mirakel gehörte:

Euer Lieb und Andacht haben zu vernehmen, wie liebreich und gutthätig mehrmahlen unser allhiesige großvermögende Schuzfrau und wunderthättige Gnaden Mutter Maria zum H. Bluth gegen ihren andechtigen Pflegkindern von neuem sich erzeiget. (M 1780).

Der Name der betreffenden Gläubigen wurde bei der Verkündigung nach der Mitte des 18. Jahrhunderts weggelassen, damit die Frauen oder Nachbarn nichts zu lachen oder tuscheln hätten:

(M 1758) Ut subin in Concionibus aliquid de hisce inseratur, singulariter in Festis B. Virginis: Post Concionem promulgentur noviter indicata Beneficia et Miracula, sed semper NB omisso nomine, quia non nisi ex eo vexationes [Beschwerden], irrisiones [Gelächter], etc. immo et subin dissensiones [Streit] ortae sunt inter conjuges, vicinos etc.

Dici itaque semper potest: Eine gewisse Persohn V. G. von hier: Von Eschlcamb, von Schneiderhoff etc.[371].

An jenen Tagen war oft eine große Menge Wallfahrer in der Kirche, wie die Mirakelberichte gelegentlich hervorheben:

(M 1758) Huiusque sunt haec beneficia promulgata in Festo Visitationis B. V. Mariae, quo die erat concursus maximus.

Huiusque sunt denuo promulgata in Festo Nativitatis B. V. Mariae, quo die etiam processionaliter aderat Civitas Cambensis.

(M 1763) Huiusque promulgata in Festo S. Magdalenae in maximo concursu.

Gerade auf die Wallfahrer mochte die Verkündigung berechnet sein. Daß sie ihre Wirkung nicht verfehlte, zeigt sich u. a. an Andreas Reittmayr aus Flecken in Böhmen, der 18 Jahre an

einem sehr yblen Zustandt und unbeschreiblichen Schmerzen in dem Leib [leiden mußte] also zwar, daß man geforchten, er möchte rasent werden und von Sünnen kommen; nachdeme er aber einmahls nacher Neukürchen gekommen und die grossen Gnaden und Gutthaten, so durch die allhiesige wunderthättige Gnaden-Mutter geschehen, verkünden gehört, namme er auch sein Vertrauen, verlobte sich [und wurde geheilt] (M 1749).

[Ähnlich Benedikt Katumb, Schmied aus Cham, der] einen grossen Leibschaden oder Ruptur hatte; als er einmahl hierhero reisete ... und nach vollendter Predig verkhündten hörte, daß durch die Vorbitt allhiesiger Gnaden Mutter einem, so einen Leibschaden gehabt, geholffen worden, namme ebenfalls oben angezogener Benedict zu diser Gnaden Mutter sein Vertrauen, [verlobte sich und wurde erhört.] (M 1748).

Die mit der Mirakelverkündigung verbundene Aufforderung zur Nachfolge und gläubigen Anheimstellung unter den Schutz Mariens konnte noch verstärkt werden, wenn einzelne Mirakel in der Predigt behandelt und ausgedeutet wurden, was sich in Neukirchen schon deshalb anbot, weil Aufzeichner und Prediger ein und dieselbe Person waren. So geschah es denn auch wiederholt:

[371] Diese Maßnahme zeigt deutlich das Eindringen aufklärerischen Denkens ins Volk; es wird nicht mehr als selbstverständlich hingenommen, sich zu seiner religiösen Haltung zu bekennen.

(M 1775) Die in bewußt heuntiger Predig angezogene grosse Sünderin, welche aus Anrueffung der wundervollen Gnaden Mutter von Gott die Gnad erhalten, ihre schwere und grosse Sünden alle entlich reumüthig zu beichten ... [Es handelt sich vermutlich um Elisabeth Preillin, der in ihrer Trübsal der Teufel als grün gekleideter Mann mit einem Strick in der Hand erschien und sie überreden wollte, sich damit alle weiteren Sorgen abzuschnüren.]

(M 1775) Das in Verlauf heuntiger Predig in augenscheinlicher tödtlicher Wassersgefahr in einen Brunnen gestürzte Knäblein von 3 Jahren ist auf gethane Anrueffung und Verlobnus zu allhiesiger gnadenthättigen Mutter nach geraumer Zeit wider herausgezogen worden und gesund seiner Mutter zugestellet worden.

Natürlich wurden die Gläubigen auch aufgefordert, die Fälle, in denen sie übernatürliche Hilfe erlangten, aufschreiben und verkünden zu lassen:

(M 1774) Wer ferner eine Gutthat durch die Forbitt allhiesiger Gnaden Mutter erhält, der wolle es bey unser Closter Porten berichten lassen und selbe fleissig anleuten, darmit der allmechtige Gott noch fernerhin in seiner göttlichen Gnadenmutter allhier gelobt und gepriesen werde.

Die gelegentlich begegnenden Fälle, in denen von einer Wiederkehr der Krankheit bei Nichteinschreibung berichtet wird, mögen auch ein Ausdruck der von der Geistlichkeit erhobenen Forderung sein, von der Gebetserhörung Zeugnis zu geben.

Barockes Wallfahren geschieht in Neukirchen in einer dauernden Wechselwirkung zwischen Volk und Geistlichkeit. Die Kirche nimmt das Verlangen der Gläubigen, an bestimmten Orten der Sphäre des Übernatürlichen besonders nahe zu kommen, auf und organisiert gemeinsame Wallfahrten. Sie bemüht sich auch darum, der Erwartung des Volkes nach feierlicher Gestaltung zu entsprechen, den Eindruck des Außerordentlichen einer Gnadenstätte zu stärken und so wiederum den Zulauf zu mehren.

Termine:

Gemeinschaftliches Brauchtum ist zeitgebunden; dies gilt auch von Gruppenwallfahrten, die oft über Jahrhunderte hinweg den gleichen Termin festhalten. Allerdings muß man sich von der Vorstellung frei machen, als seien diese Termine starre Richtpunkte, die für dauernd festlägen und nicht geändert werden könnten (s. Kap. Wandlungen zur Gegenwart). Volksbrauchtum trägt zwar die Tendenz zur Bewahrung, doch auch zum Wandel des Inhalts und der Form dauernd in sich.

Der Zustrom der Wallfahrer nach Neukirchen erfolgte nicht gleichmäßig stark über das ganze Jahr hin, sondern konzentrierte sich auf einige Schwerpunkte. Bei einer Marienwallfahrt liegt die Vermutung nahe, dies müßten Marienfeste sein; doch bewahrheitet sich diese Annahme nicht. Die sieben großen marianischen Feste übten auf die Wallfahrer zwar eine gewisse Anziehungskraft aus, doch geschah der größte Zulauf an anderen Tagen[372].

Die Gotteshausrechnungen mit ihren genauen Sach- und Terminangaben lassen als Hauptwallfahrtstage die „fünf underschidlichen Kürchweichen, als Exaudi, Johannes Baptista, S. Maria Magdalena, S. Dionysy und S. Nicolaj" (GN 1650) (= Sonntag vor Pfingsten, 24. Juni, 22. Juli, 9. Oktober und 6. Dezember) und die Tage vor und nach diesen Festen hervortreten. Unter ihnen ragen die „zwo

[372] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 244 f. V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 310 f.

Kirchfahrtstag Exaudi und S. Maria Magdalena" (GN 1650) noch besonders hervor; von diesen beiden ist wiederum am wichtigsten der Tag Exaudi, bzw. die ganze Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten; es ist Neukirchens große Wallfahrtszeit während des Barock. Vom „heyligisten Auffartstag an bis auf Sonntag Exaudi" erhalten die „beeden Kirchprobsten das gebreuchig Süzgeldt verraicht" (GN 1666); in diesen Tagen herrschte also jeweils reger Wallfahrtsbetrieb.

(GN 1666 u. a.) An dem grossen Wahlfartstag Exaudi würdet denen ordinarj ankhomment 19 Priestern, so mit dem Creuz und manig Volckhs anhero khommen, iedem vor die Zöhrung geben 30 kr.

Zur feierlichen Gestaltung der Gottesdienste und des Empfangs der Wallfahrer müssen an diesem Tag in jedem Jahr eine Reihe von Leuten angestellt und entlohnt werden (GN 1650— 1800). Der Andrang ist manchmal sogar beängstigend:

(GN 1674) Nachdeme die im Chor beim Hochaltar gestanden schon alt unformblich Stil auf anbevelchen der alhier gewesten Visitations Commission amoviert und anstatt deren auf beide Seithen nur ein Panckh ohne Leinen gesezt, welche von denen Khürchfahrtern vast alle Jar am grossen Wahlfahrtstag Exaudi getrencketerweis ybern haufen gebrochen und zusamben getruckht worden, alß hat die Noth erfordert andere neue Still machen ze lassen, derentwillen ist Geörgen Liegl, Schreiner alhier, auf beeden Seithen des Chorrs so 15 Siz oder Stiel mit Lainen von guetten Aichenholzwerckh und bestendig schöner Arbeith zumachen tranctieret worden, ihme für einen Stuol 3 fl 20 kr bezahlt worden.

Für die Zeit, aus der uns ausführliche Gotteshausrechnungen erhalten sind, 1650 bis 1800, bleiben die genannten fünf Tage die für die Wallfahrt wichtigsten. Diese Konzentration kann bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückverfolgt werden: Roman Sigl spricht 1640 davon, daß

jährlichen umb den H. Auffartstag Christi oder Himmelfart Christi eine grosse Wahlfart dahin, so continuiert biß uff den Sontag Exaudi inclusive, dergleichen am S. Mariae Magdalenae, der grossen Büßerin Tag, drittens an deß H. Martyrers und Bischoffs Dionysij Tag

angestellt wird[373].

1611 bemüht sich Herzog Maximilian bei Papst Paul V. um die Gewährung eines Ablasses für die Neukirchner Gnadenkirche wegen der zahlreichen Wallfahrer:

multa certatim milia ... reverationis causa eo accurrunt, idque tribus maxime per annum intervallis: ad Dominicam Exaudi, ad Beatae M. Magdalenae Natalem, ad Exaltate Crucis memoriam[374].

Der Papst entsprach der Bitte für die Feste „in Exaltatione Crucis ac sanctae Mariae Magdalenae festis diebus et Dominica 5. ta post Penthecostes". Sowohl der Herzog wie der Papst hatten also einen falschen Termin genannt, darum wandte sich denn auch sofort nach Zustellung des Ablaß-Breves der Neukirchner Pfarrer an den Herzog um Transferierung der Ablässe für den 5. Sonntag nach Pfingsten und für Kreuzerhöhung auf Exaudi und Dionysius, weil an diesen Tagen viel mehr Wallfahrer zusammenkämen[375].

[373] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

[374] StA Obb, GR, F 513, Nr. 66 b: Hg Maximilian an Papst Paul V., München, 7. 1. 1611; und P. Paul an Hg Maximilian, Rom, 12. 2. 1611 (Beides sind Abschriften).

[375] StA Obb, GR, F 513, Nr. 66 b: Rat Cristoff Peuttinger an Hg Maximilian, Straubing, 26. 8. 1611.

Und im Jahre 1533, in dem der Frühmesser Friedrich Dobner ein Verzeichnis seines Unterhaltes zusammenstellt, fallen die meisten Einnahmen an Gedächtnisgottesdiensten, aus dem Verkauf von Wachs, an Kerzengeldern und dem Anteil an den Opfergeldern an zu den Festen Exaudi, Johannes d. T., Maria Magdalena und Dionysius; also etwa an den gleichen Tagen wie im 17. und 18. Jahrhundert.

Es befindet sich darunter kein einziges Marienfest; darüber staunte bereits Vincent Altmann 1715: „In keinem Frauen-Fest, welches mich zur Verwunderung bewegt, befinden sich sovil Persohnen, als in den vorgedacht zweyen Tägen" (= Exaudi und M. Magdalena) am Gnadenort[376]. Nach welchem Grundsatz wurden aber dann vom Volk die Termine für seine Wallfahrten nach Neukirchen gewählt, wenn man die naheliegenden marianischen Feste nicht aufgriff? Die Kirchenrechnungen scheinen einen Hinweis zu geben: Sie sprechen von „fünf underschidlichen Kürchweichen" (GN 1650 u. a.); natürlich können damit nicht die Patroziniumsfeste gemeint sein, die für die Pfarrkirche an Maria Geburt (8. September) und für die Klosterkirche an St. Katharina (25. November) gefeiert werden. Es bliebe nur die Konsekration der Gotteshäuser, die, bedingt durch verschiedene Umbauten, öfter vorgenommen wurde, allerdings zu Terminen, die nicht mit den Wallfahrtstagen übereinstimmen[377]. Es scheint nach 1720 üblich geworden zu sein, sie stellvertretend an Dominica Exaudi zu begehen, doch ist die Wallfahrtskonzentration ganz offensichtlich dieser Terminbindung vorausgegangen[378]. Auch bei dem Neukirchner Gotteshaus üblichen Steuertermine: Ostern, Georgi, Bartholomäi und Michaeli (GN 1650 ff.) haben als Richtungsweiser für die Wallfahrtstermine nicht gewirkt.

Die Erklärung findet sich im profanen Bereich: Die wichtigsten Wallfahrtstage fallen auf die weltlichen Jahrmärkte, die der Ortschaft bereits vor Bestehen der Wallfahrt zugebilligt wurden. Die Marktverleihungsurkunde von Herzog Albrecht 1377 bestimmt[379]:

Es ist auch zue merckhen und ist unser Mainung und Will, daß up alle Jare Jerlichen ewiklichen drey Jarmarkht haben und suechen solen. Der erste sol seyn der Sontag vor Pfingsten, der ander Jarmargkt zu Sant Johanstag zue Sunbenten, der dridt Jarmargkt zue Sant Niclastag.

Dabei ist der Nikolaustag für Neukirchen auch bedeutsam als Patroziniumsfest der Schloßkapelle im Markt. Noch im 15. oder zu Beginn des 16. Jahrhunderts muß es dann zu einer Verlegung der Jahrmarkttermine gekommen sein, denn 1601 wendet sich der Rat von Neukirchen an die Regierung mit der Bitte, zusätzlich zu den alten drei Jahrmärkten an Exaudi, Maria Magdalena und Dionysi, die ihnen kürzlich von Maximilian wieder bestätigt worden waren, zwei neue einführen zu dürfen; sie werden aber abschlägig beschieden[380].

Es wurden also die besonders privilegierten Jahrmärkte, zu denen ohnehin zahlreiche Menschen in Neukirchen zusammenströmten, allmählich auch zu den

[376] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 310 f.

[377] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671); KlA N, Chronik I (1668 ff.) und II (1717 ff.): etwa am 29. 7. 1721 war eine Konsekration.

[378] KlA N, Chronik II (1717 ff.) für 1721.

[379] StA La, Rep. 47 b, F 980, Nr. 1 1/2.

[380] StA La, Rep. 47 b, F 981, Nr. 20; ferner MA N: Aus dem 17. Jh. sind die Bestätigungen der Marktfreiheit erhalten; es wird darin immer wieder hingewiesen auf die in den Hussitenkriegen verbrannten Urkunden, durch deren Fehlen die Gründe des Terminwandels für die Jahrmärkte nicht erschlossen werden können.

Hauptwallfahrtstagen, wobei offensichtlich die weltliche Terminbindung — mit Ausnahme des Nikolausfestes — die ursprüngliche war. Der Sonntag Exaudi mochte wegen seiner Nähe zur Kreuzwoche und der Pfingstzeit mit ihren zahlreichen Umgängen und Prozessionen die führende Stellung übernehmen. Weltliche Zusammenkünfte und Feiern scheinen die Anfänge des Wallfahrtskultes mitbestimmt zu haben. Für Neukirchen bestätigt sich aus der Eigenart der Terminbindung die Ansicht, daß die Wallfahrt aus der Verehrung der unmittelbaren Umgebung allmählich erwuchs, denn die für diese Zeit wichtigen Termine haben sich der späteren überlokalen Wallfahrt mitgeteilt.

Einzelwallfahrer:

Nicht nur für den Beginn der Neukirchner Wallfahrt war die Verehrung einzelner Gläubiger von größter Bedeutung, sondern auch für alle folgenden Jahrhunderte ihres Bestehens. Der Gemeinschaftswallfahrt geht die Kirchfahrt einzelner voraus und begleitet sie später dauernd.

Adelige scheinen überwiegend allein, mit einigen ihres Gesindes oder mit wenigen Freunden nach Neukirchen gezogen zu sein[381]. Doch auch sonst finden sich immer wieder Hinweise auf Einzelwallfahrer in den Quellen; danach müssen sie auch zahlenmäßig recht bedeutend gewesen sein.

Fortunat Hueber (1671) schätzt die Gläubigen an den Hauptwallfahrtstagen „auff sechtzig gegen sibentzig tausent", „ohne die jenenige, welche nach jhrer Gelegenheit das gantze Jahr hindurch unser liebe Frau zum heiligen Blut heimbsuchen"[382]. Michael Wening (1726) berichtet von über 60 großen Wallfahrtszügen aus Böhmen, Bayern und der Oberpfalz, „ohne was zu Zeiten nebenbey angestellt wird"[383]. 1721 schreibt Guardian Peter Sedlmair an die Regierung in Straubing und spricht sich gegen die Errichtung eines neuen Hochaltares aus, bzw. erklärt sich nur mit einer baulichen Lösung einverstanden, die es erlaubt, das Gnadenbild von hinten zu sehen, wie es bisher auch der Fall war; als Grund führt er an,

daß die Pfarrkirche an denen Werchtägen nach denen vormitag verrichten heyl. Messen zuegeschlossen und ohne Ankhonfft hocher Standts Persohnen nit mehr geöffnet würdt, so khönnen auch die einschichtig anlangenten Wallfahrter und andere das Gnadenbild der Muetter Gottes nicht ansichtig werden, wan es dann durch unser Closter Kirchen nit geschechen thätte[384].

Immer wieder sprechen auch die Mirakelberichte davon, daß Gläubige unmittelbar nach erlangter Gesundheit ihr Verlöbnis ausführten und nach Neukirchen wallfahrteten. Viele von ihnen stammten aus Ortschaften, die keine Gemeinschaftswallfahrten an diese Gnadenstätte unternahmen, und sich solchen auch

[381] Belege hierzu finden sich bei R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640) für die Jahre 1629, 1633, 1637 und 1638. F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 199 für ein Mirakel ohne Jahresausgabe. KlA N, Chronik II (1717 ff.) für 1720 und M 1758. GN für 1709, 1774 und 1799. StA Obb, Rep. 47, F 982, Nr. 48: Mirakelattest des Grafen Nikolaus Wenzel Prum von Marotiz auf Lippen: „. . . uf die Wohlfahrt nacher H. Bluet glicklich ankhommen und in die Khirchen gangen, alda sambt meiner lieben Haußfraw und meiner Jungfer Schwester gebeicht und communiciert und die Andacht mit meinen Dienern auch verricht."

[382] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 243.

[383] M. Wening: Historico-Topographica Descriptio (1726) 51.

[384] KlA N, Chronik II (1717 ff.): Brief vom 20. 7. 1721.

kaum anschließen konnten (Vgl. Karte 8 im Anhang mit Karte 3!) Ein Beispiel genüge für viele andere:

Anna Taxlin nahet bey Alten Ötting wahre mit dem Hinfahlet 5 Jar ser offt und starckh geplaget; [ihr erscheint im Traum das Neukirchner Gnadenbild und rät zu einem Besuch seiner Verehrungsstätte. Von den] Befreinten und Benachbarten, [denen sie ihren Traum erzählt, verlacht, bekommt sie erst von den Franziskanern in Altötting Auskunft über Ort und Wallfahrt Neukirchen und kann nun dorthin] wallfahrten gehen. (M 1675).

Die Mirakelberichte halten häufig den Termin fest, an denen die Gläubigen ihre Verlöbnisse einlösten und die Gebetserhörung einschreiben ließen. Diese Eintragungen häufen sich zwar zu den Zeiten, an denen die meisten Gemeinschaftswallfahrten eintrafen, doch verteilen sie sich über das ganze Jahr und finden sich auch zu Terminen, an denen bestimmt keine Gruppenwallfahrten auf dem Weg waren (Diagramm Nr. 10).

Neben einzelnen Personen oder Nachbarschaften (M 1718: „mit anderen 4 seiner nachbar persohnen anhero khommen ist"; ähnlich für 1606, 1607, 1611, 1718 u. a.) werden wohl oft Eltern mit ihren verlobten Kindern die Reise an die Gnadenstätte angetreten haben, wie die häufig wiederkehrende Formel „in Begleittung und Beysein ihrer Elteren" (hier aus M 1751) es wahrscheinlich macht und wie es Pater Secundus, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts lange Zeit die Mirakelaufzeichnung durchführte, beschreibt (M 1787).

Item begegnen mir den 3. Nov. currentis zwey Persohnen aus Kleinaign auf der Hochstrasse mit sich führend ihr kleines Töchterlein; ich fragte sie, ob sie in die Kirche gehen: ja, war die Antwort, wir haben dieses Kind in gewissem Anliegen zu der Mutter Gottes verlobt, und weil sie selbem geholfen, gehen wir, unsere Danckhsagung abzustatten.

Nicht selten bleiben im 17. Jahrhundert Einzelwallfahrer drei oder mehr Wochen am Gnadenort und flehen um Heilung (1614, 1630, 1635, 1636, 1638, 1640):

Der erblindete Hans Angelhardt, lediger Müllerssohn aus Heimerbach bei Landshut, quartierte sich im Siechenhaus ein und hat allda von einem armen Menschen zu dem Brunnen im Feldt ob der Kirchen ligent begeret, aldort nach verrichtem eyfrigen Gebett sich dreymallen gewaschen, zum dritenmal seinen Schein im Wasser gesehen, welchen Schein er behalten biß auff die Nacht, alßdann wider verloren, nechsten Tag abermallen durch ein Maydl nach dem Brunnen geführt, Tag und Nacht bey 6 mallen gewaschen, dardurch der Schein widerkommen und nicht mehr verlohren worden, unangesehen er bey zwen Tagen in Augen gross Beissen und nach disem jucken gehabt[385].

... drey gantzer Wochen haben sie vor dem heiligen Bild umb Hülff von der Höhe geschryen und haben sich täglich bey dem Brunn etlich mal gewaschen ...[386]

... auch 4. Wochen lang mit baden und trincken die Marianische Wasser Chur gebrauchet ...[387]

(GN 1709) [1709 bezieht die] Frau Grefin von Kuem aus dem Königreich Böhaimb als ein sicher anerpottene Guetthetterin dises würdtigen Gottshaus ... vor 5/4 Jahr Wohnung im Haus des Chorregenten an der Kirche zu bequemblicher

[385] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).
[386] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 185.
[387] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 187.

Verrichtung der Andacht. [Für diese Zeit muß natürlich dem Chorregenten auf Kosten des Gotteshauses eine andere Wohnung beschafft werden.]

Die große Zahl derer, die einzeln zum Gnadenort wallfahren oder sich dort für längere Zeit zum Zweck der Heilung aufhalten, unterscheidet sich von den Gemeinschaftswallfahrern dadurch, daß sie sich in jedem Fall aus einem persönlichen Anliegen heraus an die überirdische Macht wenden, sei es um Dank abzustatten oder um Hilfe zu erflehen[388]. Selbstverständlich können diese Motive auch bei Gemeinschaftswallfahrern vorhanden sein, müssen es aber nicht. Bei den Einzelwallfahrern scheint mir das Charakteristische einer Gnadenstätte und damit auch einer Wallfahrt am deutlichsten zum Ausdruck zu kommen, der Glaube, dem helfenden Wirken einer Gottheit an einem mit den Sinnen wahrnehmbaren Ort oder durch einen konkret erfaßbaren Gegenstand besonders nahe zu kommen, und die Bereitschaft, diesen Ort als Flehender oder Dankender aufzusuchen. Sobald diese Gesinnung nicht nur bei einem einzelnen, bei einer Familie oder Nachbarschaft, sondern bei einer größeren Gemeinschaft herrscht und zum Ausdruck kommt, kann man von einer Wallfahrt sprechen. Einzelwallfahrer oder Gemeinschaftswallfahrer, die in obiger Haltung einen Ort aufsuchen, erlauben es, von einer Gnadenstätte zu sprechen; das Zurücklegen des Weges bezeichnen wir als Wallfahren[389].

Auch von der Sprache meiner Quellen her erscheint es nicht gerechtfertigt, das Phänomen des Wallfahrtens in Neukirchen und im Bayerischen Wald auf außerliturgische Bittgänge in Prozessionsform zu beschränken: Die Gotteshausrechnungen sprechen von „Wallfahrtstagen" und der „Wallfahrtszeit" und fassen damit die Ankunft einzelner und Gruppen zu bestimmten Terminen zusammen. Soll von einer geschlossenen Prozession gesprochen werden, dann finden sich Wendungen wie: „ordinari Kreuzgang", „prozessionaliter kommen / gehen", „mit der Prozession kommen / gehen", „mit dem Kreuz (Kreuz und Prozession) gehen", „mit dem Kreuzgang kommen" oder einfach „es kommt das Kreuz von". Es überwiegen die Ausdrücke mit „Kreuz"; nur selten heißt es, eine Ortschaft habe ihre „Wallfahrt" unternommen. Dagegen treten in den Mirakelberichten für die Gänge einzelner Wendungen mit „Wallfahrt" oder „Kirchfahrt" am häufigsten auf: „sich mit einer Kirchfahrt versprechen", „eine Kirchfahrt verrichten", „kirchfahrten gehen / reisen", „sich mit einer Wallfahrt verloben / versprechen", „eine Wallfahrt ablegen / vornehmen / abstatten / verrichten / verloben" oder sehr gebräuchig „wallfahrten gehen".

Ohne den etymologischen Befund überzubewerten, dürfen wir feststellen, daß

[388] Leute, die ihr ganzes Leben als Pilgerschaft verstehen und von einer Gnadenstätte zur anderen ziehen, bleiben hier außerhalb der Betrachtung; sie konnten in Neukirchen auch nicht festgestellt werden.

[389] H. Dünninger und W. Brückner kommen auf Grund der Verhältnisse in Franken zu einem anderen Ergebnis; sie glauben, nur außerliturgische Bittgänge in Prozessionsform als Wallfahrten ansprechen zu dürfen. W. Brückner: Die Verehrung des Hl. Blutes in Walldürn (1958) 135: „Fränkisches Wallfahren stellt sich dem Feldforscher als ausschließlicher Gemeinschaftskult dar. Wallfahrten heißt hier an einer Prozession zu einem bestimmten Kultort teilnehmen." H. Dünninger: Processio peregrinationis (1961/2) 58: „Nicht das wallfahrtende Individuum, sondern die wallfahrtende Gemeinschaft ist das eigentliche Subjekt der Volkskunde. Es gehört zum Wesen der Wallfahrt, daß eine Gruppe von Menschen einen bestimmten Weg von Anfang bis zum Ende gemeinschaftlich geht."

im allgemeinen Sprachgebrauch des Bayerischen Waldes während der Barockzeit die Bittgänge einzelner und Gruppen differenziert wurden, obwohl sie inhaltlich vielfach zusammengehören. Nichts deutet darauf hin, daß die ‚Einzelwallfahrt' nicht zu der Gesamterscheinung gerechnet werden dürfte; vielmehr wird im Sprachgebrauch der Zeit das Wort „Wallfahrt" im Zusammenhang mit den Gängen einzelner bevorzugt verwendet.

Verbreitung:

Aussagen über den Umkreis, aus dem Wallfahrer nach Neukirchen zogen, lassen sich erstmals für die Zeit um 1530 machen: Der Frühmesser Friedrich Dobner rechnet Gefälle aus Gedächtnisgottesdiensten (memoriae) von Rötz, Waldmünchen, Prackenbach und Kreiling zu seinen Einkünften[390]. Wie ein Vergleich mit dem Sprachgebrauch der wenig jüngeren Kirchenrechnungen von Deggendorf (1544 ff.) ergibt, handelt es sich bei diesen Gedächtnisgottesdiensten um wirkliche Wallfahrtsausgaben, bzw. -einnahmen.

Die genannten fünf Orte (Karte 1) umgrenzen bereits im groben den Raum der stärksten Verbreitung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts innerhalb des deutschen Sprachgebiets (Vgl. Karte 1 mit Karte 3). Ein Zustrom aus Böhmen wird noch nicht greifbar, er scheint aber am Ende des 16. Jahrhunderts nach dem Visitationsprotokoll von 1590 den aus Bayern und der Pfalz weit übertroffen zu haben[391].

Die zur Kur- und Jungpfalz gehörenden Teile der Oberpfalz änderten im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert wiederholt das religiöse Bekenntnis, meist war die offizielle Religion das Luthertum oder der Calvinismus. Das wirkte sich natürlich negativ auf die benachbarte Wallfahrt Neukirchen aus. Trotzdem ist die 1533 vorhandene Verehrung des Neukirchner Gnadenbildes in diesen Gebieten offenbar nie ganz eingeschlafen; die Mirakelberichte halten eine Reihe von Einzelwallfahrten aus diesem Raum fest (Tabelle zu Karte 8: Cham 1600, Grafenkirchen 1605, Pfreimd 1605, Schwarzach 1607 und 1609, Schäferei bei Waldmünchen 1610, Rötz 1624, u. a.). Vereinzelt scheinen auch Nichtkatholiken die Hilfe der Neukirchner Madonna gesucht zu haben, wie der Bader Pongraz Cammerdorfer aus Cham, der 1599 auf eine Traumweisung hin durch eine Wallfahrt nach Neukirchen und Darbringung zweier wächserner Augäpfel Heilung von seiner Blindheit erhält[392].

Wiwol obgedachter Maister Pangraz Cammerdorffer bishero der Catholischen allein seeligmachenden Religion nit zugethan gewest, sonder sich zu Camb als einem Sectischen Orth aufgehalten, so ist er doch inne erinnerung der sonderbahr empfangenen gutthat Gottes vermittels Göttlicher gnaden genzlich vorhabens und entschlossen, von der Sectischen Religion, in welcher er bishero gesteckht und behafft gewest, abzustehn und sich zu dem Catholischen allgemeinen Apostolischen Glauben zubekhennen und zubegeben.

1628 wird die Oberpfalz wieder katholisch, nun können von hier aus gemeinschaftliche Wallfahrten unternommen werden. Verglichen mit Böhmen und Niederbayern bleibt der Einzugsbereich um 1640 noch recht bescheiden (Karte 2).

[390] OAR I. 740/1.

[391] OAR, Visitationsprotokoll von 1590, S. 983 f.

[392] StA Obb, GR F 513, Nr. 66 b: Ausführliches Mirakelattest des Pflegers von Viechtach, 14. 4. 1600, das von ihm offensichtlich an die Regierung weitergeleitet wurde.

Erst nach dem Dreißigjährigen Krieg festigt sich die Marienverehrung in der Oberpfalz; immer mehr und entferntere Orte wallfahrten geschlossen nach Neukirchen bei hl. Bl. (Karte 4), und von noch weiter her kommen Einzelwallfahrer (Tabelle zu Karte 8). Gerade für die Oberpfalz ist der Raum, in dem nach den Mirakelberichten die Neukirchner Muttergottes verehrt wurde, erheblich größer als der der Gemeinschaftswallfahrten (Karte 3 und Karte 8). Dabei stammen die Nennungen aus den weit entfernten Orten zu einem überwiegenden Teil aus dem 17. Jahrhundert (Tabelle zu Karte 8: s. Landkreise Burglengenfeld, Cham, Nabburg, Neunburg v. W., Oberviechtach, Roding und Schwandorf). Diese rasche und weit ausgreifende Zunahme führe ich darauf zurück, daß in den neuen katholischen Gebieten die Marienverehrung von den bayerischen Kurfürsten und den Predigern der Gegenreformation nachdrücklich gefördert wurde, aber keine alten Mariengnadenstätten mit Wallfahrtstradition vorhanden waren; erst in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden bei Schwandorf (Kreuzberg), Amberg (Mariahilfberg) und anderen Orten lokale Zentren der Marienverehrung; von ihnen wurde der Zustrom nach Neukirchen zu einem Teil abgefangen.

Der aus vielen Quellen erschließbare Höhepunkt der Neukirchner Wallfahrt im späten 17. Jahrhundert läßt sich auch aus der Streuung der Gemeinschaftswallfahrten in dieser Zeit ablesen (Karte 3). Aus Entfernungen von über 70 Kilometer ziehen regelmäßig in jedem Jahr Prozessionen nach Neukirchen; der ganze Raum zwischen Roding - Deggendorf - Bergreichenstein - Pilsen und Mies erscheint als eine geschlossene Sakrallandschaft. Der freie Bereich zwischen Regen, Bergreichenstein und Klattau erklärt sich aus der relativ geringen Bevölkerungsdichte in diesem Teil des Böhmer- und Bayerischen Waldes; das Fehlen geschlossener Wallfahrten in dem Dreieck Straubing - Deggendorf - Viechtach dürfte zurückzuführen sein auf die Anziehungskraft von St. Engelmar und vor allem von Bogenberg.

Das Gebiet, aus dem Einzelwallfahrer nach Neukirchen zogen (Karte 8), ist erheblich größer als das der Gemeinschaftswallfahrten. Sieht man von den Schwerpunkten in den Städten Nabburg, Regensburg, Straubing, Deggendorf und Vilshofen ab, so zeigt die Karte 8 ein deutliches Abklingen der Verehrung in nahezu konzentrischen Kreisen. Für den böhmischen Bereich gilt es allerdings zu bedenken, daß hier viele Orte nicht lokalisiert werden konnten (mundartliche Aussprache der Wallfahrer, Hörfehler und Unkenntnis der tschechischen Phonetik auf seiten der Aufzeichner) und daß oft die Herkunft der Wallfahrer nur mit „Böhmen" angegeben wurde (Tabelle zu Karte 8)[393]. Auch mochte der Prozentsatz der Leute, die in Neukirchen Hilfe fanden, sich aber nicht ins Mirakelbuch eintragen ließen, bei den Böhmen wegen der Sprachschwierigkeiten erheblich größer sein als bei den Deutschen.

Der äußerste Umfang, in dem die Kunde von der Gnadenstätte Neukirchen bekannt war, ist umschrieben mit den Städten: Würzburg - Ingolstadt - Schongau - Bad Reichenhall - Wien - Prag - Striegau (bei Breslau) - Berlin (Tabelle zu Karte 8: Rubrik ‚Außerhalb des Kartenausschnittes').

[393] Für die frdl. Mithilfe bei der Lokalisierung verstümmelter tschechischer Ortsnamen bin ich vor allem Dr. Georg Schroubek, München, zu Dank verpflichtet.

7. Auswertung der Mirakelbücher

Die Mirakelbücher in Neukirchen wurden nicht gleichmäßig geführt; während aus dem 17. Jahrhundert für jedes Jahr nur ein einziges oder wenige Beispiele festgehalten wurden, bringen die Bücher des 18. Jahrhunderts für einige Jahre mehr als hundert Einträge (so für das Jahr 1758 331 Mirakel); in der Zeit von 1748—1759 erfolgten 42 Prozent der Aufzeichnungen. Aus dem Schriftbild und der sprachlichen Formulierung kann man zwei Arten der Niederschrift erschließen.

Der größte Teil der Mirakelbücher ist in deutlicher, gleichmäßiger Schrift abgefaßt, die Schriftzüge bleiben über einen langen Zeitraum hinweg die gleichen, die Berichte sind meist ausführlich, sprachlich ansprechend und legen Wert auf einwandfreie theologische Formulierung. Offensichtlich handelt es sich hier um eine nachträgliche Auslese und Fassung einzelner Mirakel aus den ursprünglichen Notizen, die nun geschlossen in ein Buch eingetragen wurden. Hat man diesen „Sekundäreintrag" vergessen, so blieben zeitliche Lücken, auf die wir immer wieder stoßen.

Die Jahre mit sehr vielen Einträgen (1718, 1748—1759), 1761 und 1764) zeigen ein ganz anderes Gepräge: Sie sind durchschnittlich kürzer, einige Handschriften wechseln dauernd einander ab, die Sprache ist uneinheitlich, bestimmte Wendungen finden sich ausschließlich bei einzelnen Schreibern. Der stärkere Wechsel in der Färbung und Intensität der Tinte läßt darauf schließen, daß hier die einzelnen Mirakel meist getrennt niedergeschrieben wurden. Meiner Meinung nach handelt es sich dabei um Primäreinträge auf mündliche Angaben der Gläubigen hin; vorgenommen wurden sie — wie aus den Zeugenlisten hervorgeht —, von einem der Franziskanerpatres, die gerade erreichbar waren. Einige wenige Aufzeichnungen können unmittelbar aus der Hand von Wallfahrern stammen, wie schwerfällige Schrift und Sprache nahelegen. Abgesehen von diesen Ausnahmen sind die primären Mirakelberichte, die jenen überarbeiteten zugrundelagen, nicht erhalten.

Nimmt man an, daß die Anzahl der hypothetischen Primäreinträge in den genannten Jahren (1718, 1748—1759 usw.), die keineswegs in besonders große Blütezeiten der Wallfahrt fallen, den durchschnittlichen Meldungen von Gebetserhörungen entspricht, dann kommt man auf einen errechneten Durchschnitt von 60 Mirakeln pro Jahr; das ergäbe zwischen 1600 und 1800 insgesamt 12 000 Mirakel, was sich vergleichen läßt mit anderen bedeutenden bayerischen Gnadenstätten der Barockzeit, bei denen sich ein größerer Bestand von Mirakelbüchern erhalten hat[394].

Auf die unterschiedliche Art der Abfassung der Mirakelbücher ist es zurückzuführen, daß ins 17. Jahrhundert nur 20 % der Berichte fallen (261 gegenüber 979 aus dem 18. Jh.). Dieses ungleiche Verhältnis muß man berücksichtigen, wenn man Angaben aus den beiden Jahrhunderten vergleicht[395].

soziale Schichtung:

Die Neukirchner Wallfahrt hat in ihren weitesten Verzweigungen ausgestrahlt in den gesamten Raum des heutigen Bayern und in einen Teil des übrigen Mittel-

[394] K.-S. Kramer: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1951) 80—102. I. Gierl Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern (1960).

[395] s. Diagramme im Anhang.

europa. Diese Breitenstreuung ist auch kennzeichnend für die soziale Schichtung innerhalb der Wallfahrer.

Nur in einem Viertel aller Einträge (323 von 1240) geben die Mirakelberichte den Beruf der Votanten an, davon entfallen auf das 17. Jahrhundert 101 und auf das 18. Jahrhundert 222 Berufsangaben. Man muß also bedenken, daß die ungeklärt bleibenden drei Viertel u. U. das Bild erheblich ändern könnten. Weil besonders bei den Wallfahrern aus der unmittelbaren — bäuerlichen — Umgebung häufig die Berufsbezeichnung fehlt, dürfen wir annehmen, daß der Anteil des Bauernstandes größer war, als er auf dem Diagramm erscheint (Nr. 11). Dagegen wird man bei Adeligen nur selten den Vermerk „Freyfrau", „Burggraf", „Baron" oder „Kayserl. Rath" vergessen haben.

Trotz der Relativität der Angaben hat das Diagramm eine gewisse Aussagekraft: Neukirchen war — vielleicht von den ersten, nicht faßbaren Anfängen abgesehen — nie eine reine Bauernwallfahrt. Der Anteil des Adels ist recht bedeutsam; auf seine wichtige Rolle mußte bereits wiederholt bei der Darstellung der Geschichte des Gotteshauses und der Entwicklung der Wallfahrt hingewiesen werden. 67 % der in den Mirakelberichten verzeichneten Adeligen stammen aus Böhmen; unmittelbar nach der Klostergründung der Franziskaner 1657 scheint Neukirchen für den böhmischen Adel ein verkleinertes Abbild dessen geworden zu sein, was Altötting für den bayerischen bedeutet: Die böhmischen Adeligen brachten wertvolle Geschenke und Votivgaben und ließen sich z. T. in der Krypta der Klosterkirche beisetzen.

Auch die Städte und Märkte beteiligten sich während der Barockzeit namhaft an der Wallfahrt nach Neukirchen, wie aus dem hohen Anteil bürgerlicher und gelehrter Berufe hervorgeht. Bei 17,4 % der Votanten wird neben dem Beruf noch erwähnt, daß es sich um „Bürger" handelte. Für die Soldaten bot sich die Neukirchner Madonna als Schutzpatronin an auf Grund des Legendengeschehens: Durch einen Säbelhieb war die Statue verletzt worden, und so trug man im Felde gern Neukirchner „Häubchen", eingenäht ins Gewand oder in die Kopfbedeckung, als Schutz gegen Stich-, Hieb- und Schußverletzung (M 1741, M 1748).

Unter den Handwerkern überwiegen die Berufe mit hohem Berufsrisiko: Müller (Unfälle am Mühlrad, Sturz der Kinder in den Mühlbach, zu schweres Heben), Schreiner (offene Füße), Schmiede (Erblindung durch Eisensplitter), Metzger (Verletzungen durch das Schlachtvieh, Verbrühungen), Maurer und Zimmerleute (Stürze vom Gerüst); Schneider und Schuster klagen vor allem über Armschmerzen, Gliedersucht und Erblindung. Auf die besonderen, vorindustriellen Verhältnisse im Bayerischen Wald weisen die Berufe der Weber und Leineweber, wie auch die Glasmacher, der Glasmaler von Neukirchen (M 1758) und die Waldsassener Bilderkramerin (M 1732) (Tabelle zu Diagramm 11).

Bei den selbständigen Berufen finden sich vor allem Gastwirte und Leute, die mit Waren und Tieren handelten. Erwähnenswert sind die beiden Holz- und Salz-Zillenwässerer aus Straubing.

Vom 17. zum 18. Jahrhundert ist eine leichte Verschiebung der ständischen Struktur festzustellen: Während die Beteiligung des Adels nachläßt, wächst der Prozentsatz des Bauernstandes und der Handwerkerschaft. Dies ist vermutlich eine Folge der Aufklärung. Entscheidend umgestaltet wird durch diesen Wandel die Neukirchner Wallfahrt jedoch nicht.

Insgesamt bleibt bei der Durchsicht der Mirakelbücher der Eindruck einer sehr starken Durchdringung ständischer und beruflicher Schichten unter den Wall-

fahrern Neukirchens. Dies scheint mir ein besonderes Kennzeichen für den überlokalen Charakter der Gnadenstätte zu sein. Keineswegs darf das Phänomen des Wallfahrens in der Barockzeit beschränkt gesehen werden auf den Bauernstand und die sogenannten niederen Volksschichten. Als Ausdruck der allgemeinen Frömmigkeit gehört es zu den selbstverständlichen Äußerungen des religiösen Lebens in katholischen Gebieten, ohne Unterschied der intellektuellen Bildung (bis zur Aufklärung) und der Zugehörigkeit zu einem Stand. Diese Gemeinschaftsbindung findet ihren Ausdruck in den Mirakelbüchern, in denen etwa der Bericht von der Gesundung des Barons von Beckenzell eingerahmt wird von dem einer Dienstmagd und eines Sattlermeisters (M 1677).

Das Zahlenverhältnis zwischen männlichen und weiblichen Wallfahrern ist nach Auskunft der Mirakelberichte etwa ausgeglichen; von den 1240 Berichten geben 1081 das Geschlecht der Gläubigen an: 583 Berichten von Männern stehen 498 von Frauen gegenüber. Damit überwiegt das männliche Geschlecht (54 %). Die an den heutigen Verhältnissen gewonnene Vorstellung, die Männer seien religiös inaktiver als die Frauen, vor allem bei Umgängen und Prozessionen, bestätigt sich für die Barockzeit also nicht.

Anliegen:

Die Ursachen der Verlöbnisse, die einer Wallfahrt zugrundelagen, werden in den Mirakelberichten fast nie vergessen (17. Jh.: 253 von 261 / 18. Jh.: 864 von 979). Bei den einzelnen Gruppen von Anliegen[396] ergeben sich vom 17. zum 18. Jahrhundert zwar leichte Verschiebungen (Diagramm Nr. 12); so nehmen Leibschäden, Erkrankungen der Haut, der Körperteile über dem Gürtel und der Sinnesorgane, sowie die Unfälle leicht zu — auch wenn man das Umrechnungsverhältnis von 2 : 7 berücksichtigt —, doch hat sich der Charakter der Gnadenstätte von den Anliegen her nicht entscheidend gewandelt, ein Grund mehr, diesen Zeitraum als eine Einheit zu fassen.

Auffallend selten erscheinen Verlöbnisse wegen Erkrankungen und Verletzungen des Viehs in den Mirakelbüchern. Auch dies spricht dafür, daß dem Bauernstand keine überragende Rolle unter den Neukirchner Wallfahrern zukam; zum andern mochte durch den Kult der Eisen- und Wachstiere, die zu den Wallfahrtszeiten und an den Festtagen an die Gläubigen ausgeliehen wurden, relativ selten das Bedürfnis nach einem besonderen Verlöbnis in diesen Anliegen entstehen.

Die beherrschende Stellung nehmen bei den Anliegen neben den Unfällen die Erkrankungen der Glieder, der Sinnesorgane und der Körperteile über dem Gürtel ein. Die Häufigkeit von rheumatischen Krankheiten, wie Schwellungen, Verkrümmungen und Schmerzen an den Gelenken und Gliedmaßen, dürfte auf das rauhe Klima des Bayerischen Waldes zurückzuführen sein. Auch mochten Menschen mit diesen Krankheiten und solche, die das Augenlicht verloren hatten oder dessen Verlust befürchteten 122 Fälle !) oder an Hals-, Kopf- und Brustschmerzen litten, besonders gerne nach Neukirchen wallfahrten, weil hier gleich zwei wundertätige Quellen zur Heilung vorhanden waren. Übten doch gerade Quellheiligtümer eine Anziehungskraft auf jene Erkrankungen aus[397].

[396] Bei der Einteilung der Krankheiten und der Methode der folgenden Auswertung der Mirakelbücher bin ich weitgehend gefolgt K.-S. Kramer: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath. — In: Bayer. Jahrbuch für Volkskunde (1951) 80—102.

[397] R. Kriss: Gnadenstätten I—III (1953—1956).

Eine verhältnismäßig kleine Gruppe erscheint mir besonders bezeichnend für Neukirchen. Es sind die Fälle, in denen die Gläubigen erlöst werden von Anfechtungen des bösen Geistes, Selbstmordgedanken, der Angst vor der Beichte, unheimlichen übernatürlichen Erscheinungen oder einem gottlosen Leben. Die Zuständigkeit der Neukirchner Madonna in diesen Anliegen rührt natürlich her von der Entstehungslegende, die den frevelnden Hussiten zu Reue und Bekehrung finden läßt. Auch bei den häufig auftretenden Verletzungen und Schmerzen des Hauptes mochte der Gedanke an die Kopfverletzung der Statue mitwirken.

Insgesamt ist eine enge Spezialisierung der Anliegen in Neukirchen nicht erfolgt. Wie es dem Charakter einer Gnadenstätte Mariens zu entsprechen scheint, wandte man sich hierher in *allen* menschlichen Nöten[398]. Für die etwas stärkere Konzentration bestimmter Anliegen (gottloses Leben, Hauptschmerzen, Schuß- und Stichverletzungen) scheinen die Geschichte des Gnadenbildes und die besondere Art des Kultes (Heilquellen, Häubchen) den Anstoß gegeben zu haben.

Votivgaben:

Bei der Behandlung der Votivgaben ist es unmöglich, sich auf die Auskünfte der Mirakelbücher zu beschränken, es würde nur ein sehr unvollkommenes Bild entstehen, darum bin ich bereits auf dieses Thema eingegangen. Wenn ich es hier noch einmal tue, dann unter einem neuen Aspekt, nämlich dem der Wandlung vom 17. zum 18. Jahrhundert. Bei der Auswertung des Diagramms Nr. 13 muß man wieder bedenken, daß dreimal so viele Mirakel im 18. Jahrhundert aufgezeichnet wurden.

Deutlich zeichnet sich ein Schwund von geformtem und ungeformtem Wachs und von Kerzen als Votivgaben im 18. Jahrhundert ab. Noch klarer ist die absteigende Entwicklung bei Silbervotiven und Textilien, dagegen nimmt das Geldopfer erheblich zu. Die fortschreitende Abwendung von der Naturalwirtschaft spricht sich in diesen Verhältnissen ebenso aus wie die Bedeutung des von der Wallfahrtskirche betriebenen Handels mit Wachsvotiven, die man für wenig Geld ausleihen konnte, so daß es mehr und mehr abkam, sich mit eigenen Wachsopfern zu verloben.

Im großen Ausmaß wird es im 18. Jahrhundert üblich, die Verlobungen einer Wallfahrt zu kombinieren mit besonderen Gebeten und Andachten und mit der Bestellung von heiligen Messen. Dies gilt vor allem für die Gläubigen aus der näheren Umgebung Neukirchens; sie gehen auch immer mehr dazu über, die Kirchfahrt zu wiederholen (Spalte 8 von Diagramm Nr. 13). Der Samstag als Marientag wurde bevorzugt für die Verrichtung von Kirchfahrten und Andachtsübungen (Tabelle zu Diagramm Nr. 13).

Das Bemühen, die Wallfahrt zu erschweren, das im 18. Jahrhundert immer deutlicher heraustritt[399], weist auf ein Element des Phänomens ‚Wallfahrt' hin, das m. E. zunehmend dessen religiösen Gehalt bestimmt; es ist der Wunsch, durch die Beschwernisse des Wallfahrtsweges, die damit verbundenen Andachtsübungen und Ausgaben für Messen und Votivgaben, Opfer zu bringen und Buße zu tun. Kann man sich auf diese Weise auch nicht die Hilfe des Himmels verdienen, so unterstreicht man doch seine Stellung als Flehender und die Intensität des Bittens.

[398] I. Gierl: Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern (1960).

[399] Das läßt sich auch für Grafrath verfolgen; s. K.-S. Kramer: Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1951) 80—102.

Natürlich rückt damit der Schwerpunkt des Wallfahrens allmählich weg von dem Aufenthalt im Umkreis des Gnadenortes; das Zurücklegen des Weges und die Verrichtung der Andacht, bzw. das Opfern einer dinglichen Gabe erscheinen als der wesentliche Gehalt. Wie ich glaube, wird diese Entwicklung im 18. Jahrhundert bereits greifbar und bestimmt das Wallfahrtsleben der Gegenwart entscheidend (s. Kap. VI).

Formen der Wallfahrt:

In den meisten Fällen wird eine verlobte Wallfahrt zu Fuß zurückgelegt. Weil es aber während der Barockzeit vor allem auf die Anwesenheit am Gnadenort ankam, konnte zum Zurücklegen des Weges auch Pferd oder Wagen benutzt werden, wie es von wallfahrenden Adeligen und Händlern wiederholt berichtet wird. Auch Blinde scheinen sich gerne auf dem Pferd nach Neukirchen geführt lassen zu haben wie „Maister Pangraz Cammerdorffer, gewester Burger und Pader zu Camb" (1599)[400], Wolfgang Molterer aus Rötz (1624) und Jacob Khaulick aus Rosed bei Schüttenhofen[401]. Hilfesuchende krumme und lahme Menschen waren auf einen Transport mit dem Wagen oder Karren angewiesen:

(1748) Wolfgang Paumann von Egglsperg hatte ein Söhnlein, gegen 8 oder 9 Jahr alt, welches an seinen Glidern völlig contract ware, also zwar, daß dieses Söhnlein 5 ganzer Jar keinen Schritt gehen oder stehen kunte. Die Eltern verlobten solches Künd nacher Neukürchen zum H. Blut auf einen Karn oder Wagen zu führen; als demnach solches den 26. May 1748 geschehen und das Künd auf dem Karn bis auf den Berg, alwo sie die Gnadenkirche gesehen, geführt, machten die Eltern dem Künd ein Vertrauen zu haben, sie selbsten betteten zu Ehren dieser Gnadenmutter; unter diesem Gebett aber sagte das Söhnlein, die Eltern sollte es von dem Karn hinablassen, dan es vermeinte, ganz gesundt zu seyn; auf welches dann die Eltern dem Künd von dem Karn herabgeholfen, solches aber frisch und gesundt an allen Glidern in die Gnaden Kirchen zu Fuß gegangen, ihre Danckhsagung abgelegt, auch nichts mehr von dieser Krankheit verspüret und also frisch und gesundt nacher Haus gangen. Testes: R. P. Guardianus Ubertinus et fr. Cyrus.

[Auf die nämliche Weise wurde 1656 ein kranker Mann aus Budichitz und 1663 eine gliedersüchtige Fleischhackerin aus Mosbach nach Neukirchen gebracht[402]*.]*

Wie groß das gläubige Vertrauen auf Heilung in Neukirchen war, zeigen manche Kranke, die trotz stärkster Schmerzen zu dem weit entfernten Gnadenort aufbrachen:

Georg Mendt von Neres [= Nereth] im Landt zu Franckhen, Khützinger Landtgerichts, der ist am gantzen Leib, Hendt und Füesen gross verschwollen gewest, welcher zur erholung seines gesundts gehen Nierenberg khommen, aldorten er von dissen new ersprungenen Brunnen sagen hören, demnach hat er sich sein Hail zue versuechen auff den Weeg gemacht, ain Tag etwa ein halbe Meil mit Schmertzen, woll weniger oder mehr geraist, biss er zue dem heilligen Blueth nachero Newkhürchen unnd zum brunnen khommen ... Als er 3 Wochen das

[400] StA Obb, GR, F 513, Nr. 66 b: Mirakelattest.
[401] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).
[402] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 180 und 355.

Wasser getrunckhen und gewaschen, ist ihme die Geschwulst gantz vergangen. 1611[403].

Gebet, Wallfahrt und andere Formen des religiösen Lebens sind in der katholischen Kirche nicht ausschließlich beschränkt in ihrer Wirkung auf die betreffende Person, die sie aktiv gestaltet; vielmehr kann die Fülle der erlangten göttlichen Gnaden fürbittweis auch anderen Gliedern der leidenden und streitenden Kirche zugeleitet werden. Das gesamte corpus Christi mysticum bildet eine Einheit, deren Teile in dauernder geistiger Wechselwirkung stehen. Diese Grundauffassung liegt nicht nur der gesamten Heiligenverehrung, und damit auch einem erheblichen Teil des Wallfahrtswesens, zugrunde, sondern macht es auch verständlich, daß in der katholischen Volksfrömmigkeit das Anflehen Gottes für andere eine so große Rolle spielt.

Bei der Verlöbnissen in den Neukirchner Mirakelbüchern fällt die große Zahl der Wallfahrt für Freunde und Verwandte auf (Diagramm Nr. 14). Am zahlreichsten sind natürlich die Verlöbnisse für Personen innerhalb der Familie; meist veranlassen Erkrankungen, Verletzungen und Entwicklungsstörungen der Kinder die Eltern oder einen Elternteil zur Wallfahrt. Männer verloben sich öfter wegen ihrer Frauen nach Neukirchen als umgekehrt, was auf die stärkere Krankheitsanfälligkeit der Frauen und besonders auf die Gefährlichkeit des Gebärens zurückzuführen ist. Insgesamt überwiegt auch hier das männliche Element.

Die zur Gemeinschaft der Gläubigen zählenden Menschen erflehen sich gegenseitig die göttliche Hilfe; so wird 1605 eine Frau aus Ruhmannsfelden „in grossen geferlichen Kindtspanden" von den „umbstehenden Weibern mit einem Altartuech zum H. Blueth bey Neukhürchen" versprochen[404]. 1758 wird ebenfalls eine „in äusseristen Geburthsnöthen ligente Frau" von der Hebamme verlobt (M 1758). Der Freiherr von Kolobrath verlobt seinen Diener, der an der Ungarischen Krankheit litt[405], und Wolfgang Multerer aus Warzenried seinen Hütbuben, der von einem Pferd geschlagen wurde.

(M 1798) Mathias Mayr, Maurer von Tumeldorf hat durch einen unglicklichen Fall eines Zimmerbalken den rechten Fuß verlohren und ist ihm abgeschlagen worden, als sich aber Michael Wagenmayr, Krammer zu Tumeldorf zu der göttlichen Mutter mit einer Tafel und Opfer in Stock verlobet, so ist er wider vollkommen hergestellt worden und hat an seiner Kur fast keinen Schmerzen verspürt.

Doch auch die Kranken selber konnten andere stellvertretend um einen Gang zur Gnadenkirche und um Gebet bitten:

[1787 wurde eine alte Frau in Eschlkam von einem] kleinen Schlägl auf einmahl so getroffen, daß sie die Sprach gänzlich verlohren. Sie gab einer anderen Persohn per signa zu verstehen, daß sie nach Neukirchen gehen und zu Ehren Mariae eine H. Mess lesen lassen solle, gab ihr zugleich das Mess-Stipendiar mit. Die Persohn that so, wohnte der H. Mess bey und ging wieder nach Haus. Als sie in das Zimmer der mit dem Schlag berührten eintrat, wurde sie von derselben begrüßt. (M 1787).

(M 1793) Eine gewisse Persohn von hier gerieht durch einen gählingen

[403] OAR I. 740/3 g 1: M. Huetter: Ursprung deß Wunderbrunnens bey H. Bluet zu Newkhürchen (1611).

[404] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Mirakula (1611).

[405] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

Schrecken in eine gefährliche Krankheit, daß sie mit allen Heiligen schon versehen worden; sie fasset festes Vertrauen zur hiesigen Mutter Gottes, schicket eine junge Weibspersohn in die Kirchen, so lange eiffrig zu betten, bis ihr die Gnaden Mutter verspreche, daß die Frau widerum werde gesund werden. Nach langem Gebett geht das Mägdelein nacher Haus und saget zu der Frauen ganz freudig: Frau, die Mutter Gottes hat mir gesagt, daß ihr bald werdet widerum gesundt werden, — so auch erfolgt ist.

Im letzten Fall ist besonders bemerkenswert, daß das stellvertretende Gebet von einem jungen Mädchen ausgeführt wurde; der Glaube an besondere magische Kräfte unschuldiger Kinder kann hier mitgewirkt haben[406].

1686 hatte die Gräfin Maria Katharina von Götz auf der Haid, die sah, wie ihr Enkel vom Pferd stürzte und mitgeschleift wurde, diesen nach Neukirchen verlobt, verrichtete die Wallfahrt aber nicht selber, sondern schickte eine „Cammer-Magdt" mit einer Votivtafel und einer zehnpfündigen Kerze (M 1686).

Wallfahrt hat in der Barockzeit einen festen Platz in der Volksfrömmigkeit, darum konnten immer wieder aus der Gemeinschaft, in die der einzelne einbezogen war, Anstöße zu Verlöbnissen und zu einem Gang an einen Gnadenort erfolgen.

[Wolf Pächler aus Hinterbuchberg stürzte 1611 beim Zimmerheben vom Gerüst und glaubte, an den Verletzungen sterben zu müssen:] So hab ihm Wolf Adam, auch alda zu Puechberg, sein Vetter, freuntlich gerathen, er solle sich bey dem neuersprungenen Brunnen waschen, darvon vil Leüth gesundt werden, villeicht mecht ihm solliche Gnad auch widerfahren[407].

[Der schwerkranke Thomas Daigler aus Regen hat sich 1677] auß anmahnung und antrieb anderer gottseeliger Christgläubigen alhero nach Neukhirchen zu der wunderthättigen Bildnuß Mariae mit einer Wallfahrt verlobet und versprochen. (M 1677).

[Auch Wolfgang Aschenbrenner von Sonnenbühl unternahm eine Wallfahrt 1725] auf anrathen ainiger guten Leuthen. (M 1725).

Auch geschlossene Siedlungsgemeinschaften konnten sich in einem einmaligen Akt des Dankens oder Bittens an die Neukirchner Madonna wenden, wie 1610 die Stadt Vilshofen, als im Ort ein gefährliches Feuer ausbrach (Votivbild in der Kirche). Unbekannt ist der Grund für das eigenartige Verlöbnis des Neukirchen benachbarten Dorfes Kolmstein:

(GN 1692) Die sambentliche Dorfsgemain zum Kholbmstain hat auf drey Jahr als von heur bis 1694, zwölf Tagwerckh Wiesmath per 30 fl gestüfft, warvon sie jerlich 10 fl bezalln.

Der Markt Neukirchen suchte ebenfalls bei seiner Madonna Hilfe:

Den 26. Januarii ist alhier ein geferliche Feuers Brunst entstanden, daß aber selbe sogleich wieder gestillet, hat der ganze Marckht ihrer hiesigen Gnaden Mutter darum gedanckhet und auch ein solemnes Hochambt halten lassen. (M 1758).

Es gibt keine feste Regel dafür, wie viele Menschen sich gewöhnlich zu einer Wallfahrt zusammenschlossen; von der Einzelperson reicht der Spannungsbogen bis zur Stadt oder einer großen Pfarrei. Freundschaften, Nachbarschaften und Hausgemeinschaften konnten sich zu einer gemeinsamen Kirchfahrt zusammen-

[406] R. Kriss: Gnadenstätten III (1956) 240 ff.

[407] OAR I. 740/3 g 1: M. Huetter: Ursprung deß Wunderbrunnens bey H. Bluet zu Newkhürchen (1611).

finden. Auf Krücken unternimmt der fußlahme Peter Designer aus Hostau 1630 „mit seinem gantzen Hausgesind ein andächtige Wallfahrt“ [408]. „Die Hochwolgeborene Fraw Benigna Lokhowitz“ hat sich 1610 mit ihrem adeligen Gefolge auf den Weg nach Neukirchen gemacht und wertvollste Geschenke für eine glückliche Heilung am Gnadenort niedergelegt [409].

Wie wir uns eine adelige Wallfahrt vorzustellen haben, beschreibt Fortunat Hueber aus einem besonderen Anlaß [410]:

Die Hochwol Edlgeborne Fraw von Kollowrath ... [die jährlich eine Wallfahrt nach Neukirchen, und zwar] zur schönsten Auferbäwlichkeit und möglicher Nachfolgung viler Hochadelichen Frawenzimmer gemainniglich mit entblössten Füssen verrichtet hat ... ware einsmals von Gesellschafft viler frommen Gespilen nach Newkirchen beglaittet: auff der Raiß haben sie underschidliche Geistliche Übungen gebraucht, unnd die Weegs-Beschwernuß mit gottseeligen Gesprächen von unser lieben Frawen umb etwas abgekürtzet oder gemildert: sie redeten miteinander von dem unausgeleschten Wunderzeichen deß heiligen Bluts, daß selbiges sovil Jahr noch in der Wunden frisch erscheine unnd an dem Angesicht herumb sey angebachen, also daß alle Ansehende daran erschrocken: wolte aber auf dises Eine auß dem Frawenzimmer keinen Glauben halten, sonder es noch darzu für ein läere Einbildung vernichten; [tatsächlich kann diese die Blutzeichen erst nach einer reumütigen Beicht erkennen.]

Offensichtlich haben sie nicht selten auch Gruppen von Nachbarn zu einer gemeinsamen Wallfahrt zusammengeschlossen, denn in den Mirakelberichten finden sich wiederholt zum nämlichen Tag Einträge von Leuten aus dem gleichen Dorf, bzw. wird auf mitanwesende Nachbarn als Zeugen der ausgestandenen Krankheit oder Verletzung und der erfolgten Heilung verwiesen. Die Ortschaften, die ich dabei im Auge habe, unternahmen in der betreffenden Zeit *keine* geschlossene jährliche Wallfahrt nach Neukirchen und hätten sich nur ziemlich weit entfernten Orten anschließen können: Vilshofen 1606, Pfölling 1607, St. Englmar 1607, Nagelbach bei Rinchnach 1607, Au bei Hundersdorf 1609, Arrach 1611, Prag 1714, Rieserberg bei Passu 1715, Nabburg 1718, Trausnitz 1719 u. a. Aus diesen Nachbarschaftswallfahrten und vielleicht auch aus den adeligen Gesindewallfahrten konnte m. E. leicht die Tradition von Ortswallfahrten erwachsen; so finden sich etwa Rinchnach und Vilshofen einige Jahrzehnte nach den oben angegebenen Daten unter den Ortschaften, die jährlich in einer Gemeinschaftswallfahrt nach Neukirchen zogen (Karte Nr. 3).

Krankheit und Heilbrauch:

Die Neukirchner Mirakelberichte leisten nicht nur einen Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit in der Neuzeit, sondern auch zur Geschichte der menschlichen Not und der — meist versagenden — ärztlichen Kunst. In vielen Berichten wird erwähnt, daß die Anwendung von Hausmitteln, die Bemühungen der Bader, Feldscherer und Landchirurgen vergeblich waren; immer wieder mußten sich die Kranken vergegenwärtigen, daß sie „für incurabel von denen medicis gehalten worden“ (M 1738). Konnte doch in vielen Fällen nicht einmal eine richtige Diagnose gestellt werden, wie sich aus den zahlreichen unpräzisen Krankheitsbezeichnungen ablesen läßt (Tabelle zu Diagramm Nr. 12).

[408] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 186.
[409] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).
[410] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 199 f.

(M 1718) . . . er pflegte underschidlicher Medicorum rath und gebrauchet vill vorgeschribner mitl, welche in schon in die 60 fl gekostet haben, aber alles umbsonst . . .

(M 1728) Nach angewandten unterschidlichen natyrlichen Mittlen wollte gar nichts mehr helffen, sondern mein zustandt von allen als unheilbar gehalten . . .

(M 1732) . . . hat sich auch viller räth und Mittel gebraucht, doch alles vergebens . . .

(M 1758) . . . in welcher Krankheit weder Medicin noch ander hausmitl helffen wollten . . .

Andererseits gab es viele Menschen, die sich die Konsultation eines Arztes nicht leisten konnten. In diesen Fällen kommt der Wallfahrt so etwas wie eine soziale Funktion zu:

Die Mutter köndte ihm auß Armut keine Artzneymittl vortrachten, dahero sie ihn elendig hat müssen in disem verderblichen Stand lassen da ligen[411].

(M 1719) . . . seitmahlen aber ersagte Margareth als ein arme Tröpfin keine arzney zu bezahlen vermöget . . .

Vielfach waren die Kranken, ganz gleich, ob sie Arznei verwandten oder nicht, wehrlos ihren Gebrechen ausgeliefert; manche drohten an dem Übermaß von Schmerzen „von sinnen zu kommen" (M 1740). Als Beispiel für viele diene folgender Bericht:

(M 1739) Endts Underschriebener thuet betheuren und mit seinem gewissen bedeuten: Nachdeme er im Jahr 1736 den 14. Aprill einen grossen schmerzen in seinem linckhen aug bekhommen, habe solcher wehrenter 5 wochen also hefftig zugenommen, das er ihme darvon abzuhelffen von dem Fenster in das Wasser hinab gesprungen wäre, wan er nit von den seinigen wäre erhalten worden. Das sehr schmerzliche zustandt zu helffen, seint grosse von denen Doctoribus und Barbieren vorgeschriebne wurz auch vill ander mittl angewandt worden, aber umsonsten, entlich gar um das Gesicht khommen, das er weder menschen, vill weniger sein schrift lesen könen . . .

Es ist nicht verwunderlich, daß in solchen verzweifelten Fällen zu Heilpraktiken gegriffen wurden, die der ärztlichen Kunst und der Billigung der Kirche zuwiderliefen; doch erfolgten hierüber vor den Aufzeichnern der Mirakel, den Franziskanerpatres, keine detaillierten Angaben. Manche der schlichtweg als „Mittel" oder „Hausmittel" angegebenen Arzneien mögen durch geheimen Zauber zu ihrer Heilkraft gekommen sein. Deutlich läßt sich das ablesen an einem Mirakel von 1758:

Miller von Kleinaign ist an dem Fues sehr ibl und schadhaft verlezt worden, und aber der schaden und schmerzen noch gresser worden, daß er ainige unanstendige Mitl gebraucht, nimmt dann sein Vertrauen zu Maria nach Neukirchen und ist aller schmerzen vergangen. Fr. Jordanus Conc.

Es liegt in der Natur der Mirakelberichte, daß solche Hinweise auf unkirchliche Formen des Volksglaubens nur sehr selten greifbar werden; auch wird man in der Regel bei den Heilungsversuchen zunächst die natürlichen Mittel der Ärzte und die übernatürliche Hilfe des Himmels gesucht haben. Dabei sah man in der Barockzeit das göttliche Eingreifen oder das eines Heiligen nicht nur bei ausgesprochenen Wundern gegeben — im Sinne einer Aufhebung von Naturgesetzen —, sondern bei allen Arten von Gebetserhörungen; ja man war vereinzelt sogar

[411] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 397.

bereit, eine nur vorübergehende Heilung oder auch das Ausbleiben der Hilfe als übernatürliche Willensäußerung gläubig anzunehmen (M 1751)[412].

Den Beginn des übernatürlichen Eingreifens haben die Gläubigen offensichtlich bereits darin gesehen, daß ihnen in einer gefährlichen Situation der Gedanke an den Schutz der Gottesmutter und deren Abbildung in Neukirchen kam. Dies muß vor allem so gewesen sein bei den zahlreichen Verlöbnissen in Unfallsgefahr, in denen gar keine Zeit zu einem ausführlichen Versprechen, wie es die Mirakelberichte wiedergeben, blieb:

[So verlobte sich Andreas Mur aus Falbenau bei Taus nach Neukirchen, als er beim Dachdecken rückwärts vom Stadeldach stürzte.] (M 1718).

Catharina Stehrin von Rittsteig ist durch Unglick unter das Wasserradt kommen, doch gleich wieder heraus kommen, nachdem sie eine 3 tegige sambstegige Andacht Mariae zu Ehren zu verrichten versprochen. (M 1758).

(M 1758) Jacob Heizinger Gutschier von Stachesried, als er von Salzburg nacher Haus wolte fahren, ist unweith Alten Ötting unter die Pferd hinein gefallen und bailaiffig 20 Schritt weith geschlaiffet worden mit grester Lebensgefahr, in welcher er die Gnaden Mutter von Neukirchen angerueffen und seine Andacht zu verrichten verlobet, ist also, obschon die Gutschen über ihn aus gangen, und öffters die Pferd an ihn geschlagen, glicklich aus dieser grossen Gefahr erretet worden.

Natürlich hatten diese Personen keine Zeit zu einem genau festgelegten Verlöbnis. Der Gedanke an die Neukirchner Madonna galt bereits als Angebot der Hilfe und zugleich als Versprechen, das die entsprechenden Leistungen der Gläubigen — Wallfahrt, Gebet und Opfer — in den traditionell festliegenden Formen nach sich zog.

In vielen Fällen wird die eine Wallfahrt einleitende Initiative der übernatürlichen Welt, die in dem bloßen Gedanken an das Gnadenbild bestehen kann, noch deutlicher, nämlich dort, wo die Kranken durch eine Erscheinung der Neukirchner Madonna ausdrücklich zu Wallfahrt und Versprechen an diesen Ort gewiesen werden. Von den 31 derartigen Mirakeln gehören 20 dem 17. Jahrhundert an, was ein Zeichen der stärkeren Glaubensintensität dieses Jahrhunderts sein dürfte.

Die Erscheinungen erfolgten überwiegend während des Schlafens in der Nacht:

(M 1748) ... da erschien ihr sichtbahrlich die wunderthättige Mutter von Neukirchen mit ganz lieblichen Angesicht sye also anredent: Was betrübst dich so sehr? Gehe hin, beichte deine Sündten, da hast du einen Franciscaner /: den Sye ihr lebhafft vorgestelt :/ und sye getröst. Worauf sie wider verschwunden ...

[Einmal wird davon berichtet, daß die Madonna] in einem plaben rock erschinen [sei.][413]

Manchmal werden die Bedingungen, unter denen eine Heilung zu erlangen ist, gleich mitgenannt:

Wolff Krä von S. Engelmar ist in sechs wochen tödtlich krangkh gelegen, under dessen seye ihme die allerheiligiste Muetter Gottes erschinen, er soll sich mit ainer Mess und ainem Opffer, das er sich in Almosen erbitten soll, zum H. Bluet gehen Newkirchen walfahrten verloben, so werde es bösser mit ihme werden, das er gethon, darauff er frisch und gesundt worden, anzaigt den 25. May 1607[414].

[412] Hierzu ausführlich L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963).

[413] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

[414] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

Seltener kommt es vor, daß Kranken die Erscheinung der Neukirchner Madonna zuteil wird, obwohl sie den Gnadenort und seine Geschichte gar nicht kennen:

... hierauff seye sie in einen süssen Schlaff fallen, darinnen ihr fürkhommen, sie solte sich mit einer Walfahrt und gewissen Opffer gehen u. l. Fr. Hl. Blut verloben unnd versprechen, so werde es mit ihr besser werden. Nach dem Schlaff hebt sie an, jhren Haußwirth fragen, ob er nit wisse ein Orth zum h. Blut genandt, da sie sonsten niemahlen darvon gehört, dahin wolt sie ein Walfahrt anstellen und Opffer bringen[415] ...

(M 1725) ... u. l. Fr. zum heyl. Blueth in meinem quartier nächtlicher weil bey meinen S. V. fiessen erschinet /: von welcher ich doch niemahlen etwas geloset und gehöret hatte :/ gesaget, wann dein weib recht zu fuess nacher heyl. Blueth bey Neukürchen gehen würdt, du zu deiner gesundtheit gelangen würst ...

Neben diesen klaren Erscheinungen werden auch manche andere Traumbilder und -gesichte als übernatürliche Offenbarungen und Ermahnungen zu Wallfahrten nach Neukirchen gedeutet:

[So sah Joseph Gruber aus Böhmen sich im Schlaf entrückt nach Neukirchen an den Brunnen neben der Gnadenkirche und erlebte dort] eine Sonne glänzend ohne Wolcken aufgehen ... Entlich legte ich mir den Traum also auß, wie ein Egiptischer Joseph: jener Brunnen, was bedeutet er anders als eine große Gefahr, worin ich mich befinde; die aufgehende Sonne ohne Wolcken seye niemandt anders als Maria die Gandensonn ohne Mackel, welche mich aus dieser Gefahr erretten kann; ich machte sodan ein gelibt ... (M 1772).

[Der Schwertschleifer Christoph Ill aus Straubing verlobte sich nach Neukirchen, als ihm die Bilddarstellung der Neukirchner Madonna, die er von dem Guardian der Franziskaner in Neukirchen geschenkt bekommen hatte], in einem schönen und grossen glanz vorkhommen, der gleichen er Ill vorhero niemahlen gesehen. (M 1772).

[Der verwitweten Katharina Trebucki aus Royizan erschienen mehrere Monate hindurch] villmall auff dem Gewand von Leinwat sechs, zu weiln auch mehr rothe Creutz; [auch sie deutete das als eine Aufforderung zu einer Wallfahrt nach Neukirchen][416].

Traumweisungen sind im Wallfahrtsleben der Barockzeit keine Seltenheit; sie gehören wie Wunderheilungen, Gebetserhörungen und unbegreifliche Lebensäußerungen des Gnadenbildes zu dem übernatürlichen Geschehen an einem Gnadenort, ohne das sich eine Wallfahrt ebensowenig entwickelt hätte wie ohne die Glaubensbereitschaft des Volkes und seinen Willen zu einer eigenen tätigen Initiative. Diese beiden Elemente gehören zusammen: erwartete und erlebte Aktivität des Überirdischen und Aktivität des Menschen, der das Eingreifen des Jenseits herbeiführen möchte. Die wunderbare Erscheinung oder der Gedanke an ein Verlöbnis kennzeichnen den ersten Bereich: Gott oder die Heiligen bieten ihre Hilfe an. Der Mensch antwortet darauf durch verschiedene religiöse Handlungen; die Konsequenz des ganzen Geschehens ist die erfolgte Heilung oder gefundene Erhörung. Diese Abfolge von Akten kann man wiederholt feststellen. In den Bereich des menschlichen Tätigseins fällt zum größten Teil all das, was man in einem umfassenden Sinn als Heilbrauch bezeichnen kann.

[415] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640) für ao 1627.
[416] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 320.

Heilbrauchtum (besondere Formen):

Hier müßten noch einmal viele Seiten des Wallfahrtswesens berührt werden, auf die bereits in anderen Zusammenhängen eingegangen wurde: Verlobung einer Wallfahrt, Verrichtung von bestimmten Andachten und Gebeten, Votivbrauchtum und Quellkult. Doch ich will mich beschränken auf einige in Neukirchen besonders auffallende Formen.

Den Gedanken, die Beschwernisse des Wallfahrtsweges zu vergrößern und damit den Opfercharakter zu vertiefen, sehe ich wirksam in dem Verlöbnis der Barbara Hofftin, „knient vom Marckht Newkirchen zu dem H. Blut zu gehen“ [417].

Die Umkreisung des Gnadenbildes hat sich vom 17. bis ins späte 19. Jahrhundert gehalten. Diese urtümliche Form menschlicher Objektbeziehung [418] bestimmt viele Arten von Kult und Brauchtum:

Als er umb den Altar herumb gangen und die Hand mit dem Wasser gewaschen, sein jhm die Finger weich und gängig worden [419].

... hat sich verpflichtet ..., ein brennende Wachskertzen zuopfern und auff blossen Knyen umb den Fronaltar herumbzukriechen ... 1638 [420].

... rucket auff den Knyescheiben dreymal umb den Altar herumb .. 1656 [421].

... machte ein Gelibt ..., andächtig und ehrbar ohne Hindternuß anderer Menschen um den Gnaden Altar auf denen Knien herumzurutschen. (M 1766).

Manche Wallfahrer, vorzüglich die Baiern, schleppen sich ehrfurchtsvoll auf den Knien um die Hochaltäre herum, was sie ‚rutschen‘ nennen [422].

Die Bedeutung des Zahlenglaubens in der Volkskultur klingt hier ebenso an wie bei den besonderen Andachten und Gebeten, die zusätzlich zur Verrichtung einer Wallfahrt oft verlobt wurden (Tabelle zu Diagramm Nr. 13).

Großer Beliebtheit scheint sich in Neukirchen auch das von anderen Wallfahrtsorten bekannte Häubchenbrauchtum erfreut zu haben. Die Belege hierfür setzen ausnahmslos erst im 18. Jahrhundert ein; offenbar war die Wirksamkeit der Gnadenstätte noch so lebendig, daß sie sich einen neuen Heilbrauch aneignen konnte. Die Bezeichnung „Fraisenhaube“ [423] erscheint für diese Zeit nicht ganz gerechtfertigt, da nur in einem einzigen Fall gegen „Gfries ... ein sogenantes Neukirchner Heubel ist aufgesetzt worden“ (M 1758). Wiederholt lassen sich jedoch Soldaten dieses Häubchen in das Unterfutter ihrer Helme oder ihrer Uniformen einnähen und werden so von Schuß- und Hiebverletzungen bewahrt (M 1741, 1748, 1758). Grundsätzlich scheint der Anwendungsbereich umfassend gewesen zu sein; denn man konnte das Häubchen dem Kranken anrühren oder aufsetzen bei Kopfschmerzen (M 1758, 1774), Schlaganfall (M 1745), Geburtsschmerzen (M 1753) und Hautkrankheit (M 1753). Zwei Mirakel von 1753 seien wegen ihrer instruktiven Schilderung herausgegriffen:

Eine Frau zu Landshuet ware unglickseelig in der Geburth, also daß Muetter und Kindt in einer augenscheinlichen Lebensgefahr stundte, eine ihrer guetten

[417] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640) für ao 1615.

[418] E. F. Knuchel: Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch (1919). L. Kretzenbacher: Heimat im Volksbarock (1961). R. Kriss: Gnadenstätten III (1956).

[419] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640) für ao 1612.

[420] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 411.

[421] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 174.

[422] H. Randa: Denkwürdigkeiten aus dem westlichen Böhmerwald (1871) 86.

[423] L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963) 38.

Freundin besuechte sie, und solche Gefahr ersehent und erkenent, lauffte eilendts nach Haus, brachte mit sich ein an dem Gnadenbild angerirtes Heiblein, berührte die Kindtbetherin darmit und alsobald wendete sich das Kindt selbsten und wurde darmit ganz gesundt erfreuet.

Die tugendsame Elisabeth Riederin von München hatte ein gefährliches Apostem auf der Brust, welches ihr nit nur grosse Schmerzen verursachet, sondern auch die Sprach sambt dem Athem vast völlig beraubet. Die Leibarzten, nachdem sie die unterschidlichisten Mitl umbsonst angewendet, meinten dan schlislich, dass anderst nit könne geholfen werden, als wan der Schaden aufgeschnitten wurde. Weillen sie aber als ein geschämige Jungfrau solches nit zulassen wollte, hat sie auf Rathen ihres Beicht Vatters zu der wunderthätigen Gnaden Muetter in Neukirchen ihr Zuflucht genommen, mit einem Neukirchner Haiblein den Schaden berühret und ein H. Mess verlobet, auf welches sie mit aller Verwunderung die verlohrene Sprach sambt der völligen Gesundheit erlanget.

Auch die Abbildungen der Neukirchner Madonna auf Papier oder Pergament konnten zu Heilzwecken benutzt werden:

(M 1758) Maria Ursula Prey gebirtig zu Cam litte ville iahr grosse Kopfschmerzen, von der Zeit aber, da sie das Bildtnus hiesiger Gnaden Mutter bestendig bey sich tragt, hat sich der Schmerzen um ein mörckliches gemildert. Fr. Jordanus.

Ausschließlich für den Heilkult wurden kleine weiße Leinwandstreifen, die vorher an der Kopfwunde der Marienstatue angerührt worden waren, an die Wallfahrer verteilt. Heute erfolgt die Abgabe durch die Franziskaner; dies scheint auch in den vergangenen Jahrhunderten der Fall gewesen zu sein. Die Mirakelbücher nennen diese Leinwandstreifen, die ebenfalls erst im 18. Jahrhundert auftauchen, „Bündtlein", „Bindlein" und vor allem „Purificatoria". Der Gebrauch erfolgt durch Tragen am Leib, Berühren, Umbinden und Essen:

(M 1789) 15. Aug. 1789 war Herr Pfarrer und Dechant von Planiz aus Böhmen hier, seine jährliche Wallfahrt zu verrichten, er bezeugt sub fide sacerdotali, daß die Frau des Oberamtmanns seiner Herrschaft gefährlich krank darnieder lag, daß sie von den Ärzten schon völlig verlassen worden. Herr Dechant erweckte in ihr Vertrauen zur hiesigen Gnaden Mutter, schabte etwas von dem ihm verehrten Purificatorio herunter, so in ihrer Hauptwunden gelegen ware, gab ihr es im Wasser ein und folglich befand sich die Frau besser. Zur Danckhbarkeit erhaltener Gnaden brachte er auch ein Opfer hierher.

[Ähnlich verfuhren 1788 die Eltern bei einem fraiskranken Kind.] (M 1788).

Der Anwendungsbereich ist auch hier nicht eng begrenzt; es wird berichtet von Kopfschmerzen, Blindheit und allgemeinen Krankheiten. Die Geistlichen scheinen diese Art des Heilkultes besonders gefördert zu haben, wie auch aus dem folgenden Beispiel hervorgeht:

(M 1735) [Die blinde Katharina Schödl aus Rappendorf ließ sich nach Neukirchen führen und verspürte auf dem Weg eine allmähliche Besserung; nach erfolgter Beicht und Kommunion hat ihr Pater Hermenegildus] ein bindlein de thaumaturgo yber die augen gebunden und die Benediction ertheilet, [worauf sie völlig sehend wurde.]

Soweit ich sehe, wurde die Verwendung der Purificatoria von der Geistlichkeit des Wallfahrtsortes als für diese Gnadenstätte spezifischer Heilbrauch gefördert. Die Grundlage dazu bot die Legende. Sie führte zu dieser einmaligen Form des

Wallfahrtskultes. Eine ähnliche Entwicklung hat sich in Walldürn mit den Bluttüchlein herausgebildet[424].

Vereinzelt begegnen um die Mitte des 18. Jahrhunderts Fälle von Gaiophagie, die wir auch von anderen Wallfahrtsorten kennen[425].

(M 1752) Ursula Kappeisin von Seelingberg, Closter Rohrischer Pfarr, gibet gewissenhafft an, dass sie den 10. Monaths Tag July ao 1752, als selbe in Böhmen, umb Gläser abzuhollen gegangen, in der Früehe unterweegs von einem sehr schröcklichen Stechen und Grümmen angegriffen worden, dass sie sich vermeinte, sie müesse auf dem Weeg bleiben, nachdeme sie sich aber erinnert, dass sie ein Erde von der jüngst erfundenen Capellen allhiesiger Gnaden Mutter bey sich hatte, nahm sie mit Vertrauen nur eine Messer Spiz voll und bettete 2 Vatter Unser und 2 Ave Maria; alsogleich seint die Schmerzen vellig verschwunden; zur schuldigisten Danckbarkeit hab es obbesagte Kappeisin aufzeichnen lassen den 13. July 1752.

(M 1753) Johannes Six von Draxelried ware an Hendt und Füessen erkrummet, nachdem er aber ein Erden von hiesigen Ohrten brauchet, auch mit einer H. Mess versprochen, ist es in kurzer Zeit mit ihm besser worden, hat also seine Wallfahrt vollzohen und Gott und Mariae Danckh abgestattet. Ao 1753 den 19. July.

In welcher Form die Erde vom Gnadenort aufbewahrt, gehandelt und gebraucht wurde — ob etwa als Schabfiguren —, läßt sich nicht mehr nachweisen. Auch bleibt die Herkunft unsicher („jüngst erfundene Capelle"). Von einem Kapellenbau in dieser Zeit ist nichts bekannt, lediglich die Sakristei, in welcher auch der wunderbare Brunnen zu finden war, ist in jenen Jahren erweitert worden (GN 1752 ff.). In den folgenden Jahrzehnten verlieren sich die Spuren dieses Kultbrauches völlig.

Die feste Überzeugung der Gläubigen, an einem bestimmten Ort besonders leicht Erhörung der menschlichen Bitten zu erlangen, ist eine der Grundvoraussetzungen des Wallfahrtens. Mit dem Bitten allein ist es meist nicht getan; man unternimmt Handlungen, von denen man glaubt, daß sie zur Erlangung des Gewünschten förderlich sind. Findet man an einer Gnadenstätte keine Erhörung, so muß das nicht bedeuten, daß die himmlische Hilfe versagt bleibt. Die Zuflucht zu einem anderen Gnadenort, die Hinwendung zu einem anderen Heiligen kann vielleicht den Erfolg bringen.

Die Neukirchner Mirakelbücher enthalten eine Reihe solcher Konkurrenzwallfahrten; man suchte auf:

1617 *drei verschiedene Orte und Neukirchen,*
o. J. *drei verschiedene Orte und Neukirchen,*
1618 *St. Wolfgang, Altötting und Neukirchen,*
1628 *Sossau, Gotteszell und Neukirchen,*
o. J. *Altötting, Přibřam und Neukirchen,*
1660 *Kruxka, Cainski, Warth, Nepomuzki, 6 andere Gnadenorte und Neukirchen,*
1664 *Andechs, Benediktbeuern, Altötting, drei andere Wallfahrtsorte und Neukirchen,*

[424] W. Brückner: Die Verehrung des Hl. Blutes in Walldürn (1958).
[425] L. Kriss: Gnadenstätten III (1956). L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen (1963).

1676 Přibřam und Neukirchen,
1725 Mara Zell, Alt Boleslavia und Neukirchen,
1728 Klattau und Neukirchen,
1730 Dorfen, Eichstätt und Neukirchen,
1753 mehrere Gnadenstätten und Neukirchen,
1758 viele Wallfahrtsorte und Neukirchen.

Die Aufstellung zeigt, welche große Entfernungen von manchen Gläubigen wallfahrtend zurückgelegt wurden. Meist wird in den Berichten besonders hervorgehoben, daß die Wallfahrt zu den anderen Gnadenorten keine Hilfe brachte, sondern erst die nach Neukirchen, was dem Ruf dieser Gnadenstätte dienlich sein mußte. Přibřam und Altötting, mit denen sich Neukirchen an der Anzahl der Wallfahrer während der Barockzeit wohl messen konnte, erscheinen als einzige mehrmals.

Das Phänomen der Konkurrenzwallfahrten unterstreicht die einmalige Bedeutung, die dem Gnaden*ort* als einem der entscheidenden Faktoren des Wallfahrtswesens zwischen 1600 und 1800 beigemessen werden muß. An den einzelnen Stätten ist die himmlische Hilfe unterschiedlich leicht zu erlangen, abgestuft vielleicht auch jeweils nach der Art der Anliegen und der Person des angerufenen Heiligen.

Nur wer davon ausgeht, daß man überall den Schutz Gottes erflehen kann, wird eine Wallfahrt an einen entfernten Gnadenort ablehnen, wenn ein solcher in der unmittelbaren Umgebung vorhanden ist. Fortunat Hueber setzt sich mit dieser Ansicht auseinander; er tritt dafür ein, jeden dahin wallfahren zu lassen, wohin es ihn treibt, denn

es wird ja nit also seyn, daß Maria die wunderthätige auf dem H. Berg bey Przibram gegen jhr selbsten zu Newkirchen in Bayrn ein heimliche Eyfersucht trage[426].

Doch dürfen wir diese theologisch einwandfreie Auffassung Huebers nicht bei allen Gläubigen voraussetzen. Die auffallende Häufigkeit von Marienorten unter den in Konkurrenz zu Neukirchen aufgesuchten Gnadenstätten legt die Vermutung nahe, daß sich in der Vorstellung mancher Wallfahrer die Gestalt Mariens in mehrere Personen aufgelöst hatte, ohne daß sie sich das gedanklich klar gemacht hätten[427]. Allerdings berechtigt uns nichts, von diesen Einzelerscheinungen her die Struktur des Volksglaubens allgemein als polytheistisch und magisch zu deuten, die Heiligen- und Marienverehrung in unmittelbarem Zusammenhang mit vorchristlichen Kulten, vor allem solchen von Muttergottheiten zu sehen, wie es die ältere volkskundliche Forschung gerne tat[428].

Wallfahren und alle damit zusammenhängenden religiösen Akte sind Äußerungen des menschlichen Heilsverlangens. Meist geht es dabei um irdische An-

[426] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 87.

[427] Dazu eine Parallele aus der Gegenwart: Eine wallfahrende Hausfrau aus Neubäu, mit der ich im Sommer 1966 ein Gespräch am Gnadenort führte, erklärte, sie suche meist die ihrem Wohnort benachbarte Wallfahrtskirche „Heilbründl" bei Roding auf und fahre nur selten nach Altötting oder Neukirchen: „Denn ich denk mir immer, unsere Muttergottes auf dem Heilbründl könnte es mir verdenken [= übel nehmen], wenn ich immer nach Altötting fahre und nicht zu ihr komme."

[428] Frühe kritische Auseinandersetzung mit dieser Richtung durch G. Wunderle: Religionspsychologie und Volkskunde. — In: Jahrbuch für Volkskunde (1937) 139 ff.

liegen. Die wunderbare Wirkung ist nicht eine direkte, zwanghafte Folge der religiösen Handlung, sondern eine göttliche Gnade, erlangt auf die Fürbitte Mariens. Die geringe Abstraktionsfähigkeit und das Verlangen nach Vergegenständlichung wird viele Gläubige bestimmt haben, das wunderbare Geschehen nicht in diesem theologisch exakten Verständnis zu erleben, sondern es in versinnlichter Form dem direkten Eingreifen Mariens oder des Gnadenbildes zuzuschreiben.

Die Grenze zu dieser Art des religiösen Empfindens scheint mir vor allem in den Fällen fließend, wo die Hilfe auf das direkte, körperliche Eingreifen Mariens zurückgeführt wird; das zeigt sich an folgenden Beispielen:

[1655 stürzte Jacob Reckl, Schuhmachermeister aus Netrischütz in Böhmen in einen Fluß], wo er nit mehr wurde empor und ans Gestad geschwummen seyn, wann er nit wäre alsbald von der handlangenden Mutter Gottes von Neukirchen, wohin er sich verlobet hat, herausgezogen und auß der tödtlichen Tauff gehebt worden[429].

[Peter Finck aus Gäsdorf bei Kötzting stürzte beim Hopfenaufladen kopfüber vom Wagen;] in diesem fahl gedunckhte ihn, als sehe er lebhafft Mariam vom H. Blueth vor ihme stehen, so ihne auferhalten, das er die Hirnschalen nit völlig eingeschlagen. (M 1730).

Wiederholt wird von Heilungen während des Schlafes berichtet:

(M 1752) Thaddäus Hueber, Churftl. Saltz Zillnwässerer von Straubing hatte einen gross geschwolen Fues, dass er nit gehen kunte, verlobet sich aber hirhero zuwahlfahrten und es gedunckhte ihn, auf die Nacht in dem Schlaf erschiene ihm die hiesige Mutter Gottes, schneid ihm mit einem Messer den Fues und heille ihn; sobald er in der frueh munter worden, ware die Geschwulst vergangen und hat er widerumb gehen können als wie vorhero. Den 20. August Monaths ist er schon hir angelanget und hat seine Wahlfahrt zu Fues verricht[430].

Die bei der Heilung wirksam gedachte Muttergottes, vergegenwärtigt durch ihre Statue in Neukirchen, führt uns zur Untersuchung der Funktion dieses Gnadenbildes innerhalb des Wallfahrtslebens der Barockzeit.

8. Stellung des Gnadenbildes

Wenn am Beginn des Wallfahrtsgeschehens in Neukirchen während des 15. Jahrhunderts nicht das Gnadenbild, sondern der durch die Hostienweisung geheiligte Ort steht, so entspricht das der allgemeinen Ausformung der Volksfrömmigkeit in dieser Zeit. Erst durch die Zunahme der individualistischen Religiosität im Mittelalter und die Abkehr vom objektiv-sakralen, Christus-bezogenen Mittelpunkt des Kultes, kommt es zu einer außerordentlichen Verbreitung der Heiligenverehrung und der Durchsetzung des Bildkultes im Wallfahrtswesen[431]. Vom 16. Jahrhundert an rückt auch in Neukirchen das Marienbild immer mehr ins Zentrum der Verehrung und verdrängt den Hostienkult völlig.

[429] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 308 f.

[430] Besonders der letzte Fall läßt sich den von R. Kriss beigebrachten Mirakeln von Hohenwarth bei Wolnzach an die Seite stellen, wo der Heilige als Arzt auftritt; s. R. Kriss: Gnadenstätten I (1953) 130 ff.

[431] J. Staber: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bt Freising (1955); hier findet sich auch die wichtigste Literatur zu dieser Frage.

Das kommt auch optisch zum Ausdruck: Der Visitator von 1590 nennt zwar als ersten Altar noch den „in honorem Sanctissimae Trinitatis", doch dem die Kapelle Betretenden fällt nicht dieser sofort ins Auge, sondern

der ander, so mitten in der Capeln, in hon. B. Mariae Virg.; darinnen ist und wurde wol verwahrt das Maria Pildt, mit welchem vor 200 Jarn das Miraculum sich begeben, nämlich dass ein gottloser Beheim alda fürreisent darin gehauen und Blut herausgangen pp, wie man den Straich noch sihet[432].

Diese exponierte Stellung auf dem Hochaltar, der über dem Baumstock mit der Wunderhostie errichtet worden sein soll, behält das Gnadenbild über alle Um- und Ausbauten hinweg. Es ist kennzeichnend für die Vorliebe der Barockzeit, den sakralen Raum prunkvoll auszugestalten und den Anblick der Erscheinung des Überirdischen effektvoll hervorzuheben, daß den Gläubigen der Anblick des Gnadenbildes nicht während des ganzen Jahres gewährt wurde, sondern nur zu bestimmten Anlässen[433]:

Die gnadenreiche Bildtnus stehet mitten in dem Hoch-Altar erhöhet und wendet das Angesicht gegen der Pfarr. Sie ist gemeiniglich bedeckt mit der Tafel, auff welcher ein gemahltes Bild des Heiligen Bluts zu sehen ist.

Bis 1667[434] wurde bei den Gottesdiensten nur während der Wandlung die Marienstatue sichtbar gemacht. Als Höhepunkt der Messe mußte man also die Erscheinung des Gnadenbildes erleben; darum wird dieser „abusus" durch Bischof Guidobald von Thun „pro maiori et debito respectu eiusdem Sacratissimae Eucharistiae" abgestellt und befohlen, daß „hinfiro gleich zu Anfang eines jeden Heyl. Messopfers ermelte Tafl abgelassen und nach Vollendung desselben widerumb aufgezogen" wird[435]. So verfährt man künftig auch „wann ein Predig oder sonsten ein namhaffte Versammlung der andächtigen Verehrer der Mutter Gottes sich gegenwärtig findet"[436].

So oft die Vortafel wird hinweggeschoben, wird die Orgl mit völligen Windladen zu grösserer Herrlichkeit und Anmahnung geschlagen und auffgeblasen[437].

Die Zeremonie dieser Schaustellung wurde beibehalten bis 1717; in diesem Jahr ersetzte man die Tafel „auf gndgst beschechene Anschaffung hin" (GN 1717) durch ein Glas. Nun konnten die Gläubigen die Statue dauernd sehen. Vorher war dies bereits möglich gewesen von der Klosterkirche her, dort gab ein Glas den Blick auf den Rücken des Gnadenbildes frei[438].

An diesen besonderen Vorkehrungen zeigt sich, daß während der Barockzeit das Gnadenbild für die meisten Gläubigen mehr war als ein Andachtsbild, welches das Gemüt des Betrachters ergreifen und den dargestellten Heiligen vergegenwärtigen soll; in ihm wohnte oder an ihm erwies sich überirdische Kraft. Darum brachte fromme Gläubigkeit den Unterschied zu gewöhnlichen Bildern und Statuen deutlich zum Ausdruck: Das Gnadenbild wurde gekrönt mit zwei Kronen

[432] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 983.

[433] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 308 f.

[434] Beginn vermutlich 1611 mit dem Neubau der Kirche und des Hochaltares; im Visitationsprotokoll von 1590 findet sich noch kein Hinweis.

[435] KlA N, Chronik I (1668 ff.): Dekret des Bfs Guidobald, Regensburg, 9. 2. 1667 (Abschrift).

[436] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 308.

[437] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 309.

[438] KlA N, Chronik II (1717 ff.): Guardian Peter Sedlmair an die Regierung in Straubing, Neukirchen, 20. 7. 1721 (Abschrift).

aus purem Gold, besetzt mit vielen Edelsteinen und Perlen[439] und bekleidet mit kostbaren Gewändern. Mochte sich darin auch vor allem ein gewisses Schmuckbedürfnis äußern und die Zier der Statue stellvertretend auf die Ehrung Mariens abzielen, so scheint sich doch auch der Glaube an das geheimnisvolle Leben, das der Figur innewohnt, darin auszusprechen.

Wie die Neukirchner Madonna im Mittelpunkt der Verehrung des Volkes stand, wurde sie auch einbezogen in den kultischen Verlauf des Kirchenjahres. So wurde sie „in der heyl. Adventszeit gewönlichermassen mit ainem plauen Röckhl" bedeckt[440]. Das Inventar von 1766 führt an „Claidtungen vor U. L. Frauen auch Jesu Kündl Bildtnus" auf (GN 1766):

2 Röckl samt Mentlen und ander Zuegehör von gelben Adlas, durchgehent mit zahlreichen guetten Perlen besezt und garniert.

2 dergleichen gelbe von Taffet, samt Zuegehör, reich mit Silber- und rothen Oppern beschickt.

2 roth scharlachene mit Goldt gestickht, dan prait goldtnen Porten besezt.

2 deto von weissen Adlas zum Thaill Silber und goldt gestickht, dan durchgehent mit Goldtspizen eingefasst.

2 derley rosenfarbene mit Silber gestickht, dan durchgehents mit silbern Flüslen versehen, dermallen die Gnaden Bildtnus U. L. Frauen und Jesu Kündl anhabent.

2 rot sammete Heubl für U. L. Frauen Bildtnus mit Goldt Spizen, 1 deto für das Jesu Kündl.

Am Karfreitag vertauschte das Gnadenbild seine goldene Krone mit einem Dornenkranz:

(GN 1695) Umb ein neugemacht dörnen Cron vor Unser liebe Frauen am Carfreytag 10 kr.

In der Bekleidung des Gnadenbildes scheint sich die gleiche Neigung zum Hypertrophen durchgesetzt zu haben wie in der zeitgenössischen Tracht, denn man pflegte das Gnadenbild mit einer ganzen Reihe von Kleidern und Mänteln zu behängen. Darüber klagte bereits der Visitator von 1590, allerdings ohne direkt auf Neukirchen Bezug zu nehmen[441]:

Bey den Khelchen hab ich wunderselten purificatoria und manutergiae funden, brauchen gemainniglich das Khelchsackhlain darzue. Aber gar gemain und bräuchlich ist es aufm Landt, dass die Pildter auf den Altarn mit Schlaihern, peplis, Hembden, Indulsis und anderen Tuechern bedeckhet und bekhlaidet, also dass etwann ain Pildt 4. 5. 6. oder mehrer umb sich hat, darumben die Pildter inficiert und wurmbstichig werden. Diese hab ich herabgethan und darauß Khelchsäckhlain, purificatoria, manutergiae pp zu machen bevolchen.

Auch in Neukirchen hatte er den Tabernakel mit dem Gnadenbild „purgiert und die ybrige Schlair und anderes herausgethan, allain mit zweyen Schlairn,

[439] StA La, Rep. 47 b, F 982, Nr. 101: Inventar von 1703. Das Inventar von 1766 (GN 1766) führt insgesamt 10 „Cronen vor U. L. Frau mit Jesu Kündl" auf, die meisten von „Closster Frauen Arbeith". (GN 1761) „Widerumben hat man bey denen Frauen des würdtigen Clossters der Ursulinerinnen in Straubing 2 Cronen für das hiesige Marianische Gnaden Bildt, dan dem Jesu Kündl von fass arbeith anferttigen lassen, 15 fl."

[440] OAR I. 740/3 r: Schreiben des Pflegamts Neukirchen an die Regierung in Straubing, 19. 1. 1721.

[441] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 1044 (am Schluß der Aufzeichnungen.

darunder ainer gar köstlich und von guettem Goldt, welchen die Frau von Degenberg geben, bedöckhet" gelassen.

Wegen der Bekleidung des Gnadenbildes zu den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres und der Verfügungsgewalt über die Statue entspann sich gleich nach der Klostergründung ein heftiger Streit zwischen den Franziskanern und dem Pfarrer Adam Apelles, den der Klosterchronist deshalb als „lupus in ovina pelle" [442] bezeichnete. Erst 1721 gelang es dem Regensburger Bischof, die Auseinandersetzung beizulegen, nachdem Gutachten vom Pflegamt, dem Magistrat, dem früheren Mesner und alten Leuten eingeholt worden waren, indem er die Rechte streng paritätisch aufteilte [443].

Unter anderem war es bei diesem Streit darum gegangen, wer das Recht haben sollte, mit dem Gnadenbild den Segen zu erteilen. Das geschah als eine besondere Zeremonie an den großen Wallfahrtstagen und zur Auszeichnung der Kreuzgänge [444] von Klattau, Deggendorf und Vilshofen. Magdalena Scheyr von Runding, die das Gehör verloren hatte, erlebte an Exaudi 1741 die Segenserteilung mit:

(M 1741) Da geschache dann, das, als man wie gewöhnlich an diesem Tag nach vollendtem Gottesdienst mit der wunderthättigen Gnaden Bildnus denen häuffig anwesenden Wahlfahrteren den h. Segen gegeben, so gedunckhte sie, als gescheche negst ihren ohren ein Pistollschus, worauff ihr an der Stehll das gehörr widerumben khommen und desselben forth und forth ungehinderet geniesset.

Viele Wallfahrter dachten sich die in Neukirchen wirkende Heilkraft unmittelbar vom Gnadenbild ausgehend, darum wollten sie der Statue ansichtig werden und sie mit den Händen berühren. Wegen des schlechten Zustandes der Marienfigur mußte das Regensburger Ordinariat dagegen einschreiten [445]:

Von wenig Jahr her hat die Hochgeistliche Obrigkeit einen Verbotts Befelch ergehn lassen, daß ferners das heilige Bild niemand mehr solte erlaubt seyn, mit aygenen Handen auffzuheben oder umb den Altar herumb zutragen; wie dises in vorigen Zeiten fast jedermann gestattet ware; nach seiner Andacht darmit umbzugehen, zutragen, zukussen und zuberühren: dann weiln das hültzene Bild schon über dritthalbhundert Jahr alt, wurde es von solchen unnothwendigen Bewegungen nit zu einer besseren Hebhafftigkeit gebracht.

Freilich kann manchmal „eine solche Bitt wegen Umbständ der Persohnen nit verwaigert werden" [446], und auch weiterhin wird die Statue durch einen Franziskanerpater „mit Verlaubnuß des Wohl-Ehrwürdigen Herrn Pfarrers und des P. Guardians ... denen andächtig besuchenden Persohnen zur Vermehrung der Andacht gezeigt und der unterste Theil des Rocks zu kussen offt anerbotten" [447]. Der Augenblick der Berührung des Gnadenbildes war wie der der Benediktion besonders geeignet, die erflehte Hilfe zu erfahren. So wurde 1675 Dorothea Eyserin aus Gräfliz bei Eger ihrer Krankheit, des Blutflusses, „föllig entlediget und hail", als sie „den Saumb des Rockh des wunderthettigen Bilds mit grosser Andacht und Vertrauen gekusset". (M 1675) [448].

[442] KlA N, Chronik I (1668 ff.).

[443] KlA N, Chronik I (1668 ff.) und II (1717 ff.); OAR I. 740/3 r, s.

[444] OAR I. 740/3 s: Pfarrer Stephan Zinn an das Ordinariat in Regensburg, Neukirchen b. hl. Bl., 13. 4. 1752.

[445] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 202.

[446] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 253.

[447] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 309.

[448] Parallele zu Mathäus 9, 20—22.

Die dem Gnadenbild innewohnende Kraft teilte sich nicht nur demjenigen mit, der es mit gläubigem Vertrauen betrachtete und anrührte, sondern auch allen Gegenständen, mit denen es in Verbindung gebracht wurde. Es fällt dem konkreten Denken vieler Menschen schwer, sich mit der Unfaßbarkeit der Beziehungen, die von der jenseitigen Welt ins Diesseits hereinwirken, abzufinden, darum suchen sie nach einer dinglichen Vergegenwärtigung. Der Zusammenhang zwischen Gnadenbild und hilfesuchendem Menschen, der tatsächlich Heilung findet, läßt sich schwer mit Gedanken oder Worten fassen. Es war und ist leichter, sich die Heilkraft an sinnlich greifbaren Dingen haftend zu denken. Dabei konnte im Gebrauch dieser Dinge die „Trennung von Symbol und Symbolisiertem, von Bedeutendem und Bedeuteten, von Bezeichnendem und Bezeichnetem bald mehr oder weniger aufgelöst" werden bis hin zur geistlosen, werkzeuglichen Anwendung[449].

Man gab sich während der Barockzeit nicht damit zufrieden, daß die Marienstatue irgendwo, den Gläubigen entrückt, auf dem Hochaltar thronte, sondern man hatte das Bedürfnis, dem Heiligen ‚greifbar' — in einer gelegentlich grob versinnlichten Form — nahe zu kommen, mit ihm und am Gnadenbild Heilpraktiken ausführen zu können. Darum wurde in die drei Hochaltäre von 1610 bis zur Gegenwart (1611, 1730 und 1752) eine Vorrichtung zum Absenken der Statue eingebaut:

Die Herablassung der heiligen Bildnuß von seinem gewohnlichen Orth geschicht mittels eines Schrauffens und durch einen Riem[450].

Die Mechanik scheint sehr empfindlich gewesen zu sein, denn sie mußte oft ausgebessert werden (GN 1691, 1699, 1717, 1730, 1731, 1757).

Es ist ein Ausdruck dieser komplexen Vorstellungswelt, daß auch in Neukirchen viele Gegenstände der religiösen Gebrauchskunst, die im Markt beheimatet war, am Gnadenbild angerührt wurden und damit erst ihre besondere Weihe bekamen. 1720 schreibt Pfarrer Johannes Eck an das Ordinariat in Regensburg[451], daß

solches [Gnadenbild] wochentlich 3 bis 4. 5. mahlen, mithin das iahr hindurch gegen zwey hundert mahl von einer solchen Höhe an einer Rieman hangent herabgelassen, das haubt entplesset und mit Rosencränz, Bildern, Ablas Pfäning, Ringen, Scapulieren und anderen unzahlbaren Sachen berührt und bedastet würd.

Im Jahr 1721 verfügt zwar das Ordinariat, daß die Statue wegen ihrer Zerbrechlichkeit nicht mehr aus der Winde genommen werden dürfe,

sondern durch das Glas gezeigt, und wer etwas anzurirn verlanget, diese Anriehrung an das uralte Gewandt, welches der Bildtnus allererst anfangs angelegt worden, geschehen solle[452].

Doch läßt sich die Neukirchner Geistlichkeit nicht von ihrer Übung abbringen, und 1752 sieht sich der Chronist des Klosters wegen des starken Wallfahrtsbetriebs zu den Jubiläumsfeierlichkeiten veranlaßt, auf größere Vorsicht hinzuweisen[453];

[449] L. Hansmann und L. Kriss-Rettenbeck: Amulett und Talismann (1966) 123; hier viele Beispiele.

[450] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 310.

[451] OAR I. 740/3 s: Brief vom 10. 10. 1720.

[452] KlA N, Chronik II (1717 ff.); Schreiben des Ordinariates von Regensburg, 12. 5. 1721 (Abschrift).

[453] KlA N, Chronik II (1717 ff.): Jubiläumsbericht für 1752.

seyndt auch vill geistliche Sachen zu aller grosser Vergnüegung und geistlichen Trost angerühret worden, allwo zum merckhen, dass harte Sachen wie Rosencränz, Creutz etc. nur an dem Fus, was weiche Sachen aber, als Bildtlein, Scapulier, Beitlein über die Wunden des Haubts angerühret werden sollen, nichts aber in dem Angesicht, damit die noch ybrige drey sichtbahrliche Tropfen nit hinweckh gewischt oder gestossen werden, welches doch das gröste Wunderwerckh ist.

Besondere Wertschätzung erfuhren wegen ihrer dauernden Nähe zum Gnadenbild dessen Kleider. An einem solchen Gewande sollte stellvertretend die Anrührung der Devotionalien geschehen; dieses Kleid war wegen seines Alters und seiner Dauerhaftigkeit besonders geachtet;

für einen sonderbahren Schatz ist zu halten das innere blaue Röcklein, so das Bild an sich verporgener Weiß tragt unter dem äussern Rock: dann man will sagen, daß selbiges blaue Röcklein allzeit und bestendig an dem heiligen Bildnuß gewesen ohne Veränderung, Verletzung oder Zerreissung[454].

1768 schenkte Baron von Schubmann aus Klattau der Kirche zwei

gelb sammete mit Silber gestickte [Kleider, dafür ist] ihm das roth scharlachene mit Goldt gestickhte und Porten besezte, iedoch schon gar alt gewest Röckhl sambt Mänterl, als einem besonderen Verehrer dieses Gnadenbildtnus zu einem Andenckhen ausgefolget worden. (GN 1768).

Auf dem Gnadenbild ruht die Neukirchner Wallfahrt; dies wird deutlich, wenn es nicht mehr zur Verehrung in der Kirche steht oder entfernt werden soll. 1590 verfügt der bischöfliche Visitator zwar eine Restaurierung der defekten Statue, „doch dass es Sommers Zeiten und allein derorthen und nirgent anders geschehe“ [455], nimmt aber dann selber davon Abstand, „seitmal zu gewissen Zeiten des Jars vil 100 peregrini, so deglich ex bohemia dahin khommen, auch miracula und Zaichen geschechen“.

Weil die Marienstatue der bedeutendste Faktor für den Zustrom der Wallfahrer ist, sucht man unter allen Umständen deren Vernichtung in Kriegszeiten zu verhindern; darum flüchtet man sie beim Heranrücken andersgläubiger, feindlicher Truppen im Dreißigjährigen- und Erbfolgekrieg an sichere Orte. Wohin das Gnadenbild auch kommt, es zieht sofort Verehrung an sich, es entsteht ein Votivkult und ein wallfahrtsähnlicher Zulauf, während die Gnadenstätte in Neukirchen kaum mehr von auswärtigen Gläubigen aufgesucht wird und die Gotteshausgefälle rapide absinken.

1642 gibt Roman Sigl die Neukirchner Madonna dem Straubinger Karmeliterkloster in Obhut; die Patres stellen die Statue in ihrer Kirche auf. Wenn daraufhin auch sofort ein erregter Briefwechsel zwischen dem Prior des Klosters und dem Regensburger Bischof anhebt, der das Gnadenbild in der bischöflichen Stiftskirche haben will — ein Briefwechsel, in den auch die Regierung in Straubing eingeschaltet wird und in dessen Verlauf der Bischof mit Exkommunikation und Interdikt droht —, [456] so beeinträchtigt das in keiner Weise die gleichzeitig einsetzende allgemeine Verehrung der Marienfigur in Straubing:

[454] V. Altmann: Dreyfache Verehrung (1715) 314.

[455] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 984.

[456] OAR I. 740/3 i: Briefwechsel zwischen dem Bischof von Regensburg und dem Propst des Kollegiatstiftes, dem Prior des Karmelitenklosters, der Regierung in Straubing und dem Pfarrer R. Sigl in Neukirchen, 16. 11. 1642—18. 4. 1644.

Man hat sovil wahrgenommen, daß solliches [Gnadenbild] dieses Orthes [in der Karmeliterkirche] mit grosser Aufferpawung und sowoll von den Inwohnern als zugeraisten Personen geehrt worden, dass sich dessen menniglich getrösst und erfreyet[457].

Auch nach der erzwungenen Transferierung in die Stiftskirche am 5. Januar 1643 steigt der Zulauf der Gläubigen noch kräftig an:

Khönen hürüber deroselben [= Bf von Regensburg] schuldiger massen unbericht nit lassen, das beriehrt H. Bildnus von Meniclich, sowol von hier als anderen negst gelegenen Orthen nit allein mit Lytaneyen und H. Lobämbtern höchstens und inbringstig honorieret, sonder auch mit anderen vilfeltigen Opffern also verehrt wird, daß sich selbiger Thesaurus an Gelt und Geltswerth bereith über 300 fl erstreckhet[458].

Da inzwischen das Frühjahr 1643 angebrochen ist und die Wallfahrtszeit herannaht, vermißt man in Neukirchen das Gnadenbild sehr:

Wann dann nunmehr Gott Lob bösser und sicher Zeitten sich erzeigen, die Kirchfahrten auch allbereith teglich einen Anfang nemmen, als were hochvonnöthen, daß das H. Bildt wider an sein gehör und gewöhnliche Orth gebracht wurde, dann sonst die Wallfahrt mergklich abneme, wie dann solliches vor zwey Jaren sehr verspührt worden, als sollicher h. Schaz auch nit gegenwertig gewest[459].

Als schließlich Ende April 1643 die Neukirchner Madonna vorübergehend Straubing verläßt, hat sich das vor dem Gnadenbild in der Stiftskirche gefallene Opfer auf 804 fl an barem Geld erhöht; dazu kommen noch

Item die silbernen praesenten als Khöpf, Händt und Füessen, Herzen, Agnus Dei, alte Pfenning und dergleichen 10 Pfundt; die guldinen Ringe, deren bey 16, Clainodien unnd ain guldines Khöttl sein nit geschezt worden[460].

Auch in den Jahren 1645—1648 befand sich das Gnadenbild auf der Flucht in Straubing und Schärding[461], wobei es ebenfalls wieder zu einem großen Zulauf Andächtiger kam. Insgesamt wurden dabei „neben den Clainodien und Silbergeschmeidt besagt Unßer l. Frauen heyl. Bildtnus an Gelt geopfert ... 781 fl 37 kr" und nach Neukirchen abgeliefert (GN 1650).

Später wird die Statue noch zweimal in Sicherheit gebracht, 1703—1705, da „demselben bey so villen im Land befündlichen Közern nachmahl ein Unehr widerfahren würde", und in den Wintermonaten 1757/58 „ex timore Prussorum"[462]. Beide Male verläßt sie Neukirchen nicht, sondern wird in feuersicheren Verstecken des Franziskanerklosters aufbewahrt. Die Wallfahrt kommt ziemlich

[457] OAR 740/3 i: Regierung in Straubing an den Bischof von Regensburg, 31. 12. 1642.

[458] OAR I. 740/3 i: Propst des Kollegiatstiftes an den Bischof von Regensburg, 16. 4. 1643.

[459] OAR I. 740/3 i: Pfarrer Roman Sigl an den Bischof von Regensburg, Neukirchen b. hl. Bl., 5. 4. 1643.

[460] OAR I. 740/3 i: Pfarrer Sylvester Kelmair an den Bischof von Regensburg, Straubing, 21. 4. 1643.

[461] StA Obb, Rep. 47 d, F 662, Nr. 3: Kf Maximilian an Sebastian Nothafft und andere Räte in Straubing, Salzburg, 14. 6. 1648. Maximilian weist die Straubinger Räte an, mit den wichtigsten Regierungsakten und dem Neukirchner Gnadenbild vor den 1648 noch einmal vorstoßenden schwedischen Truppen auf Passau und von dort auf Schärding zurückzuweichen, das Gnadenbild im Kapuzinerkloster und nicht in der Pfarrkirche von Schärding zur Verehrung aufzustellen.

[462] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

zum Erliegen, doch könnte man den Grund hierfür nicht nur im Fehlen der Gnadenfigur, sondern in den besonderen Umständen des Kriegszustandes suchen.

Sehr deutlich zeigt sich bei den Flüchtungen des Dreißigjährigen Krieges die Abhängigkeit der Neukirchner Wallfahrt von dem Vorhandensein eines Gnadenbildes: Während die Statue an den fremden Orten sogleich wallfahrtsähnlichen Zulauf und Votivkult an sich zieht, bleibt das Gotteshaus in Neukirchen fast leer von Wallfahrern. Umgekehrt findet auch noch die „Copia von der allhiesigen U. L. Frauen Gnaden Bildtnus" (GN 1770), welche die Neukirchner bei ihrem Kreuzgang auf den Bogenberg mittragen, dort sogleich Verehrung; es wird Geld auf dem Sockel der Statue niedergelegt, das der Neukirchner Pfarrer an sich nimmt.

Daß die Statue schon am Beginn der Marienwallfahrt in Neukirchen den Mittelpunkt der Verehrung gebildet haben muß, zeigt sich auch an der Legende: Nicht wegen einer wunderbaren Gebetserhörung sind die Menschen davon überzeugt, hier das Wirken Gottes besonders zu spüren, sondern wegen der unbegreiflichen Zeichen, die an der Holzfigur selber geschehen — Ortsveränderung und Blutmale —. Das Marienbild ist also der Garant der Nähe zum Überirdischen. Für die Ausbreitung der Verehrung war es sicherlich notwendig, daß auch die Menschen, die an diesem Ort die göttliche Hilfe erflehten, diese in überzeugenden Fällen erfuhren; Gnadenort und Gnadenbild mußten ihre Heilsqualität erhärten.

Es ist kennzeichnend für die Volksfrömmigkeit der Barockzeit, daß man die in dem Gnadenbild vorhandene überirdische Wirksamkeit nicht beschränkt sah auf den Augenblick des ursprünglichen Legendengeschehens, sondern daß man sie sich fortwirkend dachte. Diese Überzeugung äußerte sich in dem Anrühren von Gegenständen und dem übrigen Kult, der mit dem Gnadenbild betrieben wurde; die Neukirchner Marienfigur behielt das geheimnisvolle Leben, das man in ihr wohnhaft glaubte, auch in den auf die Verletzung folgenden Jahrhunderten. Wiederholt gab sie Zeichen davon.

Am 25. Juni 1653 kam Nikolaus Wenzel Prum von Marotiz auf Lippen mit seiner Gemahlin, seiner Schwester und einigen Dienern „uf die Wohlfarth nacher H. Bluedt glicklich" an. Am nächsten Tag ging er in die Gnadenkirche, beichtete und kommunizierte:

Nachdeme aber auf mein flehentliches Bitten an den Herrn Dechanten alda er das H. Bildt zue besichtigen, herunder genommen und mir und meiner lieben Hausfrau wie auch der Jungfer Schwester, meinen bey mir habenden etlichen Dienern und anderen mehr zue besehen erlaubt und vergunt hat, so haben wir mit unseren Augen recht gesehen, daß das H. Bildt under dem Gesicht geschwizt hat, alwo das H. Bluedt herunder geflossen, ain grosser Tropfen Schwais, als wann er herunder laufen wollt, gesehen.

Der böhmische Adelige stellt über diesen Vorgang ein Attest aus und bezeugt alles mit „guettem Gewissen und aigner Underschrift" [463].

Es war nur wenigen vergönnt, die wunderbare Schweißbildung am Gnadenbild zu beobachten, den „hellglantzenden Stern von wunderbarlicher Grösse ... bey

[463] Original im StA Obb, Rep. 47 b, F 982, Nr. 48; hier liegt auch ein Brief vom Pfarrer Adam Apelles an das Pflegamt in Furth im Wald vom 28. 6. 1653 und vom Pfleger Sigmund Pelkover an die Regierung in Straubing vom 1. 8. 1653 in der gleichen Angelegenheit.

deß Christkindleins Füssen" hat am 22. Mai 1660 nur Catharina Griener aus Pilsen gesehen[464], viele aber konnten die Veränderungen in Aussehen und Gewicht der Marienstatue erleben, als es noch erlaubt war, diese aus der Vorrichtung zu nehmen und herumzutragen (bis 1667)[465].

Allein hat man auch vilmal erfahren, daß dieses heilige Wunderbild der aller Mächtigisten Himmelkönigin Maria sein Gravität nit im gleichen Gewicht gehalten, sonder auch an der Schwere ein Ungleichheit erzaigt habe: dann von vilen wurde es mit billichen Gewicht abgemessen; anderen gedunckte es vil ringer zuseyn, andere entgegen müsten vil schwerer daran auffheben, als die Spanfügigkeit erforderet ...

Gewißlich thuet es noch die heutige Erfahrnuß bezeugen, daß auch u. l. Frauen Angesicht nit allzeit einen geduncke wie den andern, sonder disem anderst als jenem vorkomme: dann einen schawet sie lieblich und trostreich an, den anderen betrübt, trawrig und kläglich; jetzt ist sie einem ernstlich und zum theil freundlich, dem andern thut sie trutzig und trohent anblicken; auch die Ungütigkeit und Verwüstung erscheinet manichen auß jhren Antlitz; herentgegen anderen Sanfftmut und Süssigkeit: und zwar dises, wann auch mehr Persohn auff einmal darvor stehen.

Von den Gläubigen werden diese Veränderungen gedeutet; wir können sie aus Huebers Darstellung ablesen, wenngleich er für seine Person eine solche Deutung ablehnt.

Jetzt aber will ich der jenige nit seyn, welcher dise Geheimbnussen dörffe außlegen, was sie bedeuten? ob nemblich die Mutter Gottes jhre liebe Freund und Künder mit einem süßem Antlitz tröste? ob sie mit jhrer Frölichkeit etwas gutes und glückseeliges ankünde? ob sie wölle mit ungünstigen Trohen den Sünder zur Buß bewegen und zu Besserung anmahnen? ob sie mit jhrer trawrigen Stirn das Greul zukünfftiger Übel oder Unglick bedeute? ob sie mit zornmütigen Ansehen ein lassterhafftes Leben bezüchtige? da haisset mich Plato stillschweigen und alles mit gleichen Urtheil abweichen; weiln dises Gott von der Menschlichen Wissenschaft will verborgen haben. Der beste Dolmetsch ist eines jeden aignes Gewissen. Allein gedunckt es mich, daß es nichts böses kann bedeuten, wann unser liebe Fraw dich lieblich und freundlich ansehe: lasse dir dises für ein gutes Kennzeichen seyn.

Das Gnadenbild scheint demnach auch als ein Mittel betrachtet worden zu sein, mit dem man einen Blick in die Zukunft tun konnte.

Weil die Neukirchner Madonna den Kern des Wallfahrtskultes darstellte, versuchte man sich ihre machtvolle Hilfe auch außerhalb der Gnadenkirche zu sichern. Deshalb nahm man die an der Statue angerührten Devotionalien mit nach Hause und ließ sich Nachbildungen von der Figur herstellen. Viele Nischen über den Hauseingängen in Neukirchen beherbergen noch heute hölzerne Kopien des Gnadenbildes. Angefertigt von den Bildhauern des Marktes mochten sie durch die Wallfahrer auch in der Umgebung verbreitet worden sein[466]. Auch in manchen Kirchen fanden diese Nachbildungen Aufstellung: 1763 besorgt sich die Pfarrei

[464] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 204 f.

[465] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 202—204.

[466] Hans Herramhof, Regensburg, verwahrt in seiner volkskundlichen Privatsammlung eine Nachbildung, die dem Hochbarock entstammen dürfte; er hat sie in Kötzting erworben.

Loučim eine Kopie der Neukirchner Madonna, die der Legende nach ursprünglich in der Loučimer Kirche gestanden haben soll; sogleich setzt eine lebhafte Verehrung ein, die auch durch Mirakel belohnt wird[467]. Ferner erhält die Wallfahrtskirche von Söllitz/Oberpfalz 1732 eine Kopie aus der Hand des Neukirchner Bildhauers Leithner, als der in dem Markt gebürtige Johann Paul Gruber Pfarrer von Trausnitz war[468]. Über das maßstabgetreue Abbild im Pfarrgotteshaus von Neukirchen bei Schwandorf konnte nichts mehr in Erfahrung gebracht werden[469].

Die Hochschätzung von Nachbildungen des Gnadenbildes war nicht nur beschränkt auf das gewöhnliche Volk, sondern offensichtlich auch bei der hohen Geistlichkeit verbreitet.

(GN 1760) Zumahlen ihr Hochwürden und Gnaden HH Weihbischoff in Regensburg das Verlangen getragen, von der allhisigen wunderthettigen Gnaden Muetter eine Copia von Holz geschnizleter und anberührter zu haben, so hat man dergleichen von Gottshaus Inspections Amts weegen durch Sieghardten Pongraz, burgerlichen Pilthauern derohrt, verferttigen, sodann von Johann Georg Widtmann, Mallern alda, von guetten Goldt und Silber fassen lassen, und hierauff hochselben anberüehrter nach berierten Regenspurg ybermacht, warvon dem Bildthaur 2 fl 10 kr und dem Maller 7 fl, beeden also vergüttet werden miessen 9 fl 10 kr.

Ferner scheint während der Barockzeit die von den Maria-Hilf-Bildern her bekannte Übung, Gnadenbilddarstellungen an die Außenseiten von Häusern zu malen, für die Neukirchner Madonna ebenfalls üblich gewesen zu sein:

(M 1756) Maria Rosalia Hueberin, Burgerin und Mahlerin und Stattpfarr Mesnerin in Landshuet verlobt sich in erlittenen Kopfschmerzen zu der wunderthätigen Mutter Gottes von Neukirchen /: welche an eines Burgers Haus gemahlen :/ mit einem H. Rosencranz: nach geschehenem Gelübt ist sie alsobalden befreuet worden.

Aus dem Dargestellten wird deutlich, daß das Gnadenbild und die an ihm anknüpfenden Formen der Verehrung das Wallfahrtsgeschehen in Neukirchen während der Barockzeit stärkstens prägten. Der Zustrom der Gläubigen wird in dieser Zeit nur erhalten durch die Marienfigur, die durch wunderbare Gebetserhörungen und natürlicherweise nicht erklärbare Veränderungen von Aussehen und Gestalt ihre Wirkung als Gnadenbild erweist. Befindet sich die Statue nicht in Neukirchen, dann geht sofort die Wallfahrt zurück, umgekehrt setzt überall dort wallfahrtsähnliche Verehrung ein, wo die Statue auftaucht.

Die Beziehung zwischen Gnadenbild und Gläubigen ist eine wechselseitige; jenes erweist durch Zeichen menschlichen Lebens seine überirdische Qualität:

a.) Bei der Verletzung entströmt ihm Blut.
b.) Später können einzelne Wallfahrer Schweißbildung oder Lichterscheinungen beobachten.
c.) Beim Herumtragen verändert es sein Gewicht und
d.) ebenso die Art seines Blickes je nach dem Seelenzustand des Wallfahrers.

[467] KlA N, Brief des Pfarrers Wenzel Gödda an Pater E. Ketterer, Loučim, 5. 2. 1912; hier sind die Mirakel von 1763—1772 aufgeführt.

[468] KlA N: Aufzeichnungen von Pater E. Ketterer.

[469] KlA N: Die in den Aufzeichnungen von Pater E. Ketterer erwähnte Abbildung befindet sich nicht mehr in der Kirche; vermutlich wurde sie bei dem Umbau von 1930 entfernt.

Andererseits wird durch den Kult, der mit dem Gnadenbild getrieben wird, die Erscheinung des Außerordentlichen noch verstärkt, bzw. versuchen die Gläubigen die von ihm ausstrahlende Wirkung unmittelbar auf sich zu lenken:

a.) Durch Wegnahme einer Holztafel wird das Gnadenbild während der Wandlung allen gezeigt, also in einem Augenblick überirdischen Geschehens.

b.) Man wechselt Schmuck und Kleidung des Gnadenbildes und setzt ihm am Karfreitag eine Dornenkrone auf.

c.) Mit der Marienstatue wird der Segen erteilt.

d.) Die Gläubigen können sie herumtragen, küssen und berühren.

e.) Die angerührten Devotionalien erfahren eine Wertsteigerung.

f.) Man fertigt Kopien und verehrt diese ebenfalls.

In der Verehrung der Gläubigen ist es oft nicht möglich, die Grenzen zwischen dem Verlangen nach dinglicher Vergegenwärtigung des Überirdischen und versinnlichten Formen der Anwendung zu ziehen.

9. Barocke Wallfahrt und Prozession im Bayerischen Wald

Die christlichen Wallfahrten der Neuzeit, besonders die in prozessionaler Form, sind keine isolierten Neuschöpfungen der Volksfrömmigkeit oder der Theologie, sie wurzeln vielmehr in religiösen Vorstellungen und Übungen der frühen Christenheit und in weltlichen Bräuchen. Auf der Grundlage dieser Untersuchung kann über die Zusammenhänge zwischen Wallfahrt und liturgischen Bittgängen, Stationsprozessionen, Rechtsbräuchen, weltlichen Umzügen und Umritten, Totenkulten, Hl.-Land-Fahrten und der Kreuzzugbewegung nichts ausgesagt werden. Von dem Zeitpunkt an, da ‚Wallfahrten' in Neukirchen bei hl. Blut greifbar wird, ist es eine komplexe Erscheinung. Doch überschneidet es sich mit zahlreichen Formen religiöser Umgänge im Bayerischen Wald, die wir formal und inhaltlich vom eigentlichen Wallfahrten trennen müssen, die aber teilweise sehr stark auf das Wallfahrtswesen eingewirkt haben. Die Abgrenzung von diesen Mischformen kann beitragen zum Erfassen des besonderen Charakters der Wallfahrt, vor allem der Gruppenwallfahrt. Andererseits kann das Wallfahrtswesen nur vor dem Hintergrund der zahlreichen ähnlichen religiösen Umzüge richtig gesehen werden.

Als älteste Gnadenstätten der Christenheit gelten die Orte des Wirkens Jesu und der Apostel, besonders die Stadt Rom, in der die Apostelfürsten Petrus und Paulus den Tod fanden und der Papst residierte. Das Pilgern einzelner und Gruppen zu jenen heiligen Stätten wertet man als eine Vorform des Wallfahrtswesens[470]. Der Höhepunkt der H.-Land- und Romfahrten lag zwar im Mittelalter, doch wird auch noch später aus dem Bayerischen Wald nach Rom gepilgert:

(GN 1698) Deme Mathiasn Eckher Pillgeramb, welcher ainen heyl. Ablaß von Romb aus anhero bracht, 3 fl.

1728 sind auf die 2 grosse Bildtnusse aller Päpsten unnd der Statt Rom von Joseph Gogeissl, Lederers Sohn alhier, da er wahlfahrten nach Rom gangen, eingebracht, umb 8 fl bezahlet und aufgehenckht worden in dem Neubau[471].

(M 1765) Item ein gewisse Person ist in der Walfahrt nach Rom in eine tödliche Gefahr in der Heimrais bei Ravenna in die Morder gerathen, hat aber in

[470] R. Bauerreiss: Sepulcrum Domini (1936). B. Kötting: Peregrinatio religiosa (1950) und R. Kriss: Gnadenstätten (1956) III.

[471] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

beiden Umständen zu Maria von Neukirchen sein Vertrauen gesezt und aus beiden Unglick errettet worden.

War zunächst die Wertung eines Ortes als Gnadenstätte noch gebunden an die Stellen des Wirkens Christi und der Heiligen, an die Heiligengräber und die Aufbewahrungsorte von Reliquien, so erfolgt zum ausgehenden Mittelalter hin eine enorme zahlenmäßige Zunahme der Heilstätten durch den Gnadenbildkult. Gleichzeitig gewinnt im Wallfahrtswesen neben dem Gang einzelner der von Gläubigen in Prozessionsform zunehmend an Bedeutung. Sicher kamen entscheidende Anstöße hierzu aus den liturgischen Prozessionen der Kirche. In der Barockzeit werden diese Umzüge sehr vermehrt. Sie liefern für das Wallfahrtswesen den formalen Rahmen für den in den Hl.-Land- und Romfahrten sichtbar werdenden Gehalt. Wir stoßen in Neukirchen während des Kirchenjahres immer wieder auf solche liturgische Prozessionen:

An Unßer Lieben Frauen Liechtmesstag wird das Wax geweyhet und die Proceßion, denen die PP Franciscani beywohnen, gehalten[472].

Dabei wird es sich vermutlich bereits um eine Lichterprozession gehandelt haben. Es ist denkbar, daß von hier Anregungen ausgingen zu derartigen Umzügen an den Hauptwallfahrtstagen in Neukirchen, wie sie spätestens seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert üblich wurden[473].

Einen ersten Höhepunkt im Jahr bildete die Palmprozession:

Am Palm Sontag werden die Palmen geweyhet und darmit die Proceßion gehalten. Bey deren erscheinen die PP Franciscani[474].

(GN 1714) Hannsen Gruber, Wagner alhier, umb willen er einen neuen Wagen, worauf der Palmösel gefahren würdt, gemacht, bezallet 1 fl 30 kr.

(GN 1774) Zu der Balmtag Proceßion müste Joseph Vischer, Burger und Schreiner, ainen neuen Balmösel /: weillen der vorige nit mehr zubrauchen :/ verförttigen 2 fl 10.

Die verschiedenen liturgischen Umzüge der Karwoche wurden gekrönt von der Karfreitagsprozession:

Zu Abends ganz spath am Charfreytag wird die Proceßion von der Schloss Capelln auß angestellt in die Pfarrkirche, deren der Pfarrer mit denen Musicanten beywohnet und solche begleitet. In der Kirchen bey dem Grab wird musiciert und verrichten dabey die Flagellanten ihre Andacht[475].

Diese Prozession am Karfreitag stand ganz unter dem Gedanken des Nachvollzugs von Christi Leidensweg; das Gotteshaus stellte hölzerne Kreuze zur Verfügung, die von den Gläubigen mitgetragen wurden (GN 1666 ff.). Viele geißelten sich oder ließen sich geißeln. Auf Kosten der Kirche wurden „Geisler-Kutten aus plau und schwarz gefärbter Leinwath" (GN 1730), „Flagellanten-Geiseln aus bessern Zeig und Sporn" (GN 1717 und 1731) gekauft und „Wiendtliecht oder Fackhel von pechen Spän und Küenlein" (GN 1687) hergestellt. Natürlich wurden die Wunden auch gleich behandelt:

(GN 1674 u. a.) Deme Pader vor ein Törsälbl zur Einschmierbung der Gaißler am Charfrey- und sambstag geben 18 kr.

(GN 1736) Dem Paader alhier ist, umb er die Gaisler am Charfreytag und Osstersambstag ausgetruckht, auch eingesalbt, entricht worden 30 kr.

[472] PfA N, Salbuch von 1691.
[473] PfA N, Aufzeichnungen von Pfarrer Hornauer.
[474] PfA N, Salbuch von 1691.
[475] PfA N, Salbuch von 1691.

In der Prozession und an sie anschließend fand ein Passionsspiel statt; die Kirchenrechnungen verzeichnen Trinkgelder für die „an statt der Juden gebrauchten Persohnen" (GN 1674), Ausgaben für Kleider, Perücken aus Roßhaar, das „theatrum" usw. All dies wurde ein Opfer der Aufklärung:

Ohngeacht daß die Burgerschafft zu Neukürchen beym H. Bluet mit dero Gesuech umb ain theatralische sonst geschärfft verbottene Charfreytagsproceßion halten zu dürffen, ferten abgewiesen worden, hat selbe mit Zuziehung aldasigen Pfarrers doch eine in verschiedenen Ceremonien und Rhaimen, worunder vüelle leider und sonsten gegen das HH Paßions Geschehnuß recht ohnerpare Vers von der Veronica unnd denen Juden gesprochen haben werden miessen, bestehenden Umbgang in verwichenem Jahr gehalten und ist anheur solch zu continuieren vorhabens ...[476].

Es ist gut denkbar, daß von der Karfreitagsprozession her der Wille, die Beschwernisse des Leidensweges Christi nachzuahmen, auch auf das Wallfahrtswesen belebend gewirkt hat.

Eine noch viel stärkere Faszination muß von der Fronleichnamsprozession ausgegangen sein; es scheint, als habe sich der ganze Markt daran aktiv beteiligt. Stauden oder „Pirckhen" (GN 1666) wurden abgeschlagen zur Zierde des Weges; die Mädchen des Ortes banden „Cränzl an den Himmel und die Stangen" (GN 1650), die Bürgerkompagnie schoß bei den Evangelien Salven ab, die Handwerke nahmen geschlossen mit ihren Zunftstäben und Fahnen teil; Heiligenstatuen wurden mitgetragen. Zunächst waren es nur die Figuren des hl. Sebastian, der hl. Klara und das Gnadenbild, am Ende des 18. Jahrhunderts aber brauchte man 48 Figurenträger, so daß der Rechnungsprüfer am Rand dieser Ausgabe in den Kastenrechnungen von 1797 vermerkt: „Wird also mit der Andacht ein Mißbrauch getrieben"[477].

Eine besondere Attraktion der Fronleichnamsprozession in Neukirchen war während der Barockzeit der Drachenstich, dessen Durchführung dann am Ende des 18. Jahrhunderts ebenfalls verboten wird[478]. Von 1650 an verzeichnen die Kirchenrechnungen immer wieder kleinere Beträge für „grobe Leinwath, Spaget und Leimb zu Ausbesserung des Trackhens" (GN 1674). Von 1700 an muß sogar der Darsteller des Ritters bezahlt werden, m. E. ein Zeichen für den Wandel der soziologischen Struktur und der Verbindlichkeit der Religion im Volk.

(GN 1700) Frannzen Schubert ledtigen Burgers Sohn, welcher am heyl. Corporis Christi Tag die Persohn des heyl. Ritters Georgi zu Pferdt mit Erlegung des Trackhens repräesentiert zur Discretion, umb willen sich khein vermögliche Persohn so das Gottshaus dieses Uncostens überhoben hätte, heur abermallen nit gebrauchen lassen, behendiget 1 fl 30.

Die Darstellung des Drachenkampfes (bzw. der Legende des hl. Georg), die offensichtlich ein besonderes „theatrum" benötigte (GN 1666), diente wie die meisten anderen Darstellungen der Verdeutlichung des Festgeheimnisses, der Fleischwerdung Christi. Besonders in den Gestalten des Alten Testaments sah man die Erscheinung Christi präfiguriert. Das kam klar zum Ausdruck bei den

[476] OAR I. 740/2: Freiherr von Wolframsdorf an den Bischof von Regensburg, 12. 2. 1756.

[477] MA N, KR von 1797.

[478] H. Moser: Der Drachenkampf in Umzügen und Spielen. — In: Bayerischer Heimatschutz (1939) 45—59.

Personen, die in der Further Prozession „sich zue ainer Comedi gebrauchen lassen" und bei dem Umgang mitzogen (G Furth i. W. 1646): Ritter und Lindwurm fehlen auch dort nicht, ein Mann mit einem „aschenfarb leinen Rockh" trägt das Kreuz, andere stellen Juden dar, Tod und Teufel, Abraham und Isaak ziehen ebenfalls beim Umgang mit (G Furth i. W. 1646—1690)[479].

Die Solennität des Umgangs wurde noch unterstrichen durch wehende Fahnen und brennende Fackeln und die Musik, die nicht fehlen durfte. So wurde diese Prozession nicht nur zu einem eindrucksvollen religiösen Erlebnis, sondern auch zu einer machtvollen Glaubensdemonstration. Form und Gehalt dieses beliebtesten Umgangs der Barockzeit scheinen mir auch auf die prozessionalen Wallfahrten eingewirkt zu haben. Auch dort halfen zur feierlichen Gestaltung Bruderschaften und Handwerke mit ihren Fahnen und Stäben, sowie Musiker und Sänger mit, gelegentlich wurden Figuren mitgetragen (Wallfahrt Neukirchens auf den Bogenberg, Empfang der Wallfahrtszüge in Neukirchen). Die Aufstellung nach Geschlecht und Altersgruppen mochte ebenfalls von der Fronleichnamsprozession übernommen sein. Und die Wirkung der Repräsentation und Demonstration wird man den großen Wallfahrtszügen nicht absprechen können, wenn man daran denkt, daß gerade die Gegenreformation das Wallfahrtswesen in Blüte gebracht hat und viele katholische Herrscher dieser Zeit Gnadenstätten bewußt förderten, wie es auch in Neukirchen geschah.

In deutlicher formaler Abhängigkeit von der Fronleichnamsprozession stehen in Neukirchen noch andere — nichtliturgische — Umzüge, die ebenfalls einen gewissen Einfluß auf das Wallfahrtswesen dieser Gnadenstätte gehabt haben; es sind die Kanonisationsfeiern heilig- oder seliggesprochener Ordensmitglieder der Franziskaner. Es waren dies in der Zeit von 1650 bis 1800: 1669 Petrus von Alkantara, 1690 Johannes Capistranus und Paschalis Baglan, 1724 Andreas de Conti, 1726 Hyazintha de Maricottis, 1727 Jacobus von March und Franciscus Solanus, 1728 Johannes de Prado, 1729 Margaritha von Kortona, 1738 selige Michelina, 1747 Petrus Regalatus und 1769 der selige Mathäus, Bischof von Agrigent[480]. Höhepunkt der jeweils acht Tage dauernden Feierlichkeiten war eine prunkvolle Prozession, deren Ordnung im Klosterarchiv genau verzeichnet ist. Die Freude der Barockzeit an feierlicher Zurschaustellung findet hier wie in der Fronleichnamsprozession deutlichen Ausdruck:

[z. B. Ordnung von 1727; Jakob de Marchia und Franziskus Solanus; Prozession am letzten Tag der Feierwoche:]

1. *der alte Franziskaner Bruderschafftsfahnen von einem Closterdiener getragen.*
2. *Ein Genius mit einem Schildt in der Handt, darauf: Triumph der zwey neuen Heiligen.*
3. *Zwey von feuerfarb geklaidte Fiehrer der hochlöblichen Bruderschafft Corporis Christi.*
4. *der rothe Fahnen der ermelten Bruderschafft mit 3 Trägern, welchen die Herren Kleidermacher mit ihren Stäben begleiteten.*
5. *Die Schizen Compagnia mit Trummel und Fahnen, auf 7 Schus versehen, so sie nach gegebnem Segen, Te Deum laudamus stattlichist abgefeueret.*
6. *Zwey Genii mit Schildten in Händten, auf welchen Triumph der Kirchen und Triumph des Ordens.*

[479] StA La, Rep. 45, F 502, 1—5.
[480] KlA N, Chronik I (1668 ff.) und II (1717 ff.).

7. *Der erste Triumphwagen: auf welchem der Triumph der Kirchen von bekehrten Kezern, Ungarn, Hussiten pp vorgestellet, der Kirchen Wappen in der Höche. Andererseiths der Triumph des Ordens von lauter Franziskaner, obenher die Wappen des Ordens, und staffelweis sizende Franziskaner, in der Handt haltente Lorbeerzweig, die Instrumenta der zwey HH als den Namen Jesu, den Kelch, die Muschl pp. Auf diesem Wagen waren 22 Kinder, nach Erforderung der Sach schönstens geklaidet. Die Höche war dem Maaß des Marckhts-Thors gleich, die Breitt kaum leidentlich einem Hollweeg, die 4 Pferdt schön gezieret.*
8. *Die arme Seelen Bruderschaffts Fahnen und Gebrüder deroselben mit Bruderschafftsröckhen und Stäben versehen.*
9. *der blaue marianische Pfarrfahnen.*
10. *die ehrbare Weberzunfft mit ihren Latern und Stäben.*
11. *Unser liben Frauen von Neukirchen Bildtnus von 6 Jungfrauen getragen.*
12. *die Schuster Handtierung.*
13. *erste Figur von sechs Trägern: S. Jacobus entdeckt das Gifft bey der Tafl, haltet eine Predig denen Kezern, der spruch ware von 24 Versen.*
14. *die Böckher Handtierung mit ihren Fahnen und Stäben.*
15. *andere Figur: S. Solanus taufft die Mohren, auf dem Meer, seine Predig war von 24 Versen; sechs Träger.*
16. *die sambentliche Zunfft der Schreiner und Huffschmied.*
17. *ein Clausner mit einem Cruzifix von lebendigen Blumen.*
18. *das consilium der Bruderschafft Corp. Christi in ihren Röckhen und Stäben.*
19. *anderer Triumphwagen, welcher den Parnaßum vorstellte, die Musas vertratten die allhiesigen HH Musicanten mit Trompeten und Pauckhen, alle Romanisch geklaidet. Die zwey Heillige fuhren in einem feurigen Wagen in den Lüfften dem Parnaßo zue. Diser Wagen haltete in sich 12 Persohnen und ware was größers als der erste.*
20. *der neue Bruderschafftsfahnen von einem clerico mit einer Dalmatic angethan getragen.*
21. *Venerabilis conventus mit brennenten Kerzen.*
22. *4 cantores in Chorreckhen.*
23. *2 Leviten.*
24. *das hochwürdigste Guett oder grosse goldene Pfarrmonstrantz von allhiesigen Herrn Pfarrer getragen, von 2 gnädigen Herren bedient, neben diesem 2 in der Bruderschafft gehenten Latern, dan 2 Beglaitern mit churftl. Partisanen und 4 Himmeltragern.*
25. *die sambentliche Burgerschafft und entlich*
26. *das unordentliche Weibervolckh.*

Zu diesen Kanonisationsfeiern kamen jeweils auch eine Reihe von umliegenden Pfarreien prozessionsweise. 1727 waren es Lam, Furth i. W., Eschlkam, Neumark, Arnschwang, Rimbach, Drosau, Neuern, Rothenbaum und Loučim. Man wird diese Züge nicht als Wallfahrten ansprechen können, obwohl sie eine Gnadenstätte als Ziel hatten und der einzelne in wallfahrtsmäßiger Haltung daran teilnehmen konnte. Warum aber bildeten sich diese Züge? Ist vielleicht auch hier ein Element wirksam, welches das prozessionale Wallfahren mit aufbaut? Von besondern Ablässen, die man während dieser Oktav in Neukirchen erwerben konnte, ist nichts bekannt. Offensichtlich zog primär die eindrucksvolle kultische Feier die

Gläubigen an, vielleicht auch der damit verbundene Jahrmarktsbetrieb. Als äußere Form aber wurde wie selbstverständlich die von vielen Umzügen und Wallfahrten her vertraute Prozessionsform gewählt. Von einer Wallfahrt können wir nicht sprechen, weil das Ziel dieser Prozessionen nicht das Gnadenbild war und sie auch nicht regelmäßig wiederholt wurden.

An liturgischen Prozessionen müssen noch erwähnt werden der Umgang in der Oktav von Fronleichnam, die feierliche Prozession am Titularfest der Kirche (Maria Geburt), an deren Gestaltung ebenfalls wieder die Schützen mitwirkten[481], und die Umzüge an Allerseelen und Allerheiligen:

In festo omnium Sanctorum post Vesperas singet man Vesperas pro defunctis; his finitis gehet man proceßionaliter in die Todten Capelln, man bettet daselbst vor dem Altar das Miserere und de profunctis cum collecta fidelium Deus etc. Nach dißem appergieret und thurificiret man die daselbst ligenda ossa mortuorum: Man gehet alßdann mit der Proceßion in dem Frydthoff herumb und aspergiret die Todtengräber.

Am Allerseelentag geschieht das gleiche.

Daneben erlebt Neukirchen seit dem 17. Jahrhundert die regelmäßigen Monatsprozessionen der Bruderschaften. Hierzu wird durch den Bruderschaftsdiener „denen Inn- und äußeren Rathsverwandten die Zusagung gethan, damit al dise bey solchen Proceßionen desto unausbleiblicher erscheinen möchten" (GN 1787):

Alle Monat Sontag hat man vor Mittag, nach verrichtem völligen Gottsdienst die Proceßion cum Sanctissimo Sacramento, bey schönem Wetter umb die Kirchen, bey nassem und unlustigen Wetter nur in der Kirchen. Bey der Proceßion sollen sich einfindig machen die Brüder und Schwestern in den Bruderschafften des Zartisten Fronleichnambs und des heyl. Rosencranzes mit den Stäben, Röckhen, Laternen und Labri etc.[482].

Auch die „Einfierung der Bruderschafft under dem Titl der Siben Schmerzen Mariae" im Jahr 1739 wird durch eine Prozession gefeiert (KN 1739).

Es ist nicht schwer, die bisher erwähnten Umzüge — liturgische und nichtliturgische — von Wallfahrten zu trennen: Es fehlt wesentlich die Ausrichtung auf eine Gnadenstätte und auf ein persönliches oder gemeinschaftliches Anliegen. Doch dürfen wir sicher annehmen, daß die Häufigkeit prozessionaler Umgänge in der Barockzeit nicht ohne Auswirkung auf Gestalt und Inhalt des Wallfahrtswesens geblieben ist: Die im Kult als Ausdruck einer gemeinschaftlichen religiösen Haltung vertraute und bewährte Form wird übernommen, wenn in einer Gemeinschaft das Bedürfnis besteht, einen Gnadenort immer wieder aufzusuchen.

Schwierig wird die Scheidung bei allen Umzügen, die in einem weiten Sinn als Flurprozessionen bezeichnet werden können. Davon haben einen festen Platz in der Liturgie die Prozessionen am Markustag und in der Kreuzwoche. Am Tag des hl. Markus geht man von Neukirchen aus wahlweise nach Lam, Rittsteig, Eschlkam oder von der Schloßkapelle in die Gnadenkirche. Gewöhnliche und Wallfahrtskirchen werden also nicht unterschieden. Gleichzeitig kommen mehrere Pfarreien aus der Umgebung zum Gnadenort.

In der Creuzwoche gehet man am Montag, Erchtag und Mitwoch morgends umb 7 Uhr mit dem Creuz auß der Schloss Capelln in die Pfarrkirchen zu Unßer Lieben Frauen bey heil. Bluet ... Am Freytag in der Creuz Wochen, der Schauer Freytag genant, gehet man morgends mit der Proceßion cum Venerabili

[481] PfA N, Salbuch von 1691.
[482] PfA N, Salbuch von 1691.

umb die Getraider und singet die 4 Evangelia. Vorher wird umb 7 Uhr ein Ambt gesungen[483].

Auch an diesem Tag treffen in Neukirchen Prozessionen aus entfernten Pfarreien ein. Nach dem „Schauer Freitag" heißen sie „Schauerprozessionen". Diese und die erwähnten Markusprozessionen nahmen und nehmen eine Gnadenkirche zum Ziel; die von der Liturgie her nicht festgelegte herausragende Stellung eines Ortes verbindet sich mit dem von der Kirche in bestimmter Ordnung durchgeführten Umgang. Wir müssen also von einer Mischform sprechen.

Auch der umgekehrte Vorgang ist zu beobachten. Schauerfreitag und Schauerprozession haben ihren festen Platz im Kult gefunden, sind unabhängig von einem besonderen Gnadenort; bevorzugtes Gebetsanliegen ist die Abwendung von Unwetter und Seuchen, die Bitte um Gedeihen von Feldfrüchten und Vieh. Es geht also um lebenswichtige Dinge, nicht nur für den Landmann. Darum wurde diesen Schauerprozessionen große Bedeutung beigemessen. Nun übertragen manche Orte diesen Begriff auf ihre Kreuzgänge nach Neukirchen oder zu einer anderen Wallfahrtsstätte, auch wenn sie nicht am Freitag in der Kreuzwoche durchgeführt wurden; die gemeinsam dargebrachte Kerze nannte man oft „Schauerkerze" (Stachesried, Warzenried, Rittsteig, Lam, Mosbach, Kötzting, Viechtach, Geyersthal, Prackenbach). Es spricht m. E. nichts dagegen, diese Kreuzgänge als wirkliche Wallfahrten zu bezeichnen; sie unterscheiden sich von den ‚echten' Schauerprozessionen dadurch, daß die Verpflichtung zur Durchführung nicht in der Liturgie, sondern im Herkommen wurzelt. Die Gemeinsamkeiten sind mehr als formaler Art. Die Übertragung der Bezeichnung läßt darauf schließen, daß auch der Gehalt der liturgischen Bittgänge diesen Wallfahrten entscheidend sich mitteilte; ein Grund mehr, die Zusammenhänge zwischen Wallfahrtswesen und kultischen Umgängen nicht zu unterschätzen.

Prozessionale Bittgänge nahmen immer wieder ihren Weg zu Gnadenkirchen aus konkreten Anlässen heraus, ohne daß eine jährliche Wiederholung an festliegenden Terminen erfolgte, wie das bei den liturgischen Prozessionen geschieht und wie man es im allgemeinen auch von Gruppenwallfahrten annimmt. Grund dazu boten meist Kriegsgefahr oder Unwetter:

(G Zwiesel 1661)[484] *Wegen des Dürckhen nacher Bischoffsmais und St. Hörmann mit der Procession gangen. Dem Fahnentrager geben 10 kr.*

(KN 1739) Ferner wurde ein Creuzgang nacher Weissenregen umb ein Schönes Wetter verricht, und auf selben ybers ersamblete ab denen Cammermittln verschossen 4 fl 4 kr.

Nitwenigers dergleichen uf die Schönpuechen, wozumahlen auf das Ersamblete noch hat beygetragen werden müessen 3 fl.

1785 ist in den Monaten Februaris, Martius und Anfang Aprilis der Schnee in solcher Menge gefallen, dergleichen auch der älteste Mann sich nit zuerinnern wuste, endlich den 12. April finge es an zu leinen und hat den 16. der Buechberg angefangen, seine weisse Decke abzulegen, der Schnee war so hoch, dass er auf dem Weeg in Marckt hinein die Geländer und Plancken wohl neun Schuch hoch überstiegen: aus dem Marckt und Dorffschaften seind bey 10 offentliche Bittgänge angestellt und sehr ville H. Messen und Hochämbter zur Abwendung dieses Übels gehalten worden[485].

[483] PfA N, Salbuch von 1691.
[484] StA La, Folio 522, F 768.
[485] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

(KN 1787) Am heurigen St.Veits Tage wurde um einen fruchtbaren Regen zu erbitten von der Schloßkapelle eine Proceßion in das Pfarrgotteshaus angestellt ... [Ausgaben für die Kirchendiener].

(KN 1790) Bey der anheur lang angedaureten Truckne wurde von denen hiesigen Schulkindern [!] zu der hiesigen Gnadenmutter ein Kreutzgang vorgenommen und für die daselbst gelesene H. Mess ausgelegt 36 kr.

(KN 1791) Bey dem anheur zu Sommerszeiten angefallenen langwihrigen Regenwetter ginge man zu 2 verschiedenen mahlen von der Schloss Kapelen bis zum Gnaden Gottshaus hinaus processionaliter um ein schönes Wetter und bezalte für das daselbst abgehaltene Bittamt und den Kreuzgang dem H. Pfarrer benebst denen Gottshaus Musikanten 3 fl 26 kr und 4 fl 8 kr.

Ähnliche Kreuzgänge werden auch regelmäßig in den nächsten Jahren abgehalten.

(KN 1796) Ferner werden entstehenden Bruderschafftsdiener 2 fl 24 kr bezalt, weill er bey der anheur angevallen Gefahr bey Annäherung der französischen Kriegs Trouppen mit der hiesigen Marktsjugend mehrern Wochen bey dem Busskreuz den Rosencranz abgebethet und mit selber das hiesige Pfarrgottshaus processionaliter besucht hat.

Die meisten der genannten Bittgänge fanden innerhalb der Gemarkung Neukirchens statt, doch dürfen wir mit Bestimmtheit annehmen, daß viele Kreuzgänge, die von den anderen Pfarreien hierher zogen, in den gleichen Anliegen unterwegs waren. Diese Umgänge dienten der Abwendung einer Gefahr, die eine größere Gemeinschaft bedrohte; sie sind zwar als außerordentliche Prozessionen im Rituale Romanum verankert, doch wandten sie sich einer Gnadenstätte zu, weil man dort eher Erhörung erwartete, und es bestand keine durch Tradition festgelegte Verpflichtung zu periodischer Wiederholung. Durch das Herkommen war lediglich bestimmt, daß man zur Beseitigung einer allgemeinen Gefahr einen solchen Kreuzgang unternahm. Die Verwandtschaft mit den periodischen liturgischen Bittgängen ist deutlich, doch ging die Initiative nicht ausschließlich von der Kirche aus, wie die Übernahme der notwendigen Ausgaben durch die Amtskasse zeigt. Die von außen kommenden Prozessionen dieser Art fasse ich ohne Bedenken als Wallfahrten; hierfür sprechen auch Votivbilder anderer Wallfahrtsorte[486]. Für die innerhalb Neukirchens stattfindenden Umzüge widerspricht das dem heutigen Sprachgebrauch, doch gehören auch sie ihrer Struktur nach zu der Gesamterscheinung dazu.

Neben den genannten Formen religiöser Umzüge gilt es noch zwei Gruppen zu unterscheiden, die eng zusammengehören, die Ablaß- und Patroziniumsprozessionen. Um besondere Ablässe zu erwerben, ziehen Gläubige entfernter Pfarreien prozessionsweise zu einzelnen Kirchen, an deren Besuch die Ablaßgewährung gebunden war. Dies müssen nicht unbedingt Wallfahrtskirchen sein. So kam Neukirchen 1651 nach Cham, Viechtach und Straubing, um den Jubiläumsablaß zu erwerben[487]. 1761 feierten die Karmeliter in Straubing das hundertjährige Bestehen der Gnadenkirche „Maria zur Nessel". Um den ausgeschriebenen Ablaß zu gewinnen, kommt auch eine Prozession aus Neukirchen bei hl. Bl., obwohl der Markt sonst nicht zu dieser Gnadenkirche wallfahrtete:

Das andechtige Neukhirchen ... stellte sich bey der inneren Stadt-Donau-

[486] Frdl. Mitt. von Prof. Dr. K.-S. Kramer, Kiel.

[487] KlA N: Aufzeichnungen von Pater E. Ketterer.

Bruckhen processionaliter in Ordnung, mit sich führent in einer schön gezierten Figur die Copi des wunderthättigen Gnaden Bildts zum hailichen Bluet genant, welche von vier Jungfrauen getragen und auf denen Seithen von acht spanischgeklaideten Pagen sambt in Händen habenden Schildern, beglaitet wurde; [auch eine 20-pfündige Wachskerze wurde mitgebracht.][488]

Die Form der Durchführung verweist wieder auf das Wallfahrtswesen (Gnadenbild, Kerze) und die Fronleichnams- und Kanonisationsprozessionen (Anlaß, theatralischer Aufzug).

Auch die Pfarrkirche in Eschlkam entwickelt eine beachtliche Anziehungskraft, als dieselbe 1662 einen besonderen Ablaß verliehen bekommt:

So ist auch von Ihro Päbstlichen Heyligkheit disem Gottshaus und alzeit an S. Jacobstag Sibenjähriger Ablas ertheilet und anheur das erstemahl celebriert worden, dahero denen extra ordinari mit den Creuzen herkhommenen Pfarrern von Khezting, Pleybach, Dälckhing, Hochenwarth, Stainpichl, Wettzell und Arnschwang, auch Eschlcamb iedem 30 kr verraicht worden. (G Eschlkam 1662)[489].

Dieser Zustrom von Prozessionen hält sich auch in den folgenden Jahrzehnten, obwohl Eschlkam nur eine gewöhnliche Pfarrkirche besitzt:

Ingleichen von heyligen Laiber, Gepainen und Reliquien, khaine wunderthättige Bildtnus ist alhier nicht vorhanden[490].

Ablaß und Patroziniumsfeier sind also in Eschlkam wie bei vielen Kirchen der Barockzeit kombiniert (St. Jakob ist Patron der Kirche in Eschlkam). Das kann es verständlich machen, daß während dieser Zeit viele Pfarr- und Filialgotteshäuser im Bayerischen Wald, die keine Gnadenkirchen waren, von Gläubigen zur Kirchweih und (oder) zum Patroziniumsfest in Prozessionsform aufgesucht wurden (— die liturgischen Bittgänge bleiben hier außerhalb der Betrachtung). Grund dafür waren entweder die Möglichkeit zur Ablaßgewinnung oder die kirchlichen und weltlichen Festlichkeiten; einige Beispiele hierfür:

Am anderen Pfingsttag ist man vor dißem mit dem Creuz gangen nach Furth, alwo dedicatio Ecclesiae[491].

Die Further Kirchenrechnungen verzeichnen zu diesem „Pfingst-Khirchtag" regelmäßig Ausgaben für mehrere Pfarrer, Schulmeister, Fahnenträger und Vorsänger, „so mit dem Creuz alhero gangen", ebenso an Maria Himmelfahrt und Maria Geburt (G Furth i. W. 1646 ff.)[492]. In der Formulierung unterscheiden sich diese Reichungen in nichts von Wallfahrtsausgaben, doch war und ist das Further Gotteshaus keine Wallfahrtskirche[493].

Ähnlich ist es mit der Pfarrkirche in Lam:

Das Fest S. Udalrici wird auch in der Pfarr Neukirchen gefeiert ... In ipso festo gehet man morgends mit dem Creuz in die Lamb, alwo Patrocinium ist[494].

Hierzu kommen regelmäßig auch noch die Ortschaften Hohenwarth und Arnbruck (G Lam 1665 und 1670)[495].

[488] Marianische Lob- und Ehrenpredigten (1762).
[489] StA La, Rep. 45, F 146, 1—6.
[490] HStA M, Staatsverwaltung 1050: Umfragen der Hofkammer für Wenings Landesbeschreibung; hier Antworten aus Eschlkam von 1698.
[491] PfA N, Salbuch von 1691.
[492] StA La, LE 1843.
[493] J. Pongratz: Furth im Wald (1959).
[494] PfA N, Salbuch von 1691.
[495] StA La, Rep. 45, F 206, 1—6.

Zu Michaeli geht man von Eschlkam aus gewöhnlich nach Neumark in Böhmen zum Patroziniumsfest (G Eschlkam 1690)[496]. Das war auch in Neukirchen üblich, doch ohne daß man dazu eine Verpflichtung geführt hätte:

(GN 1707)[497] *Nachdeme heur alhiesiger H. Pfarrer den sonst Jährlich an St. Michaelis Tag nacher Neumarckht in Böhamb verrichten Creuzgang auf Rimbach, auch zu St. Michaelis Gottshaus processionaliter vorgenommen, ist demselben zum Depudat geben worden 30 kr. [ferner Ausgaben für die Kirchendiener.]*

Weder die Kirche in Neumarkt noch die in Rimbach waren Gnadenkirchen.

Beispielhaft für viele andere Gotteshäuser, die am Kirch- oder Patroziniumstag Ziel von Prozessionen waren — die ich bisher in der volkskundlichen Literatur nicht behandelt fand —, möchte ich noch folgende herausgreifen:

(G Harling, St. Bartholomäus 1670)[498] *4 Mösnern welche an St. Bartholomäi Tag mit dem Creuz nacher Harling walfahrten gangen und vorgesungen 34 kr.*

(G Bischofsmais, St. Jakob — nicht St. Hermann! — 1630)[499] *Mehr würdet ihme Herrn Pfarrer, umb willen er den Tag Jacobi, daran Jerlich die Khirchwey ist, die ankhommenden frembde Priester mit der Cosst aufhelt, von des Gottshaus weegen zur Ergezlichkheit geben 3 fl.*

(G Schönau 1645)[500] *Funff Custern, so an der Khirchwey mit dem Creiz herzue gangen, iedem wie vormahls zalt 6 kr.*

(G Martinsneukirchen 1656)[501] *An St. Martins Tag zur Khirchwey 6 Custern und Fahnentragern, so mit dem Creuz alhero gangen, indem wie vormahls 4 kr.*

(G Pösing 1663)[502] *An der Khirchwey zu Wetterfeldt mit dem Creiz aldahin gangen, dem Fahnentrager behendigt 8 kr 3½ h.*

Gemeinsam ist diesen Kreuzgängen, daß sie ihren Anstoß von der institutionalisierten Kirche und der Theologie her bekamen; die Terminbindung liegt fest: Weihe der Kirche, Namensfest des Patrons, Zeit der Ablaßgewinnung. Auch der Grund der Unternehmen liegt fest: Gewinnung von Ablässen oder Miterleben kirchlicher und weltlicher Feierlichkeiten. Für die Prozessionen lag weder ein gemeinsames Anliegen, noch die Verpflichtung zur Weiterführung vor (S. GN 1707, s. o.). Die genannten Gotteshäuser waren zudem keine Gnadenkirchen; von Wallfahrten können wir also in diesen Fällen nicht sprechen. Und doch haben die beiden Elemente, Ablaßgewinnung und kirchliche Feier, das Wallfahrtswesen in Neukirchen sehr belebt.

An der Kirchweih oder den Namensfesten des Kirchenpatrons ist der Konkurs an Wallfahrtsorten meist am stärksten. Dies gilt sowohl für Hetzenbach (G 1647 ff.)[503], Weißenregen (G 1654 ff.)[504], Frauenau (G 1630)[505], als auch für Neukirchen bei hl. Blut. Auch läßt es sich nachweisen, daß die Neukirchner Geistlichkeit immer wieder bemüht war, durch die Kumulierung von Ablässen für die Gnadenkirche den Zustrom der Gläubigen zu erhalten und zu vermehren. Sogar

[496] StA La, Rep. 45, F 146, 1—6.
[497] StA La, Rep. 45, F 146, 1—6.
[498] StA La, Rep. 45, F 206, 1—6.
[499] StA La, Folio 522, F 768.
[500] StA La, Rep. 45, F 502, 1—5.
[501] StA Am, Amt Roding, 809—810.
[502] StA Am, Amt Wetterfeld, 2302—2307.
[503] StA Am, Amt Roding, 811.
[504] StA La, Rep. 45, F 206, 1—6.
[505] StA La, Folio 522, F 768.

Herzog Maximilian, der durch die Veranlassung des Erweiterungsbaues wesentlich auf die Stärkung der Wallfahrt hingewirkt hatte, hatte sich 1611 um die Erteilung von Ablässen zu den Hauptwallfahrtstagen beim Papst eingesetzt[506]. Zur Zeit Roman Sigls konnte man unter den üblichen Bedingungen einen vollkommenen Ablaß in Neukirchen erwerben am „Sontag vor Pfingsten, EXAUDI genandt, oder der grossen Büsserin Mariae Magdalenae, wie an daß Bischoffs und Martyrers Dionysii Festtägen", ferner am Tag Maria Geburt; es sind die Tage des größten Konkurses in Neukirchen[507]. Regelmäßig setzte man sich von Neukirchen aus dafür ein, die auf sieben Jahre beschränkten Ablässe verlängern zu lassen (GN 1726, 1746, 1771, 1793 und ROA I 740/2 für 1709, 1720, 1727 und 1759). Die Ablaß-Breve wurden so angebracht, daß alle Besucher des Gotteshauses sie wahrnehmen konnten:

(GN 1730) [Der Schmied erhält einen kleinen Betrag] vor aine negst der Khürchenthier neu beschlagne Ablas Dafl.

(GN 1752) Deme Schreiner Staudacher alhier, dass er 2 Schildt, worauf der vollkommene Ablass verzaichnet, auf wehrentem Saeculum oberhalb dennen Khürchenthieren von aussenher aufgemacht worden, verferttiget 20 kr.

Auch die Ablässe, die man an den besonderen päpstlichen Jubiläen erwerben konnte, hatten eine große Wirkung für den Zustrom von Andächtigen nach Neukirchen:

(GN 1727; bei den Ausgaben für Opferwein wird vermerkt:) Weniger als vorther umb 54 fl, weillen verthen das päpstliche Jubiläum Benedicti des 13. gehalten und aus solcher Ursach ain grosser Zugang der frembten Prüsster, Processionen und Communicanten gewesst seye.

(GN 1730; bei „Einnamb an Gottsberath" wird vermerkt:) Mehr als vorther umb 131 fl 56 kr 4 h, so daß zu Endte des Jahres eingefallene Jubiläum Innocentio des 12. en verursacht habe.

Die Ablaßbewegung blieb also auch in Neukirchen nicht ohne Einfluß auf den Wallfahrtskult. Prozessionen, die ausschließlich den Erwerb eines Ablasses erstrebten, werden wir nicht als Wallfahrten bezeichnen. Freilich bestand für den einzelnen Teilnehmer, da das Neukirchner Gotteshaus eine Gnadenkirche war, die Möglichkeit, in wallfahrtsmäßiger Haltung an diesen Prozessionen teilzunehmen; andererseits ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß auf die Kreuzgänge, die wir als echte Wallfahrten ansehen, die Möglichkeit der Ablaßgewinnung in Neukirchen einen positiven Einfluß ausgeübt haben wird.

Die Wallfahrten der Barockzeit sind also eine sehr vielschichtige Erscheinung; eine Reihe heterogener Elemente aus dem religiösen Leben fließen hier zusammen. Doch scheint es so, als bestände diese Buntheit nur für das Auge des Betrachters, der von der heutigen Zeit aus die Vielfalt der Prozessionsformen in der Barockzeit analytisch zu erfassen versucht. Für den gläubigen Katholiken jener Epoche waren die verschiedenen Prozessionen eine Einheit, Ausdruck der von der Gemeinschaft getragenen gleichartigen Haltung gegenüber der Erscheinung des Überirdischen in der Welt. Die Prozessionsform war ein Instrument, das mit verschiedenem Gehalt gefüllt werden konnte; sie zeigt in jedem Fall den Gläubigen, daß sie in ihrem Beten und in ihrem Heilsverlangen nicht auf sich allein gestellt waren, sondern eingebunden in eine Gemeinschaft Gleichgesinnter.

[506] StA Obb, GR, F 513, Nr. 66 b: hier diesbezüglicher Schriftwechsel.
[507] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

Die Einheit der Prozessionsformen findet ihren deutlichen Ausdruck u. a. in der Sprache der Kirchenrechnungen. Unterschiede zwischen liturgischen und nichtliturgischen Umzügen werden nicht gemacht. Es erscheinen die gleichen Ausgaben, es sind die gleichen Personen tätig, die gleichen Wendungen kehren immer wieder. Die Ortschaften, die man aufsuchte als Gnadenstätten, bei Bittgängen, zum Patroziniumsfest oder zur feierlichen Gestaltung der Fronleichnamsprozession werden oft nur aneinandergereiht.

(G Schorndorf 1650)[508] *Deme Schoulmaister zu Schorndorf, umb willen er diß Jahr hindurch bey den nacher Lamperg, Traubenpach, Michaelis Neukhürchen, Rotting, Trübenpach, Wilting, Loifling, Cham, Pogen und umb die lieben Veldtfrücht als in allem 15 mal vorgesungen 2 fl 8 kr 4.*

(G Regen 1660)[509] *Damals, wie man von alhiesiger Pfarrkhürchen auß zue dem heyl. Pluet auf Neukhürchen walfahrten mit dem Creuz gangen ..., nitweniger, als man mit dem Creuz nacher Zwißl, Bischofsmaiß zu St. Hörmann, dann Khürchberg, in unser Frauen Au, Rinchna, March, Langdorf, Khürchdorf und Gottszell wolfahrten gangen, ist dem Mößner, alß Vorsingern und der Singerin zur Zörung bezalt worden 1 fl 11 kr.*

(G Pemfling 1671)[510] *Deme Schuelmaister zu Gravenkhirchen, daß er bey denen nacher Camb, Lamperg, u. l. Frauen nacher Ast, Stambsriedt, Thornstain, Gravenkhirchen, Döfering, Waffenprunn, Khazberg, umb die liebe Veldtfrücht nacher Röz und zum heyl. Blueth, dahin man 4 Meil weegs zugehen, verrichten Prozessionen oder Creuzgängen vorgesungen, weillen man theils Örther zweymahl besuecht 2 fl 55 kr.*

Prozessionale Umgänge bilden in der Barockzeit eine weitgehende Einheit; und das Phänomen der prozessionalen Wallfahrten hat viele Anregungen von den liturgischen Prozessionen, Bittgängen, Patroziniums- und Jubiläumsfeiern und der Ablaßbewegung aufgenommen und wurde so zu einer komplexen Erscheinung. Trotzdem setzen wir im Sprachgebrauch ‚Wallfahrt' von jenen Formen kultischer Umgänge ab, wir schreiben ihr also einen spezifischen, nur für sie geltenden Inhalt zu. Was ist dieser Inhalt? Ein wichtiges Kriterium gewinnen wir, wenn wir untersuchen, wann Patroziniums-, Ablaß-, liturgische Prozessionen usw. ihren eigenständigen Wert verlieren; dies ist der Fall, wenn sie eine Gnadenstätte zum Ziel nehmen. Wallfahren ist also wesentlich gebunden an einen Gnadenort. Das Aufsuchen von beliebigen Pfarr- und Filialkirchen zur Feier der Kirchweih oder zum Erwerb eines Ablasses ist keine Wallfahrt.

Das Wesentliche einer Wallfahrt liegt demnach nicht in der Prozessionsform; viele Kirchen des Bayerischen Waldes, die von geschlossenen Kreuzgängen aufgesucht wurden, waren und sind keine Wallfahrtskirchen. Ist nun umgekehrt das wichtigste Kriterium der Gang einzelner zu einer bestimmten Kirche? Auch das müssen wir verneinen, denn jede Kirche wird von einzelnen Gläubigen aufgesucht. Nicht die Form, in der sich der Gang zu einer Kirche vollzieht, macht diesen Gang zu einer Wallfahrt, sondern die Haltung des einzelnen oder der Gruppe. Als Wallfahren verstehe ich darum den Besuch einer Gnadenstätte in einer bestimmten Haltung. Beide Elemente müssen noch näher bestimmt werden.

Eine Gnadenstätte erhebt den Anspruch, daß in ihrem Umkreis das überirdische Wirken Gottes den Menschen in besonders reichlichem Maße zufließt. Dies gilt

[508] StA, La, LE 1845.
[509] StA La, Rep. 45, F 381, 1—6.
[510] StA La, LE 1845.

aber für jede Kirche; doch ist bei den anderen Kirchen diese Gnadenvermittlung gebunden an die Feier der Liturgie und vor allem an die leibliche Anwesenheit Christi in der Hostie. Das ist bei einer Gnadenstätte nicht notwendig. Wir können diese also definieren als abgegrenzten Ort, an dem die Menschen bevorzugt himmlische Hilfe erwarten und erfahren, ohne daß diese von der Liturgiefeier oder der in ihr vollzogenen Transsubstantiation ausgehend gedacht wird.

Im Bayerischen Wald entwickelt zudem während der Barockzeit — soweit ich das überblicken kann — jede Gnadenstätte ein Gnadenbild. Wenn diese Gnadenstätte (mit ihrem Gnadenbild) von einer größeren Gruppe, mindestens einer Siedlungsgemeinschaft, verehrt wird, dann sprechen wir von einem Wallfahrtsort.

Die Verehrung muß sich vor allem dadurch vollziehen, daß man die Gnadenstätte aufsucht. Der Grund hierfür darf entsprechend der Definition der Gnadenstätte nicht in liturgischen Feiern und in dem Erwerb von Heilsgnaden, die die offizielle Kirche anbietet, bestehen. Es verbleiben persönliche oder gemeinschaftliche Anliegen. Der Gang zur Gnadenstätte braucht weder verlobt, noch periodisch wiederholt zu werden. Unter Wallfahrten verstehe ich also den Gang einzelner oder Gruppen zu Stätten, an denen nach der tradierten Überzeugung einer größeren Anzahl Menschen die Hilfe des Himmels besonders gerne gewährt wird, um dieser Hilfe in persönlichen oder gemeinschaftlichen Anliegen teilhaftig zu werden.

Während der Barockzeit war der Glaube an die Wirksamkeit von Gnadenstätten im Bayerischen Wald allgemein verbreitet. Wallfahren gehörte zu den selbstverständlichen Formen der Frömmigkeit, darum unternahmen viele Pfarreien Prozessionen oder prozessionsweise Wallfahrten fast an jedem Sonn- und Feiertag der warmen Jahreszeit. Neukirchen bei heilig Blut gehörte während des Barocks zu den bedeutsamsten Gnadenorten des Bayerischen Waldes.

V. Mittelalterliche Relikte im Wallfahrtsleben der Barockzeit

Religiöses und profanes Volksbrauchtum bleibt in den seltensten Fällen über Jahrhunderte hinweg nach Form und Gehalt gleich. Bereits die Untersuchung des Wallfahrtslebens der Barockzeit in Neukirchen bot uns ein Bild vielfachen Wandels. Die Weiterentwicklung theologischer Erkenntnisse, die in ihrer Tendenz und Stärke unterschiedliche Initiative des Staates, die politischen Veränderungen, die wirtschaftliche Lage und viele andere Faktoren wirken hin auf eine dauernde Umgestaltung des Volksglaubens und dessen Formen.

Diese gestaltende Kraft wurde auch wirksam an der bedeutsamen Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, wurden in ihr doch nicht nur einzelne Lebensbereiche, sondern das gesamte Welt- und Menschenbild Europas in seinen Grundlagen getroffen. Natürlich vollzog sich dieser Wandel nicht innerhalb einer Generation, noch gleichzeitig in allen Ländern Europas, in allen sozialen Gruppen und auf allen Gebieten. Viele Formen des Denkens und Verhaltens blieben auch in den folgenden Jahrhunderten die gleichen. Das gilt auch für die Volkskultur; ältere Elemente erhalten sich in den folgenden Zeiten. Und wenn ich auch bei dieser Untersuchung wiederholt hinwies auf die grundsätzliche Offenheit des religiösen Volksbrauchtums für Veränderungen, so ist doch auch der Zug zur Beharrung unverkennbar.

Darum mag es erlaubt sein, einzelne Elemente des Wallfahrtslebens der Barockzeit mehr dem Mittelalter als typisch zuzuweisen, obwohl für diese Zeit kein Quellenmaterial vorliegt und unmittelbar Auskunft gibt. Ich werde im folgenden jene Formen zusammenfassen, die in der Zeit, in der sie auftauchen, bereits eine Ausnahme darstellen und besonders altertümlich wirken; dabei werde ich mich beschränken auf jene Votivgaben und Gelübdeformen, die während des 17. Jahrhunderts aus dem Bild des Wallfahrtslebens in Neukirchen bei heilig Blut allmählich verschwinden[511].

Die Mirakelaufzeichnung in Neukirchen beginnt mit dem Jahr 1599. Ausschließlich bis 1611 spielen Textilien als Votivgaben eine größere Rolle, und zwar meist in der Gestalt von „ainem Strendl rother [oder weißer] Seiden"[512]. Einmal wird „ain elen roth wullen tuech" (1607) und einmal „ain Creitz Fendl" (1604) erwähnt. Die Verlobung erfolgt meist in einem sympathetischen Zusammenhang mit Nasenbluten und roter oder weißer Ruhr:

Hanns Ruepprecht Khramer zu Sant Engelmar, wellicher an der weissen Ruehr so hefftig gelegen, daß er sich des Lebens verwegen ... hat sich mit ainem Vierdung Wax und ainem Strendl weisser Seidn walfahrten alhero zum H. Blueth verlibt ... hierauf sollich sein Verloben verricht, beicht und communiciert unnd zum Lobopffer solliches offentlich anzaigt, deme 30. Januarij 1607.

Doch konnte man sich auch bei anderen Krankheiten mit roter und weißer Seide verloben: Schwindel im Haupt (1604), Lahmheit (1607) und Frais (1607).

Nach diesen „Strendl Seiden" und „2 Reisten Flax" (1610) tauchen gehäuft in diesen Jahren, später nur je einmal 1658 und 1753 Altartücher als Votivgaben auf. Dabei scheint noch im 16. Jahrhundert die Darbringung von Textilien recht beliebt gewesen zu sein. Jedenfalls fand 1590 der bischöfliche Visitator

auf der Vorkirchen in ainer grossen Truchen, iber die 150, lauth aines Inventarii, gar schöne Altar-Tüecher, Schlair und anderes, so die peregrini zum hl. Bluet gebracht haben[513].

Die Frage, ob dieses auffallende Absinken nur mit der Zunahme des Geldumlaufes erklärt werden kann, muß bei der Quellenlage offenbleiben.

Ohne spätere Parallelen stehen die folgenden Votivgaben an dem Beginn der Mirakelaufzeichnung. In ihrer Einzigartigkeit deuten sie auf eine Zeit großen Formenreichtums im Volksglauben. Insgesamt erreichen die Mirakel der folgenden Jahrhunderte die Vielfalt der ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts nicht mehr.

Barbara Englin, Georgen Engels, gewesten Burgers und Schreiners in Margkht Pleintting, bey Viltzhoven, hindterlassene Wittib bringt glaubwürdig an, wie sie 12 wochen an Leib und allen Glidern gross verschwollen gewest sey, also hab sie dieselbe zue u. l. Fr. zum h. Blueth walfahrten versprochen mit ainem alten Rede[514]*, seye also darauff gesundt worden.*

Zue dem hab sie aber cum licentia ainen offenen Schengkhel gehöbt, dahero

[511] Nach frdl. Mitt. von Prof. Dr. K.-S. Kramer, Kiel, kann dieser Grundsatz als Faustregel gelten, allerdings ohne absolute Beweiskraft.

[512] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611). Hieraus stammen auch die folgenden Mirakel, soweit nicht anders angegeben. Die Gleichsetzung von „Seiden" mit unversponnenem Flachs ist wegen der Farbangaben wohl nicht statthaft.

[513] OAR Visitationsprotokoll von 1590, S. 981.

[514] „Rede" muß wohl nhd. „Rad" sein; die Schreibung ist eindeutig. Sofern nicht ein Schreibfehler vorliegt, handelt es sich um eine Verlöbnisform, zu der mir keine Parallele bekannt ist.

sie gleichmessig zwen wäxene Fues zu lesen, dann ain erdenen Fueß vol Thraidts zue pringen auch versprochen, der Fues hab sich alsobalden zur Bösserung geschigkht, unnd auff dieser Walfahrt gar zuegehailt, hat beicht und communicirt unnd dies in Gegenwarth Herrn Pfarrers, Martini Engels unnd anderer Personhen anzaigt, den Sontag den 20. Junij 1610. ...

Jacob Steuber am Fleckhen, Tauser Herrschafft ... hat 3 Viertl Jar lang in seinem Haubt grossen Schmerzen gelitten, darvon ihm das Gehör verfallen, er hab sich mit ainem wäxenen Khrantz bloß auff seinem Haubt walfahrten, zue dem h. Blueth zue bringen verlibt ... 23. Julij ao 1611[515].

Tönerne Votivgaben, mit Getreide gefüllt, sind zwar bei Kolomanskirchen häufig, stellen aber bei einer Marienwallfahrt eine Seltenheit dar[516].

Wenn in den Mirakelberichten besondere Formen für das Zurücklegen des Wallfahrtsweges begegnen, dann kommt diesen meist eine gewisse Symbolwertigkeit zu, fast immer ergibt sich auch eine Erschwerung und damit eine Verstärkung des Opfergedankens. Die Übung, die Votivgabe oder das Geld dazu „im Almosen" zu sammeln, taucht in Neukirchen nur vereinzelt auf und verliert sich nach 1750 vollkommen. Mehr als der Gedanke, eine größere Gemeinschaft symbolisch an der Bitte und dem Opfer zu beteiligen[517], spricht aus den wenigen Neukirchner Beispielen der Wille zur Selbstdemütigung und Intensivierung des Opfercharakters; so, wenn der Maurer Peter Zäch sein Verlöbnis gleich zweimal erschwert:

Petter Zäch, ain Maurer seines Handtwerckhs ..., der ist weegen aines Todtschlags, so er in ainer Gegenwöhr am H. Pfingsttag diß 1605 Jars laider begangen, zechen Wochen hart gefenckhlich gehalten worden, in sollich seinem starckhen verhafft, hab er zue der werthen Muetter Maria und Gott dem Allmechtigen möglichister Andacht gerueffen, und wann ihm das Leben geschenckht, auch der Gefenckhnus begeben wurde, so wölle er das würdig u. l. Fr. Gottshauß zu Newkhürchen mit Wasser und Brodt walfahrten haimbsuechen, auch zu ainer wäxeren Khetten im Almosen Wax erbitten und opfern. Ao 1605[518].

Dagegen verweist wohl das Verlöbnis der Margaretha Maxenrieder von 1638, „mit einer brenneten Wachskertzen" den Weg nach Neukirchen b. hl. Blut zurückzulegen, um von einer schweren Vergiftung zu gesunden[519], noch stärker auf weltliche und kirchliche Bußgebräuche des Mittelalters[520].

Von diesem Brauchtum aus mag auch die Nacktwallfahrt an Stelle der Entblößung zur Entgegennahme von Schlägen ihren Sinn als Akt der freiwilligen Bußübung bekommen haben, wenn auch von den kirchlichen Predigern der Gedanke der Sühneleistung für die Entblößung Christi stärker betont wurde[521]. Das einzige in Neukirchen greifbare Beispiel verweist mehr auf die erste Deutung;

[515] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611). Vereinzelt finden sich solche Verlöbnisformen auch an anderen bayer. Wallfahrtsorten; s. R. Kriss: Gnadenstätten I—III (1953—56).

[516] R. Kriss: Gnadenstätten III (1956).

[517] J. Dünninger: Vorlesung in Würzburg, SS 1962. J. Staber: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bt Freising (1955) 72.

[518] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).

[519] R. Sigl: Unser liebe Fraw zum H. Bluet (1640).

[520] L. Kriss-Rettenbeck: Das Votivbild (1958) 140.

[521] J. Staber: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bt Freising (1955) 44 ff.

denn die Verlobung erfolgt gerade wegen eines Vorfalls, der auch von der weltlichen Obrigkeit aufgegriffen werden konnte:

Gleich selbig mahlen den 21. May wie erst gemelt zaigt auch an Wolff Schäffler derzeit Kheller und Diener zue Gottszell, sonnsten von Pruckh in Oberen Bayrn gebürttig, wie daß derselb in der Fasnacht von ainem Schmidt Lernjungen aldort zue Gotzell mit ainem Jungent oder Mösser zwischen den Rippen im Leib gestochen unnd tödtlich verwundt worden, darvon er sich besorgt, er werde es mit dem Leben bezalen müessen. Alda hab er sich nagkhent mit außgespanndten Armen zum H. Bluet Neukhürchen zu gehen walfahrten verlobt. Darauff seye es baldt mit ihme bösser und gesundt worden. Sollich versprochene Walfahrt verricht und anzaigt, geschechen wie ao lauth des 1605 Jars[522].

Hier findet sich die Nacktwallfahrt in Verbindung mit der Form des Gehens und Betens mit ausgespannten Armen, die durch den Gedanken der Nachahmung des Leidensweges Christi Eingang in den Wallfahrtskult gefunden haben dürfte[523].

In die Nähe der Nacktwallfahrt, die sich als unschicklich für die Frauen verbot, wird in der volkskundlichen Literatur die Wallfahrt im weißen Gewande gestellt. Auch sie gehört in Neukirchen zu den Wallfahrtsformen, die während des 17. Jahrhunderts verschwinden. Fortunat Hueber, der die letzte dieser Art für das Jahr 1659 überliefert, gibt auch gleich eine Deutung:

Maria Fuchsin von der Mueß aus Böham ... hatte sehr hitzige Kranckheiten ..., von denen sie nit ehender entstanden, alß biß sie nach fünff Wochen in weissem Klaid die Mutter Gottes von Newkirchen haimb zusuchen sich verpflichtet hat. Villeicht gefallet deß himmlischen Vatters außerwöhlten Tochter Maria darumb wol diese Andacht, jhre Kirchen und Bildsaulen in weissen Klaidern zu besuchen, weiln dadurch deroselben Jungfräwliche Rainigkeit wird angedeutet und verehret, welche mit keinem Anstrich oder Farb der jrdischen Unsauberkeiten jemal ist verduncklet worden[524].

Ob das Volk diese kirchliche Interpretation angenommen hat, oder der Gedanke der dämonenbannenden Wirkung der weißen Kleidung noch lebendig war[525], kann von heute aus für den Einzelfall nicht mehr klar entschieden werden.

Das gilt auch für die allgemeinere Frage, ob bei den genannten Reliktformen mehr der Symbolwert oder die Verstärkung der persönlichen Opferleistung empfunden wurde. Ich glaube aus den wenigen Neukirchner Beispielen ablesen zu können, daß im 17. Jahrhundert der zweite Gedanke gegenwärtiger war. Wenn in der Folgezeit andere Formen der Erschwerung (etwa Wallfahrten bei Wasser und Brot, Knierutschen und insgesamt die Zunahme der Votivgaben von großem materiellen Wert) immer mehr in den Vordergrund treten, dann kann auch dies darauf hinweisen, daß die genannten Arten der Verlöbnisse ihren Symbolwert bereits weitgehend verloren hatten; das Absterben dieser Formen wäre dann die logische Konsequenz.

Es bleibt das Bild eines beständigen Wandels der Gehalte und Formen des Volksglaubens. Es ist kein jäher und plötzlicher Wandel, sondern ein allmählicher Übergang, in dem sich ständig Formen verlieren, wenn sie ihren ursprünglichen Sinnbezug aufgegeben und keinen neuen übernommen haben.

[522] OAR I. 740/3 f: M. Huetter: Miracula (1611).
[523] R. Kriss: Gnadenstätten III (1956) 243 ff.
[524] F. Hueber: Zeitiger Granatapfel (1671) 378/9.
[525] R. Kriss: Gnadenstätten III (1956) 240 ff.

VI. Entwicklung der Wallfahrt von der Barockzeit bis zur Gegenwart

Über das Wallfahrtsleben der Barockzeit spricht eine Fülle von Quellen zu uns, doch fast schlagartig mit dem Jahr 1800 bricht der Überlieferungsstrom ab: Die wortreichen, chronikartigen Kirchen- und Marktrechnungen werden nun karg und schmächtig, reduzieren sich auf pauschale Zahlenreihen ohne Kommentar; die Franziskanerpatres in Neukirchen, dauernd bedroht von der Auflösung ihres Klosters und der Sorge um ihren Lebensunterhalt und die Bestreitung der Kosten für Ausbesserungen ihrer Gebäude, halten in der Chronik ab 1800 fast nur diesen Schriftwechsel fest und führen die Mirakelbücher nicht mehr weiter. So klafft im 19. Jahrhundert eine breite Überlieferungslücke, die nur von etlichen Einträgen im Salbuch punktförmig durchbrochen wird; denn die gedruckten Wallfahrtsbeschreibungen von Hippolyt Randa 1873[526] und Anton Hörmann 1890[527] gehen kaum ein auf ihre eigene Zeit, sondern bringen im wesentlichen Exzerpte aus dem „Zeitigen Granatapfel".

Erst die Wallfahrt der Gegenwart steht dann wieder greifbar vor uns. Die Korrespondenz zwischen Pilgerführern und Pfarrern von Neukirchen aus den letzten 70 Jahren liegt noch zum größten Teil im Pfarrarchiv; vor allem die fortlaufenden privaten Aufzeichnungen des jetzigen Pfarrers, Msgr. Josef Krottenthaler, der im Zweiten Weltkrieg die Leitung der Pfarrei übernahm, geben einen Einblick in die Stärke der Wallfahrtszüge, die Termine, besondere Feierlichkeiten und Vorkommnisse[528]. Darüber hinaus versuchte ich mir durch eine Fragebogenaktion, in die ich alle lebenden Pilger- und Altpilgerführer einbezog, ein Bild von der gegenwärtigen Wallfahrt und ihrem Wandel in der jüngsten Vergangenheit zu machen. Auch konnte ich seit 1966 an den Hauptwallfahrtstagen und mehreren hohen Festtagen in Neukirchen sein, den Betrieb beobachten, mit den Wallfahrern sprechen und an den meisten Fußwallfahrten teilnehmen. Wenn ich dabei auch auf manche Elemente der barocken Wallfahrt stieß, so entstand doch vielfach der Eindruck eines tiefgreifenden Wandels. Muß auch aus den angegebenen Gründen zunächst auf eine Aussage über die Ursachen dieser Veränderungen verzichtet werden, so kann es doch vielleicht gelingen, durch Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes einzelne der treibenden Kräfte zu erschließen.

1. Die Aktivität des Wallfahrtsortes, Propaganda

Ebensowenig wie in der Barockzeit die Blüte der Wallfahrt dem Zufall überlassen blieb, sondern von seiten Neukirchens lebhaft gefördert wurde, geschah dies auch in den letzten Jahrzehnten. 1898 wurde von Pfarrer Hornauer ein Wallfahrtsverein gegründet, der sich die Belebung des Konkurses in Neukirchen zum Ziel machte[529]. Der Verein sollte offensichtlich besonders im Hinblick auf das Jubiläum von 1900—1901 tätig werden; in den folgenden Jahren beschränkte er sich nach der Auskunft der Rechnungen darauf, für die Musik zum Empfang der Prozessionen, für Priester zur Aushilfe im Beichtstuhl und die

[526] H. Randa: Denkwürdigkeiten aus dem westlichen Böhmerwald (1873).

[527] A. Hörmann: Kleine Chronik des Wallfahrtsortes Neukirchen (1890).

[528] Für die Bereitstellung dieser Aufzeichnungen bin ich besonders dankbar.

[529] PfA N: Korrespondenz zwischen Pfarrer Hornauer und dem Regensburger Ordinariat; Rechnungsbücher des Wallfahrtsvereins.

Unterbringung der Wallfahrer zu sorgen, sowie an Exaudi und Pfingsten Feuerwerke zu organisieren (Ausgaben für Leuchtraketen).

Als nach dem Ersten Weltkrieg die meisten Wallfahrer aus Böhmen ausblieben, wurde auf die Initiative von Lehrer Xaver Siebzehnriebel und mit Unterstützung von Pfarrer Späth der Wallfahrtsverein, der sich allmählich aufgelöst hatte, reaktiviert[530]. Xaver Siebzehnriebel veröffentlichte Artikel in böhmischen Zeitungen, so der „Prager-Volkszeitung", den „Westböhmischen Stimmen" und der „Budweiser Zeitung", in denen er darauf hinwies, welche Pfarreien in den letzten Jahren der Muttergottes in Neukirchen die Treue gebrochen hätten. Diese Artikel wurden von den Pfarrern z. T. von der Kanzel verlesen; und tatsächlich kamen auch wieder große Wallfahrtszüge zustande, bei denen sich mehrere Pfarrgemeinden unter der Leitung von Geistlichen in Stab, Auherzen, Nürschau oder Chotieschau sammelten und mit dem Zug bis Furth i. W. fuhren, von wo sie zu Fuß Neukirchen erreichten. Bevorzugter Termin waren die Pfingsttage.

Ähnlich verfuhr Msgr. Krottenthaler nach dem Zweiten Weltkrieg. Weil während des Krieges auf Grund der allgemeinen Erschwerungen einige Prozessionen eingestellt worden waren, schrieb er 1946 die betreffenden Pfarrämter an und ermunterte sie zu einer Wiederaufnahme der alten Tradition. Dabei schlug er auch — im Rückgriff auf alte Wallfahrtstage — neue Termine vor, um die Wallfahrtszeit etwas zu entzerren und so Übernachtungsschwierigkeiten zu vermeiden. Manche Pfarreien gingen auf seine Anregungen ein und kamen nun an neuen Terminen. Im Bewußtsein der Trägergemeinschaft, also der aktiven Wallfahrer, ist dieser Termin schnell zu dem seit „uralten Zeiten" üblichen geworden, obwohl er in Wirklichkeit einer sehr jungen Tradition entstammt.

Der Wallfahrtsverein existiert heute nicht mehr, vor allem deshalb, weil die Unterbringung der Wallfahrer keine großen Probleme mehr aufwirft. Die Werbung für die Wallfahrt konzentriert sich nun ganz auf die Pfarrgeistlichkeit und wird von ihr nach wie vor kräftig wahrgenommen. Der Pfarrer bleibt im Briefkontakt mit den Pilgerführern und wendet sich vor allem bei besonderen Anlässen, wie den Böhmerwälder-Wallfahrten, Jubiläen, Ablaßverleihungen, Jugend- und Kriegerwallfahrten usw., an die Pfarreien und Organisationen der Umgebung und ruft auf zu einer Fußwallfahrt oder einer Busfahrt nach Neukirchen.

Als 1952 das 500-jährige Jubiläum der Wallfahrt gefeiert wurde, konnte der Kirchenanzeiger berichten[531]:

4000 Plakate und eine große Zahl von Werbeschriften für die Pfarrämter, katholischen Vereine und die Marianische Männer- und Jungmännerorganisationen, sowie für die Autobusbesitzer wurden in Druck gegeben; ferner eine Abhandlung über die hiesige Wallfahrt für die Geistlichen mit der Aufforderung, sie in ihrer Pfarrei in einer Predigt über die hiesige Wallfahrt zu benützen. Gegen 5000 Schreiben und Plakatsendungen gingen an alle Pfarrämter und Seelsorgestellen, Jugendvereine, Kolpingsvereine, Müttervereine, kaufmännische Vereine ‚Lydia' und Marianische Männer- und Jungmännerkongregationen der Diözesen Regensburg und Passau. Die mehr als 100 Autobusbesitzer von Oberpfalz und Niederbayern wurden mit Werbematerial versehen. Ebenso gingen Plakate an alle Bahnhöfe der wichtigsten Eisenbahnknotenpunkte von Oberpfalz und Niederbayern.

Auch an das Fremdenverkehrsamt Regensburg und den Rundfunk wandte

[530] Frdl. Mitt. von Franz-Xaver Siebzehnriebel, Neukirchen b. hl. Bl.

[531] PfA N: Kirchenanzeiger 1952.

man sich; fast alle Tageszeitungen von Nordbayern brachten Artikel über die Wallfahrt.

Dieser Werbung ist es wohl entscheidend zuzuschreiben, daß Neukirchen bei hl. Bl. trotz des allgemeinen Rückgangs des Wallfahrtswesens in den letzten Generationen und trotz der gerade für unseren Ort schwierigen geographischen Lage als Gnadenstätte erhalten blieb, ja als solche noch einem größeren Kreis von Gläubigen bekannt wurde, als dies während der Barockzeit der Fall gewesen war. Natürlich sind für diesen Zustand vor allem auch die Bus- und Bahn-‚Wallfahrten' verantwortlich, bei denen erst geklärt werden muß, ob sie unter dem Aspekt der überlieferten Wallfahrt gesehen werden dürfen. Doch hat sich die Aktivität des Wallfahrtsortes nach den beiden Weltkriegen auch den Fußwallfahrten zugewandt und sie in ihrer Tradition erheblich gestärkt.

Ganz auf diesen Teil der Wallfahrer sind andere Maßnahmen abgestimmt, sie zielen wie in der Barockzeit auf möglichst große Solennität. Der feierliche Empfang der Wallfahrtszüge am Eingang der Ortschaft durch den Pfarrer, durch die Ministranten mit einer Fahne und durch eine Musikkapelle wurde bereits erwähnt. Nach dem Ersten Weltkrieg ließ sich der Pfarrer auch noch von weißgekleideten Mädchen begleiten, die auf einer Trage die geschmückte Kopie des Gnadenbildes mitführen, welche 1884 von den Regener Wallfahrern zur Erinnerung an ihr 250-jähriges Wallfahrtsjubiläum gestiftet worden war. Diese Empfangsanordnung mit feierlichem Glockengeläut ist bis heute geblieben, allerdings mit Wegfall der Musikkapelle; die Wallfahrer legen großen Wert darauf, vom Pfarrer am Eingang der Ortschaft abgeholt zu werden, und warten auch — wenn es sein muß — eine halbe Stunde, wenn der Geistliche sich verspätet, da er gerade einer anderen Prozession „die Ehre antut".

Feierlichkeit wird vor allem von den Pilgerführern erwünscht. Wendungen wie: „Ich bitte, alles womöglich sehr feierlich zu gestalten." finden sich in den Mitteilungen über die Ankunft immer wieder. Neukirchen entsprach diesem Wunsch u. a. durch die Einrichtung einer Lichterprozession am Abend; vereinzelt am Beginn des Jahrhunderts, wird diese seit 1925 regelmäßig durchgeführt. Es kann nicht entschieden werden, ob die Anregungen hierzu von der Verehrung der Madonna von Lourdes ausstrahlen[532] oder in Neukirchens Traditionen wurzeln (Einzug in der Kirche mit brennender Kerze, Fackelumzüge in der Karwoche, Lichterprozessoin am 2. Febuar). In den letzten Jahren wird bei diesen feierlichen abendlichen Umzügen auch der Markt illuminiert.

Eine weitere Möglichkeit der Werbung für den Gnadenort stellte in den letzten Jahren die Ehrung besonders beständiger Fußwallfahrer dar. Wer 25-, 40- oder 50-mal zu Fuß nach Neukirchen gewallfahrtet war, erhielt ein Ehrendiplom (50 × 35 cm) mit einer Abbildung der Gnadenmadonna und der Wallfahrtskirche. Umrandet von Blumenarabesken steht der Psalm: „Um eines habe ich gebeten den Herrn, wiederum verlang ich's, daß ich verweile im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens, daß ich schaue die Lust des Herrn und seinen Tempel besuche" (ps. 26, 4) und die Inschrift: EHRENDIPLOM DER WALLFAHRTSDIREKTION NEUKIRCHEN HL. BLUT FÜR DEN JUBELPILGER ... zur dankbaren Anerkennung seiner ... ten Pilgerfahrt nach dem Wallfahrtsort Neukirchen hl. Blut."[533]

[532] W. Brückner: Die Verehrung des Hl. Blutes in Walldürn (1958) 130.
[533] Eine ähnliche Ehrung kennt man beim Pfingstritt in Kötzting.

An die Stelle dieser Diplome sind nun silberne und goldene Kränzchen getreten, die den Jubilpilgern vom Neukirchner Pfarrer bei der Ankunft in der Kirche überreicht werden; die Pilgerführer teilen die Namen vorher schriftlich mit. Beim 40.-, 50.- oder gar 60. Jubiläum werden die Wallfahrer natürlich noch besonders geehrt: So wurde für Herrn Kreuzer aus Regen bei seinem 40. Gang nach Neukirchen während der Pilgerandacht ein rotgedeckter Schemel an der Kommunionbank aufgestellt mit je drei Fackelträgern, dem großen Leuchter mit der Regener Wallfahrtskerze und Blattstöcken zu beiden Seiten[534]. Als Magdalena Peschl 1952 mit ihren 80 Jahren zum 60. Mal an der Regener Wallfahrt teilnahm, wurde sie am Ortseingang empfangen und erhielt während der Pilgerfeiern einen Ehrenplatz am Hochaltar. An ihrer Beerdigung am 2. Januar 1962 nahm auch eine Abordnung von vier Mann aus Neukirchen teil[535].

Vollkommen verloren ging die Werbung der barocken Wallfahrt durch Verkündigung von Mirakeln. Das Mirakelbuch weist für die Zeit nach 1800 nur ein knappes Dutzend von Einträgen auf, die sich noch dazu z. T. gar nicht auf Neukirchen beziehen. Der Grund für diese Veränderung liegt nicht in einem Mangel an Gebetserhörungen oder in Desinteresse der Wallfahrtsgeistlichkeit; immer wieder teilen Gläubige in Briefen an den Pfarrer oder auf Zetteln, die sie zusammen mit einer größeren Geldspende in den Opferstock werfen, mit, daß sie in auffallender Weise übernatürliche Hilfe erlangten. Meist bitten sie aber gleichzeitig darum, ihre Mitteilungen nicht bekanntzugeben. Die Selbstverständlichkeit, mit der die Menschen des 17. Jahrhunderts zu ihren religiösen Überzeugungen in der Öffentlichkeit standen, ist längst verlorengegangen, eine Tatsache, die respektiert werden muß.

In der Art, wie der Gnadenort selber für die Wallfahrt wirksam wird, hat sich seit der Barockzeit manches geändert. Geblieben ist das Bemühen um Solennität und geblieben ist von den Grundpfeilern der barocken Wallfahrt: Bereitschaft der Gläubigen, Wirksamkeit des Gnadenbildes, Aktivität der Wallfahrtsgeistlichkeit vor allem der dritte. Diesem Element der modernen Wallfahrt kommt umso mehr Bedeutung zu, als die beiden anderen Faktoren viel weniger zur Geltung kommen, was noch auszuführen sein wird.

2. *Votivkult*

Der reiche Votivkult der Barockzeit kam in unserem Jahrhundert fast vollständig zum Erliegen. Bis zum Ersten Weltkrieg gab es in Neukirchen noch Eisenvotive, die sich aber offensichtlich schon stark vom Wallfahrtskult gelöst hatten; an den Festtagen lagen sie in einer Schüssel auf dem Seitengitter neben dem Hochaltar, wurden dort von den Bauern aufgenommen und um den Hochaltar getragen, wobei diese auch ein Geldopfer in den Opferstock warfen[536]. Die Figuren, ausschließlich Tiere, sollen etwa 10 cm groß gewesen sein; über ihren Verbleib ist nichts bekannt. In Neukirchen erinnert sich heute kaum noch jemand an diesen Kult.

Ebenfalls um diese Zeit verschwand der Handel mit Wachsvotiven; nur mehr die — als abergläubisch angesehenen — böhmischen Wallfahrer hatten bis zum

[534] PfA N: Aufzeichnungen von Msgr. Josef Krottenthaler.
[535] PfA N: Kirchenanzeiger 1962.
[536] Frdl. Mitt. von Franz-Xaver Siebzehnriebel, Neukrichen b. hl. Bl.

Ersten Weltkrieg gerne von dem Neukirchner Lebzelter Münch kleine wächserne Nachbildungen von menschlichen Gliedmaßen und Augen, Fatschenkindern und erwachsenen Personen erstanden und mit Schnüren an den beiden Figuren des Hauptopferstockes (Hussit und Kopie vom Gnadenbild) aufgehängt[537]. In der Gnadenkirche sind heute nur mehr zwei massive Wachsfüße von 40 und 30 cm Länge vorhanden; über ihre Herkunft ist nichts bekannt.

Gebräuchlich dagegen ist es noch immer, daß von den Wallfahrern Kerzen gekauft und am Hochaltar abgelegt werden. Auch das Brauchtum der großen gemeinsamen Opferkerze der Wallfahrtszüge hat sich in den Ortschaften Teisnach, Ruhmannsfelden, Deggendorf, Regen und Zwiesel — alle Orte liegen im südlichen Einzugsbereich der Wallfahrt — erhalten. Das Geld für diese Kerze wird meist durch Sammlung unter den Wallfahrern während des Marsches aufgebracht. Die Regener Kerze wird schon seit zehn Jahren von der Konditorei Steitz gestiftet, die von Teisnach seit 1947 von der Familie Burkhardt. Gegenwärtig stammen die gemeinsamen Kerzen überwiegend aus der Wachswarenfabrik von Karl Wiedemann in Deggendorf. Nach der Ankunft der Wallfahrer werden sie auf große Leuchter im Hochaltarraum gesteckt und angezündet. Sie bleiben nur bis zur Abreise der betreffenden Ortschaft brennen und wandern dann in die Wandkästen des nördlichen Seitenjoches. In langen Reihen präsentieren sich dort die meist bis zu einem Meter hohen, massiven Wachskerzen dem Besucher, sie zeigen reiche Blatt- und Rankenverzierungen, den Namen der Wallfahrtszüge, die Jahreszahl und meist noch eine Abbildung des Neukirchner oder eines anderen Marienbildes.

In den letzten Jahren scheinen Deggendorf, Ruhmannsfelden und Teisnach in der Größe der Kerzen zu wetteifern. Sie brachten prunkvolle Kerzen von über einem halben Zentner Gewicht. Die größte war bisher die Kerze von Teisnach 1966; sie erreichte eine Länge von 240 cm und ein Gewicht von 100 Pfund. Auch diese Kerzen bestehen aus Wachs und nicht wie bei anderen Wallfahrtsorten aus wachsüberzogenen Holzstümpfen.

Diese großen Kerzen werden natürlich nicht auf dem ganzen Weg mitgetragen, sondern mit dem Auto bis zum Ortseingang gefahren und von dort auf einer Bahre zur Gnadenkirche transportiert. Dieses Verfahren ist heute die Regel; nur auf dem letzten Wegstück wird die Kerze der Prozession vorangetragen, doch kommt es gelegentlich noch vor, daß Kerzen bis zu 60 Pfund im Rucksack auf dem ganzen Weg mitgeführt werden.

Silbervotive und Schmuck aus Gold und Edelsteinen, einst in solcher Menge in Neukirchen angehäuft, daß man immer wieder daraus bedeutende Neuanschaffungen für die Ausstattung der Kirche bestreiten konnte, finden sich heute ebensowenig wie krankheitsbezeugende Votive. Lediglich einige silbrige glänzende Augen aus Leichtmetall, angeheftet auf braungebeizten Holztäfelchen, Massenware, die an allen Wallfahrtsorten (auch als ‚Auge Gottes') angeboten wird, sind in den Innenraum der Kirche vorgedrungen.

Die große Säuberung der Wallfahrtskirche von Votivtafeln und die anschließende Verbrennung[538] am Ende des vergangenen Jahrhunderts haben nur

[537] Frdl. Mitt. von Frl. Anna Siebzehnriebel, Neukirchen b. hl. Bl.; bis zum 1. Weltkrieg betrieb die Konditorei Münch die Herstellung selber; es sind im Besitz der Familie noch zahlreiche Modeln vorhanden.

[538] K. Hackelsberger-Rötzer: Unsere liebe Frau von Neukirchen hl. Blut. — In: Der Zwiebelturm (1952) 113.

einige schöne Bilder überstanden. Doch haben sie im Gegensatz zu den Eisen- und Wachsvotiven eine bescheidene Bereicherung erfahren; sechs echte Votivtafeln stammen aus dem 20. Jahrhundert. Als ‚echt' bezeichne ich jene Tafeln, die auf Grund eines Verlöbnisses bei einem Laien- oder Kunstmaler in Auftrag gegeben und individuell ausgeführt wurden — im Gegensatz zur serienweisen Fabrikware. In der Regel sind es recht unbeholfene Darstellungen des Gnadenbildes (3 x), eines Pferdes (1 x), eines Pferdes mit Gnadenbild (1 x) und eine Ansicht von Wallfahrtskirche und Marktflecken (1 x) auf Holzfaserplatten (2 x), Blech (2 x), Sperrholz (1 x) und Karton (1 x). Eine gewisse Kunstfertigkeit verraten lediglich das Bild mit dem Prospekt Neukirchens von der Hand des aus der ČSSR geflohenen Malers Ammerling und das Bild mit der Gnadenstatue in vollem Schmuck vom ehemaligen Klosterpförtner. Die übrigen Maler konnten nicht ermittelt werden.

Natürlich beginnen sich auch in Neukirchen die von anderen Wallfahrtsstätten bekannten Reproduktionen von Madonnen, Christus- und Heiligenbildern aus dem Raum der gesamten Christenheit breit zu machen: Die Gnadenbilder von Altötting, Fatima, Lourdes, Passau und Tschenstochau finden sich neben Schriftstickereien, Furnierintarsien und einfachen gerahmten und ungerahmten Schrifttafeln. Dieser Bildkult hat sich also bereits weitgehend vom betreffenden Gnadenort gelöst und stellt nun eine für alle Wallfahrtstätten anwendbare Form dar. Diese Amorphität kommt den auf billige Massenware orientierten Fertigungsweisen unserer Zeit, gleichzeitig aber auch den in einem Bild nicht oder nur schwer faßbaren Anliegen der Gläubigen und der mehr und mehr verblassenden Individualität des betreffenden Gnadenbildes entgegen; das ist vielleicht der Grund, warum sich unter allen Votivkulten der Bildkult am stärksten gehalten hat.

3. Heilbrauchtum

Der Votivkult ist ein Teil des Heilbrauchtums; wie für ihn müssen wir auch für alle anderen in Neukirchen einmal gepflegten Heilformen einen starken Rückgang feststellen. Fraisenhäubchen sind jetzt ebenso unbekannt wie Schabfiguren oder der Gebrauch von geweihter Erde. Umkreisung (auf den Knien) und Berührung des Gnadenaltars wurde in diesem Jahrhundert nur bei „abergläubischen" böhmischen Wallfahrern vereinzelt beobachtet[539].

Sogar die für den Gnadenort besonders typischen „Muttergottes-Fleckchen", Leinwandstreifen von etwa 2 × 1,5 cm, die von den Franziskanern an der Hauptwunde des Gnadenbildes angerührt und an die Gläubigen abgegeben wurden und werden, sind nahezu in Vergessenheit geraten. Außer im Markt Neukirchen sind sie nur den Wallfahrern aus Ruhmannsfelden und Deggendorf bekannt. Bei der Ruhmannsfeldener Prozession nehmen am Tage des Aufbruchs bei der Kommunionausteilung während der Wallfahrermesse der Pilgerführer und eine von ihm beauftragte Frau auf der Männer- und Frauenseite Aufstellung und verteilen diese Fleckchen bündelweise an die von der Kommunionbank zurückgehenden Wallfahrer. Von den angesprochenen Wallfahrern wurde diesen Fleckchen allgemein eine gewisse, nicht näher bezeichnete Segenswirkung zugeschrieben; sie würden, eingenäht in die Kleidung, vor Unglück und Unfall, und im Geldbeutel getragen, vor wirtschaftlicher Not bewahren. Auch bei Krankheiten könnten die

[539] Frdl. Mitt. von Frl. Anna Siebzehnriebel, Neukirchen b. hl. Bl.

Läppchen durch Anrühren an der kranken Körperstelle Verwendung finden. Während der Kriege waren diese Leinwandstreifen stärker gefragt, sie wurden von den Frauen den ins Feld rückenden Männern in die Uniform genäht. Für die Gegenwart konnte ich nur an einer älteren Person in Neukirchen feststellen, daß sie eine Reihe von Fleckchen mit überzeugtem Vertrauen dauernd an einem Kettchen um den Hals getragen hat.

Eine beherrschende Stelle nahm im Wallfahrtsleben des Barocks der Gebrauch von Neukirchner Gnadenwasser ein. Davon ist fast nichts mehr geblieben. Zwar wird zur Hauptwallfahrtszeit ein Trog voll Wasser aus dem Brunnen in der Sakristei geweiht, und es wußten sich alle Pilgerführer zu erinnern, daß dieses früher als „Augenwasser" recht beliebt gewesen sei, doch konnte ich während meiner Aufenthalte in Neukirchen nur höchst selten einen Wallfahrer beobachten, der sich vor dem Rückmarsch mit einem Fläschchen Gnadenwasser versah. Hauptabnehmer scheinen die Neukirchner selber zu sein, die es wohl in der Funktion von Weihwasser verwenden. Der außerordentliche Rückgang des Quellkults, der an anderen Gnadenstätten der Gegenwart durchaus noch lebendig ist, erhellt auch aus der Tatsache, daß der zweite wundertätige Brunnen, in der St. Anna-Kapelle, schon seit Jahren nicht mehr benützt wird und die Kapelle auch an den großen Wallfahrtstagen verschlossen bleibt[540]. Der Bedeutungsverlust des Heilwassers muß bereits im 19. Jahrhundert im Gang gewesen sein, denn sonst bliebe es unerklärlich, daß man offensichtlich noch am Ende dieses Jahrhunderts das Kupferbecken an der Außenseite der Kirchenmauer, in das man vom Sakristeibrunnen aus Wasser für die Wallfahrer pumpen konnte, entfernte und die Nische zumauerte[541].

4. Devotionalien

Beginnend im 17. Jahrhundert war in Neukirchen ein Markt für Devotionalien und religiöse Gebrauchskunst erwachsen, der vor allem durch den Absatz an die vielen Wallfahrer gesichert war und schließlich einem großen Teil der Ortschaft Verdienst gab. Neben die Herstellung von Agnus Dei, Rosenkränzen, Ablaßpfennigen, Fraisenhäubchen und Bildern von der Gnadenmadonna traten bald Kreuzlschnitzerei und Hinterglasmalerei. Die Hinterglasmalerei, allgemein bedroht durch einen Geschmackswandel um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts, starb in Neukirchen aus mit dem Tod ihres letzten Vertreters aus der Familie Wittmann, Josef, gest. 1884, und kam bald danach auch in den benachbarten Orten Haibühl, Hundzell, Unterzettling und Kollnburg, wohin sie von Neukirchen ausgestrahlt war, zum Erliegen[542].

Um die gleiche Zeit ging es auch mit der Kreuzlschnitzerei bergab. Im 19. Jahrhundert war ohnehin nur mehr die Familie Pongratz in diesem Fach tätig gewesen. Sie stellte sich um von der Volkskunst auf die zeitgemäße Bildhauerei. Josef Pongratz verließ am Ende des 19. Jahrhunderts nach einem Studium an

[540] Diese Maßnahme wurde ergriffen, als vor einigen Jahren eine wertvolle Figur aus der unverschlossenen Kirche gestohlen wurde; sie ist gerechtfertigt, weil offensichtlich kein Bedürfnis der Wallfahrer nach einem Besuch besteht.

[541] Im Sulzbacher Kalender von 1854, S. 85 wird diese Vorrichtung noch genannt, doch kann sich gegenwärtig in Neukirchen niemand mehr an dieses Becken erinnern; die Nische wurde vor wenigen Jahren bei einer Erneuerung des Außenputzes der Kirche entdeckt und wieder zugemauert.

[542] H. Buchner: Hinterglasmalerei (1936) 55 ff.

der Kunstakademie in München den Ort Neukirchen und zog nach Amberg, wo er bis zu seinem Tod 1927 etwa 80 Altäre und 20 vollständige Kirchenausstattungen für Oberpfälzer Gotteshäuser schuf[543].

Ebenfalls zum Erliegen kam die Anfertigung von Agnus Dei, Fraisenhäubchen, Ablaßpfennigen, Medaillons und Bildern auf Papier und Leinwand. Dagegen blieb die Rosenkranzherstellung, ja sie wurde zum bedeutendsten Neukirchner Gewerbe der Gegenwart. Es gibt heute 10 Unternehmen mit insgesamt an die 600 ‚Kettlern' im Markt und den umliegenden Dörfern, meist Frauen in Heimarbeit[544].

Das Material für die Rosenkränze wird fast durchweg nicht mehr in Neukirchen hergestellt; man zeigt sich zwar noch das Haus des letzten „Blätterl-Machers" (= Holzperlen-Herstellers), doch bezieht man heute Perlen, Kreuze, Drähte und Schnüre aus vielen Gegenden Deutschlands und dem Ausland; sie werden dann in Heimarbeit zum Fertigprodukt weitergeführt. Eine Ausnahme bildet lediglich die Firma Josef Neumeier, das größte Neukirchner Unternehmen, das einen Stamm von etwa 100 Heim- und Werkarbeitern dauernd beschäftigt und die geschnitzten Holzkreuzeln aus dem eigenen Betrieb nimmt.

Bis vor kurzem wurden diese Holzkreuzel von etwa 5 cm Länge, Corpus und Kreuzbalken aus einem Stück, noch ganz in Handarbeit gefertigt, Neumeier ließ sich aber zur Senkung der Produktionskosten eine Spezialfräsmaschine konstruieren, mit der in Serienarbeit die Grundformen erstellt werden können, die dann nur mehr von der Hand verfeinert zu werden brauchen.

Insgesamt produziert Neumeier mehrere hunderttausend Rosenkränze jährlich; sein Musterkatalog umfaßt über 600 Arten von normalen Rosenkränzen, dazu kommen noch zahlreiche Sonderanfertigungen. Eine Neukirchner Spezialität ist der geknüpfte Rosenkranz mit Holzperlen, Holzkreuzeln und Kunstfaserkordel. Als Abnehmer ist natürlich der Wallfahrtsmarkt zu klein; beliefert werden viele Devotionalienhändler des Inlands, doch der Hauptanteil geht ins Ausland, vor allem nach Portugal, S-Afrika, Malaysia, Korea, Australien und S-Amerika.

Daneben führt Neumeier die Tradition der Kreuzschnitzerei in Neukirchen weiter; er übernimmt die Herstellung und den Vertrieb von holzgeschnitzten Figuren, vor allem von Kreuzen und Madonnen. Hierzu beschäftigt er eine ganze Reihe von Künstlern im Vorderen Bayerischen Wald, die mit ihm in einem festen Arbeitsverhältnis stehen. Neuerdings übernahm er auch in seinem Betrieb die Fertigung von Haussegen im Siebdruck und seit jüngster Zeit den Kunststoffguß, wozu meistenteils die angestellten Künstler die Modelle liefern. Gerade dieses Verfahren scheint eine große wirtschaftliche Zukunft zu haben[545].

Auf diesem Gebiet des Devotionalienmarktes blieben also über die wirtschaftlichen und technischen Veränderungen der letzten 150 Jahre hinweg die vom Wallfahrtsmarkt ausgehenden Anregungen lebendig und ließen eine mächtige Heimindustrie entstehen. Die vom Druck von Andachtsbildchen und Reproduk-

[543] H. Buchner: Religiöse Volkskunst als Hausgewerbe. — In: Bayerischer Heimatschutz (1935) 78 ff.

[544] An der Kraftbus-Haltestelle konnte ich wiederholt von Auswärtigen, die zum Einkauf in den Markt gekommen waren, die scherzhafte Aufforderung hören, wenn der Bus nicht komme, müsse man halt hier bleiben und Rosenkränze ketteln.

[545] Frdl. Mitt. von Josef Neumeier, Neukirchen b. hl. Bl.

tionen der Gnadenfigur im 17./18. Jahrhundert kommenden Anstöße zu einem Verlagswesen waren weniger erfolgreich. Der Druck dieser Bildchen und kleiner Broschüren erfolgt heute meist auswärts (z. B. bei G. Bonn/Walldürn und H. Schuster/Nürnberg). Der Verlag Maria Denk in Neukirchen bei hl. Bl. hat nur eine geringe lokale Bedeutung.

5. Lieder und Gebete

Die orginelle Form der barocken „Rueff", speziell für die Neukirchner Wallfahrt gefertigte Texte zu bekannten Kirchenlied-Melodien, hat sich zur Gegenwart hin verloren. Es werden ausschließlich die üblichen Marien- und Kirchenlieder auf dem Wallfahrtsweg, den Rastpunkten und den Pilgerfeiern gesungen. Nur das von Pfarrer Krottenthaler während des Zweiten Weltkrieges aufgezeichnete, 19-strophige Lied von böhmischen Wallfahrern „Nun sind wir kommen an, o Königin", das heute in Neukirchen völlig unbekannt ist, war ein echtes Wallfahrtslied[546], allerdings auch nicht spezifiziert auf unseren Gnadenort.

In den letzten Jahren wurden u. a. von Pater Adalbert Krottenthaler und Frl. Mathilde Baumann[547] aus besonderen Anlässen heraus Gedichte, bzw. Lieder über die Neukirchner Wallfahrt verfaßt, teilweise von Franz-Xaver Siebzehnriebel vertont, vom Chor der Kirche einstudiert und wiederholt dargeboten, doch wurden sie von den Wallfahrern nicht als eigene Lieder aufgenommen.

Für die Barockzeit konnte ich keine besonderen Wallfahrtsgebete nachweisen, doch sind sie mit großer Wahrscheinlichkeit zu erschließen. Das übliche Wallfahrtsgebet der Gegenwart, das in der Hauptsache von allen Prozessionen gebraucht wird, ist der Rosenkranz, bzw. der Psalter. Ebenfalls kennen alle Wallfahrtszüge eingeschobene Anrufungen für die Anliegen der Teilnehmer, die meist von einem Ave oder einem ‚Vater unser' gefolgt werden. Dabei lassen sich zwei Formen beobachten:

1.) Die Anrufung wird in das Ave eingeschoben:
Vorbeter: ... Frucht deines Leibes, Jesus, der du unsere Angehörigen beschützen wollest (o. ä.).
Alle: Heilige Maria ... (z. B. Regen)
2.) Es werden ‚Vater unser' gebetet:
Vorbeter: Für alle Erstwallfahrer. (o. ä.).
Alle: Vater unser ... (z. B. Ruhmannsfelden).
Oder die Gläubigen antworten auf die Anrufungen des Vorbeters: *„Wir bitten dich, erhöre uns!" und schließen dann ein ‚Vater unser' an.*

Die eingeschobenen Bitten und Anrufungen Gottes und der Heiligen sind außerordentlich vielfältig und zahlreich. Einige Pilgerführer besitzen handgeschriebene Listen ihrer Vorgänger, die sie während des Weges benützen (Regen, Deggendorf, Ruhmannsfelden), während sich andere ganz auf ihre Phantasie verlassen.

Beim Durchmarsch durch Ortschaften bevorzugen manche Wallfahrten besondere Gebete. So sprechen die Ruhmannsfelder hier Aves mit Zwischentext: „Mutter der Barmherzigkeit, wir bitten für die ganze Christenheit!" Deggen-

[546] Frdl. Mitt. von Dr. Georg Schroubek, München.
[547] Heimatschriftstellerin aus Neukirchen b. hl. Bl., derzeit in München.

dorf und Teisnach gebrauchen dabei den auch bei Marienandachten während des Kirchenjahres üblichen Zwischentext:

O Maria hilf, o Maria hilf,
O Maria hilf auch mir,
Ein armer Sünder kommt zu dir.
Im Leben und im Sterben
Laß mich nicht verderben,
Laß mich in keiner Todsünd sterben!
Steh mir bei im letzten Streit,
O Mutter der Barmherzigkeit!

Die Zwiesler Prozession betet durch die Ortschaften am Weg ‚Vater unser', und zwar in einem ganz ausgeprägten Marschrhythmus, der keine Rücksicht auf den Satzbau nimmt und mir sonst nirgendwo begegnete; man fügt jeweils am Schluß die Bitte an: „O Maria, du bist gnadenreich, bitte für die ganze Christenheit!" Die Aves haben dabei eine nur bei dieser Wallfahrt gebrauchte Sonderform, die durch den eigenwilligen Sprechryhthmus noch auffallender wird:

Gegrüßt seist du Maria, du bist voll der Gnaden, der Herr ist mir dir, du bist gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus Christus.

Es ist die am Beginn des 19. Jahrhunderts innerhalb der deutschen katholischen Kirche übliche Form, die zur Gegenwart hin zweimal geändert wurde.

Sind die genannten Gebete und Anrufungen während des Kirchenjahres auch bei Maiandachten, Flur- und Fronleichnamsprozessionen und anderen kirchlichen Feiern bekannt, so besitzen Regen und Ruhmannsfelden darüberhinaus noch besonderes Prozessionsbrauchtum und besondere Gebete, die nur bei ihren Wallfahrten nach Neukirchen zu finden sind.

Beide Wallfahrten kennen den Kniefall: Die Regener Prozession wirft sich auf die Knie bei der Ankunft und beim Abmarsch auf dem Berg Kolmstein, von dem aus man die Gnadenkirche zum ersten-, bzw. letztenmal erblickt. Ruhmannsfelden tut drei Kniefälle in der Allee unmittelbar vor den Pforten der Wallfahrtskirche, und zwar ebenfalls beim Ein- und Abzug; allerdings geschah der erste Kniefall zunächst auf dem Kolmstein, bis dann nach dem Ersten Weltkrieg hier eine Kapelle errichtet wurde, in die man seither zu einer kurzen Andacht einkehrt.

Beide Prozessionen sprechen beim Kniefall auch die besonderen Gebete. Das erste ist ein Begrüßungsgebet; die Regener Form lautet (Nr. I):

Gott grüß dich, o Maria! (3mal)
Maria, wir grüßen dich 33 000 mal,
Wie dich der hl. Erzengel Gabriel gegrüßt hat.
Es freut mich in meinem Herzen
und dich in deinem Herzen,
daß der hl. Erzengel Gabriel
den himmlischen Gruß zu dir gebracht hat.
O Maria am Himmelsthron,
bitt für uns bei deinem Sohn!

Anschließend wird noch eine Strophe des bekannten Marienliedes „Maria, breit den Mantel aus, mach Schirm und Schild für uns daraus!", sowie ein Ave gebetet und ein anderes Marienlied gesungen.

Das Ruhmannsfeldener Gebet (Nr. II) zeigt deutliche Ähnlichkeit:

Gott grüß dich, o Maria (3mal)
O Maria, ich grüße dich 33 000 mal,
so wie dich der hl. Erzengel Gabriel gegrüßet hat.
Es freuet mich in meinem Herzen,
es freuet dich in deinem Herzen,
es freuet mich, daß der hl. Erzengel Gabriel
den himmlischen Gruß zu dir gebracht hat.

An ein ähnliches Gebet kann sich der Waldmünchner Pilgerführer noch erinnern, es sei aber außer Übung gekommen, weil es manchen nicht gefallen habe.

Während die Ruhmannsfeldner Prozession auch beim Abschied dieses gleiche Gebet spricht, kennt die Regener ein besonderes Abschiedsgebet auf dem Kolmstein (Nr. III):

a.) *O Maria, behüt dich Gott vieltausendmal,*
allhier in diesem Gnadensaal.
Vielleicht ist's heut das letzte Mal.
O schönste Mutter Jesu,
O Maria, wir scheiden jetzt von hier.
Ja unser Herz bleibt doch bei dir.
und bitt für uns an diesem Gnadenorte hier!

b.) *O du allerseligste und gebenedeiteste Jungfrau Maria, du Tochter des himmlischen Vaters, du Mutter Jesu Christi, du Braut des heiligsten Geistes, Du Tempel der heiligsten Dreifaltigkeit, vielmal, hundertausendmal loben wir dich als die Königin aller Jungfrauen, Aposteln. Propheten und Märtyrer und hoffen, durch deine mächtige Fürbitte dich im Himmel einmal zu sehen und uns ewig mit dir zu erfreuen. Amen.*

Der zweite Teil dieses Gebetes hat eine Parallele in Ruhmannsfelden (Nr. IV); es wird hier nicht nur bei einem der Kniefälle, sondern auch während des Weges an Rastpunkten und Marterln gesprochen (Nr. IV):

O du allerseligste und gebenedeiteste Jungfrau Maria, eine Tochter des himmlischen Vaters, eine Mutter Christi, eine Braut des heiligsten Geistes, ein Tempel der heiligsten Dreifaltigkeit, es loben und preisen dich im Himmel 10 000 mal alle heiligen Engel und Erzengel, in welchen wir hoffen, durch deine heilige Fürbitt dich im Himmel einmal zu sehen und uns mit dir und Christo Jesu, deinem Sohn, ewiglich zu erfreuen.

[Dieses Gebet läßt sich variieren:]
20 000 mal ... alle heiligen Blutzeugen Christi ...
30 000 mal ... alle heiligen Priester und Leviten ...
40 000 mal ... alle heiligen unschuldigen Kinder ...
110 000 mal ... alle Heiligen des Himmels ...

Beschränkt auf Ruhmannsfelden ist das letzte Gebet (Nr. V):

Maria bitt bei Gott für uns!
Rott' aus die Ketzerei!
Steh' uns im Todbett bei!
Gib uns ein friedsames Gemüt!
Vor Feuer, Hagel, Unglück, Tod
Gott uns behüt!

Von der Funktion her sind nur die Begrüßungs- und Abschiedsgebete (Nr. I/II und III a) echte Wallfahrtsgebete, die anderen scheinen gewöhnliche Kirchengebete zu sein. Sie verweisen nach Inhalt und Form deutlich auf ihre Herkunft aus dem 17. oder 18. Jahrhundert. Vor allem Gebet Nr. V mit seiner Bitte um Ausrottung der Ketzerei scheint ganz die Luft der Gegenreformation zu atmen. Die Gebete I/II und IV lassen die Zahlenspielereien in der Frömmigkeitsliteratur der Barockzeit anklingen, vor allem die Sonderform des Rosenkranzes von dem spanischen Kanonisten Navarrus, Martin von Azpicueta, die u. a. in dem oft gedruckten Andachtsbuch des Merlo Horstius „Paradies der Seelen", Köln 1698, empfohlen wird. Dort werden nach jedem Gesetzchen Anrufungen an die Bewohner des Himmels eingefügt[548]:

10 000 mal mögen dich loben, Jungfrau, Mutter, glorreiche Maria, alle Engel und Erzengel und alle Geister des himmlischen Hofes, mit denen wir dich einst zu sehen und zu ehren hoffen im Himmel.

20 000 mal ... alle heiligen Patriarchen und Propheten, alle unschuldigen Kinder und der heilige Johannes der T. und alle Heiligen des Alten Bundes ...

30 000 mal ... alle hl. Apostel, Jünger des Herrn, Evangelisten und glorreichen Märtyrer ... 40 000 mal ... 50 000 mal ...

Die Ähnlichkeit in den Wallfahrtsgebeten von Regen und Ruhmannsfelden ist umso erstaunlicher, als weder die Pilgerführer noch die Wallfahrer etwas davon wissen. Das legt die Vermutung nahe, daß diese Gebete und der damit verbundene Kniefall Relikte eines allgemeiner verbreiteten Brauchtums sind. Das möchte ich vor allem für den Kniefall an dem Ort des ersten Blickes auf die Gnadenkirche und für die Begrüßungs- und Abschiedsgebete annehmen. Am Anfang unseres Jahrhunderts kannten dieses Brauchtum auch noch die Orte Deggendorf, Teisnach und Waldmünchen.

Die anderen Gebete sind zu allgemein, als daß man sie als spezielle Wallfahrtsgebete ansprechen dürfte. Offensichtlich zeigt hier das Wallfahrtswesen den Hang zur Konservierung altertümlicher, einmal weit verbreiteter Gebets- und Brauchtumsformen, eine Gesetzlichkeit, die ich bereits bei der Behandlung der mittelalterlichen Relikte im barocken Wallfahrtskult glaubte feststellen zu können. Wenn die Zwiesler Prozession beim Durchzug durch die Ortschaften den soz. vorletzten Ave-Text benützt, dann scheint sich die gleiche Neigung auszusprechen.

Die Erklärung für diese Erscheinung dürfte darin zu suchen sein, daß die Pilgerführer die bei der Wallfahrt gebräuchlichen Gebete und Lieder aufzeichneten und den Nachfolgern vererbten. In Form von handgeschriebenen Zetteln und fliegenden Blättern stehen solche Aufzeichnungen heute noch einigen Pilgerführern zur Verfügung (Regen, Ruhmannsfelden, Deggendorf). Für die Barockzeit müssen wir Wallfahrtsbüchlein oder -hefte ebenfalls voraussetzen, denn die vielstrophigen „Rueff" konnten kaum mündlich überliefert werden. In den Orten, in denen die Wallfahrtstradition einmal abriß, bestand natürlich die Gefahr, daß die vorher gepflegten Formen des Brauchtums und des Betens in Vergessenheit gerieten. So sprach etwa die Waldmünchner Prozession bis vor einigen Jahrzehnten ein besonderes Abschiedsgebet; sie tut es heute nicht mehr, weil der Pilgerführer sein „Büchlein" verloren hat. Vielleicht ist die in vielen Ortschaften erzwungene Wallfahrtsbeschränkung während der Säkularisationszeit auch mitverantwortlich für die heute zu beobachtende Beschränkung der Wallfahrtsgebete

[548] S. Beissel: Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert (1910) 50 f.

und -lieder auf allgemein übliche Formen. Eine Neigung zu individuellen Neuschöpfungen scheint nicht vorhanden zu sein.

6. *Gemeinschaftswallfahrten*

Wenn die aus 30 bis 70 km entfernten Orten kommenden Fußprozessionen in Neukirchen eintreffen, dann spricht man von der Hauptwallfahrtszeit. Nach Anzahl und Verbreitungsgebiet sind sie stark geschrumpft gegenüber der Zeit vor 1800 (Karten 3, 5 und 7). Dafür ist in der Hauptsache die wallfahrtsfeindliche Aufklärungszeit verantwortlich. Sie brachte für die meisten Orte die Beschränkung auf *eine* große Wallfahrt; das ist ein auffallendes Kennzeichen des heutigen Wallfahrtsbrauchtums in unserem Raum. Von einer ‚großen' Wallfahrt spreche ich dann, wenn man über Nacht ausbleiben muß. Die erwähnte Beschränkung mußte sich für Neukirchen vor allem deshalb negativ auswirken, weil es dabei in Konkurrenz treten mußte mit anderen anziehungskräftigen Mariengnadenstätten seiner Umgebung, so dem Bogenberg, Passau, Weißenregen u. a.

Schwer getroffen wurde Neukirchen auch durch die politische Entwicklung seit 1800. Das immer leidenschaftlicher werdende Nationalitätendenken zerstörte die Kultgemeinschaft an der deutsch-böhmischen Grenze und nahm Neukirchen nach den beiden Weltkriegen die östliche Hälfte seines Wallfahrtsgebietes.

Doch hat sich nicht nur das Verbreitungsgebiet geändert, sondern auch die Art und Weise der Durchführung dieser Gemeinschaftswallfahrten. Eine gemeinsame Kerze kennen nur mehr die Ortschaften aus dem südlichen Teil des Bayerischen Waldes (Ausnahme Rinchnach), nicht jedoch die aus der Oberpfalz (Waldmünchen und Schönthal). Meist wird die Kerze nur vom Ortseingang Neukirchens aus der Prozession vorausgetragen.

Eine eigene Wallfahrtsfahne besitzt nur Ruhmannsfelden; die alte zerschlissene Fahne wird vom Pilgerführer verwahrt, sie zeigt auf der Vorderseite in Seidenstickerei das Neukirchner Gnadenbild mit dem Hussiten und die Aufschrift: „Ruhmannsfeldner Pilgerzug 1580—1930". Die 1964 neu angeschaffte Fahne trägt ein unbestimmtes Marienbild und die Aufschrift: „Ruhmannsfeldner Pilgerzug seit 1580".

Zwiesel ging bis zum Ersten Weltkrieg regelmäßig zum Hl. Berg nach Přibram; vor dem Markt Neukirchen heftet man die von jener Wallfahrt stammende „Vereinsfahne der Prozession zum Hl. Berg 1897" an das Vortragskreuz. Auch die Ruhmannsfeldner Fahne wird nur auf dem letzten Wegstück mitgetragen.

Alle Prozessionen führen auf dem gesamten Weg an der Spitze ein Vortragskreuz mit. Es ist selten höher als 30 cm und steckt an einer etwa 2 m langen schwarzen Stange. Manche Kreuzträger wenden die Vorderseite grundsätzlich in die Richtung der Gnadenkirche, die meisten bekränzen den Corpus auf dem Marsch mit frischen Birkenreisern, Flieder oder Blumen. Während des Jahres wird das Vortragskreuz in der Pfarrkirche oder in der Kapelle aufbwahrt.

Das Vorbeten auf dem Marsch übernimmt der Pilgerführer mit einigen Männern oder Frauen. Größere Prozessionen haben auch zwei Gruppen von Vorbetern. Zwiesel verwendete 1967 einen Lautsprecher. Gesungen wird bei den heutigen Wallfahrten nach Neukirchen so gut wie überhaupt nicht. Fast nur an den Rastpunkten, beim Besuch einer am Weg liegenden Kirche oder bei der Andacht vor einem Marterl kann es vorkommen, daß die erste Strophe eines bekannten Marienliedes aus dem Diözesangebetbuch angestimmt wird. Die Vor-

sänger und -sängerinnen der Barockzeit, die von der Kirche eigens entlohnt wurden, fehlen vollkommen. Auch die Begleitung durch eine Musikkapelle ist außer Übung gekommen. Nur am Anfang unseres Jahrhunderts sorgte der Neukirchner Wallfahrtsverein für Blechmusik beim Empfang der Prozessionen im Markt, und nach dem Zweiten Weltkrieg erwartete noch einige Male die Ruhmannsfeldner Blaskapelle ‚ihre' Leute am Gnadenort. Dagegen ist es auch heute noch bei vielen Kirchen und Kapellen am Weg üblich, daß sie ihre Glocken läuten lassen, wenn die Prozessionen vorbeiziehen.

Der Rückgang des Singens bei Wallfahrten steht in engem Zusammenhang mit einem wesentlichen Wandel seit der Barockzeit. Damals trug die Kirche und als deren Exponent der Pfarrgeistliche das Wallfahrtswesen. Für die Durchführung konnte er den ganzen Apparat an Laienhelfern, einschließlich der Kirchensänger und -musiker, zur Verfügung stellen. Nun aber ist an die Stelle des Geistlichen der Laien-Pilgerführer getreten, eine Person, die in den Wallfahrtsarchivalien der Barockzeit nirgends greifbar wird. Auch diese Entwicklung wurde durch die Aufklärung herbeigeführt, als sich nicht nur der Staat, sondern auch die Ordinarien durch Druck auf die niedere Weltgeistlichkeit um eine Reduzierung der Wallfahrten bemühten. Dieser Zusammenhang geht deutlich aus dem Bericht des Neukirchner Pfarrers Maximilian von Walser über den Zustand der Wallfahrt 1781 hervor, als er auf Befehl der Regierung die Bedeutung der ausländischen Prozessionen darstellen mußte[549]:

[Im Königreich Böhmen wurden 1770/71 die Wallfahrten außer Landes verboten.] Und obe zwar von ieglich villen nit nur von ob spezificierten, sondern noch vill mehrers anderen Ohrtschafften des Königreichs Böhaimb bis gegenwertig alljährlich und besonders an gewissen Wallfahrtstägen offtermallen ... wiewollen ohne Geistlichkeit und Fähnen einzeler weis zu diesem Neukürchischen Unser L. Fr. Pfarrgottshaus gewahlfartet wirdt, so haben doch bey solchem Gottshaus durch das gehörte Ausbleiben diser Solennen Creutzgänge und weillen nunmehro gar wenige Stands, dann geistliche- und andere ansehentliche Personen mehr anhero khommen, ... die opffer sowohl an Gelt als Wax ... sicher umb die Hälffte ... abgenommen.

Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert muß dann von einzelnen Laien eine Sammelbewegung ausgegangen sein, so daß wieder geschlossene Gemeinschaftswallfahrten möglich wurden. Heute gelten die genannten außerliturgischen Prozessionen ganz als Angelegenheit der Laien, sie erfolgen „vollkommen freiwillig", wie mir immer wieder von den Pilgerführern versichert wurde[550]. In den Pfarreien, die ich aufsuchte, reicht denn auch die Stellung der Geistlichen von aktiver Teilnahme und wohlwollender Unterstützung bis zu Opposition und Ablehnung.

Die eigentliche Organisation der Wallfahrt wird vom Pilgerführer getragen: Er meldet die Prozessionen in Neukirchen an, bittet um Empfang, Lichterprozession und Messe, bestellt die Kerze, kümmert sich um Kreuz-, Kerzenträger und Vorbeter, führt die Sammlung durch und begleicht die Auslagen (Kreuzträger, Messe, Geläut am Weg, Kerze ...); die Pilgerführer betreiben die Werbung, sie geben den Wallfahrtstermin bekannt in der Tageszeitung, sorgen für

[549] StA Obb, GR 1215, Nr. 37.

[550] Die Wallfahrtsdefinition von W. Brückner und H. Dünninger trifft also eher für die heutige als für die Barockzeit zu, zumindest in unserem Raum.

Anschläge, bitten den Pfarrer um Verkündigung von der Kanzel. Fast alle laden den Pfarrer oder Kaplan ein, die Wallfahrt zu begleiten und die Pilgermesse in Neukirchen zu lesen, eine Einladung, die sehr häufig angenommen wird, wodurch leicht ein falsches Bild von der treibenden Kraft entstehen kann.

Die Fußwallfahrten haben sich also weitgehend in der Durchführung aus der Zuständigkeit der Pfarrgeistlichkeit gelöst; dies zeigt sich auch daran, daß die aktiv Beteiligten in der Regel keine kirchlichen Laienhelfer mehr sind. Kreuz, Kerze und Fahne werden meist von Burschen getragen, die der Pilgerführer darum ersucht und die von ihm auch ein kleines Trinkgeld bekommen; in der Regel sind es in jedem Jahr andere. Pilgerführer wird nicht etwa grundsätzlich der Mesner einer Pfarrei. Nur ein einziger Pilgerführer hatte als Totengräber so etwas wie ein kirchliches Laienamt inne. Die Bestellung des Nachfolgers geschieht immer formlos; ein Mann, der die Wallfahrer schon öfter begleitet hat, erhält das Amt und den Zettel mit den Gebeten vom vorhergehenden Pilgerführer, oder er wird von den übrigen Wallfahrern gedrängt, doch diese Aufgabe zu übernehmen.

Mit einer Ausnahme (Emma Amann in Rinchnach) sind alle tätigen Pilgerführer Männer, ihre Berufe: Landwirt 2 x, Waldfacharbeiter, Schmied, Ingenieur, Viehhändler, Kraftfahrer, Stadt-Sekretär, Holländer- Miller[551] und Mechaniker. Dies entspricht etwa auch insgesamt der Struktur der Wallfahrten. Das bäuerliche Element ist relativ bescheiden, es überwiegen moderne städtische Berufe. Nach wie vor ist Neukirchen keine reine Bauernwallfahrt, sondern eher eine solche des Bürgertums, wobei allerdings der Anteil der Arbeiterschaft recht beachtlich ist.

Nach den Aufzeichnungen der Neukirchner Pfarrer seit etwa 1935 hatten die meisten Wallfahrten in den Dreißiger Jahren die gleiche Stärke wie heute. Nach dem Zweiten Weltkrieg zeichnete sich vorübergehend ein deutlicher Anstieg ab, der aber bis zur Gegenwart hin wieder bis auf den Vorkriegsstand abgebaut wurde. Die folgenden Zahlen geben einen groben Überblick über die Entwicklung von 1946 bis 1968:

	1946		*1968*
Deggendorf:	*120—100*	—	*100— 80*
Regen:	*400—350*	—	*100— 80*
Rinchnach:	*60— 50*	—	*60— 50*
Ruhmannsfelden:	*600—500*	—	*130—120*
Schönthal:	*ca. 200*	—	*80— 60*
Teisnach:	*170—160*	—	*170—160*
Waldmünchen:	*100— 80*	—	*50— 40*
Zwiesel:	*260—200*	—	*260—240*

In diesen Zahlen sind nur die Fußgänger bei der Ankunft in Neukirchen enthalten, von ihnen stammen meist die Hälfte bis zu zwei Dritteln von der Ausgangspfarrei, der Rest schließt sich auf dem Weg an. Regelmäßig kommen am Tag der Wallfahrt eine Anzahl von Gläubigen, oft mehr als die Fußgänger, mit dem Bus oder Privatauto nach Neukirchen, um an Pilgerandacht und Lichterprozession teilzunehmen. Es sind meist ältere Leute, denen der Fußmarsch zu be-

[551] Facharbeiter in einem Sägewerk.

schwerlich fällt; sie kehren noch am gleichen Tag zurück. Die Entscheidung, ob es sich hierbei um ‚echte' Wallfahrer im Sinne der Fußgänger handelt, fällt umso schwerer, als die Benutzung der Eisenbahn oder eines Autobusses teilweise bereits in die Fußwallfahrt eingedrungen ist. So fährt Deggendorf auf dem Hinweg bis Gumpenried mit der Bahn und besteigt auf dem Heimweg den Bus in Arrach oder die Bahn in Ludwigsthal; auch die Zwiesler Wallfahrer benützen auf dem Rückmarsch ab Lohberg den Bus. Außerdem kehren viele von den Fußgängern noch am Abend im PKW ihrer Bekannten oder mit dem Bus nach Hause zurück.

Die Termine für die gemeinsamen Fußwallfahrten müssen zwangsläufig die Tendenzen zur Beständigkeit haben, damit die Gemeinschaft sich in jedem Jahr zu dieser Zeit für die Teilnahme bereit hält. Im wesentlichen ist die Hauptwallfahrtszeit seit dem Barock die gleiche geblieben, nämlich die Tage von Christi Himmelfahrt bis Pfingsten mit dem Schwerpunkt Exaudi. Am Tag Maria Magdalena unternimmt die benachbarte Stadt Furth i. W. ihren traditionellen Gang nach Neukirchen, an dem sich manchmal über 3 000 Fußgänger, Bus- und Autofahrer beteiligen. Geringfügige Terminveränderungen sind aber durchaus möglich. Nach dem Zweiten Weltkrieg haben die meisten Pfarreien im Einverständnis mit dem Neukirchner Pfarrer ihren Termin neu festgelegt, um Übernachtungsschwierigkeiten zu vermeiden. Die Notwendigkeit einer neuen Regelung mochte umso mehr einleuchten, als sich während des Krieges die meisten Wallfahrten wegen der verschärften staatlichen Bestimmungen zur Vermeidung eines Arbeitsausfalls auf die Pfingstfeiertage konzentriert hatten, so daß der Neukirchner Pfarrer die Wallfahrer auf Leiterwagen in die Häuser und Scheunen der umliegenden Dörfer transportieren lassen mußte. Seitdem kommen die jährlichen Wallfahrten an folgenden Tagen:

Deggendorf:	*Samstag vor Exaudi*
Furth:	*Maria Magdalena*
Regen:	*Montag nach Exaudi*
Rinchnach:	*Freitag vor Pfingsten*
Ruhmannsfelden:	*Freitag vor Exaudi*
Schönthal:	*Samstag vor Pfingsten oder Samstag nach Fronleichnam*
Teisnach:	*Samstag vor Exaudi*
Waldmünchen:	*Pfingstsonntag*
Zwiesel:	*Samstag vor Christi Himmelfahrt oder Samstag nach Christi Himmelfahrt oder Samstag nach Pfingsten*

Diese Termine stimmen nicht mit denen des 18. Jahrhunderts überein, soweit sie an Hand von Verkündbüchern aus jener Zeit ermittelt werden können[552]. Es zeigt sich also auch hier wie schon so oft im Verlauf dieser Darstellung neben der Tendenz zur Bewahrung die Möglichkeit des Wandels und der Anpassung an neue Verhältnisse.

Neben den großen Fußprozessionen spielen die Einzelwallfahrer, die den Gnadenort zu Fuß aufsuchen, heute eine sehr untergeordnete Rolle. Im Zweiten

[552] PfA Teisnach für die Pfarrei Geyersthal, an deren Stelle Teisnach 1860 getreten ist: Verkündbücher 1748 und 1784; KlA Rinchnach: Verkündbuch von 1756 und 1764. PfA Regen: Urbarium von 1741.

Weltkrieg aber waren noch so häufig einzelne Gläubige nach Neukirchen gewallfahrtet, daß der Pfarrer während des Sommers eine eigene Pilgermesse an den Samstagen einrichtete, die aus Traditionsbewußtsein beibehalten wird.

Ganz ausgestorben sind Einzelwallfahrer auch heute noch nicht. Im Pfarrarchiv finden sich Nachrichten von einigen Kriegsteilnehmern, die aus Dank für Rettung aus Kriegsgefangenschaft oder Todesgefahr jährlich nach Neukirchen ziehen. Auch in verschiedenen Orten mit Gemeinschaftswallfahrten kennt man einzelne oder Gruppen, die auf Grund eines Versprechens, oder weil sie am gemeinsamen Termin keine Zeit hatten, unterm Jahr nach Neukirchen gehen (so Deggendorf, Teisnach, Ruhmannsfelden); vor allem in Ruhmannsfelden finden sich hierzu regelmäßig einige Gläubige zusammen[553]. Am Sonntag Exaudi 1966 traf ich am Gnadenort eine Gruppe von 5 Frauen und Mädchen, die um Mitternacht in Ruhmannsfelden abmarschiert waren und gegen 11 Uhr vormittags in Neukirchen eintrafen.

Insgesamt ist die Erscheinung der Einzelwallfahrt in Neukirchen heute die Ausnahme, auch das bedeutet einen Wandel gegenüber der Barockzeit. Wer heute das Bedürfnis hat, an den Gnadenort zu kommen, geht nicht für sich allein, sondern schließt sich einer Gemeinschaftswallfahrt an oder fährt mit dem Auto oder Bus. Darin wird m. E. mehr greifbar als die Entwicklung der Fortbewegungstechnik; die Einstellung zum Wallfahren und zum Gnadenort hat sich zur Gegenwart hin vielfach gewandelt.

7. Stellung des Gnadenbildes

Das wird besonders sichtbar in der Stellung des Gnadenbildes[554]; während der Barockzeit war es das absolute Zentrum, bei den Flüchtungen zog es die Verehrung nach sich und ließ die Wallfahrtskirche veröden, es wurde von den Gläubigen angerührt, geküßt, herumgetragen und abwechselnd mit kostbaren Gewändern und Kleinodien geschmückt. Die Devotionalien wurden an ihm angerührt und erhielten dadurch eine besondere Weihe und Kraft. Im Wallfahrtskult der Gegenwart spielt all das so gut wie keine Rolle. Das kommt bereits optisch zum Ausdruck: In unerreichbarer Ferne thront die Gnadenstatue in einem Glasschrein über dem Hochaltar; seit 1934 wird sie nicht mehr herabgelassen[555], viele Wallfahrer und selbst Neukirchner wissen nichts von der Vorrichtung zum Absenken. Zwar wurden noch einige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg Andachtsgegenstände an dem Schrein angerührt, doch kam auch diese Übung ab. Die Kleidung wird nicht mehr gewechselt.

Die Veränderungen sind mehr als ein zufälliger Geschmackswandel, sie sind Ausdruck für eine tiefgreifende Entwicklung in der Haltung der Wallfahrer. Primäres Ziel ihrer Andacht in der Gegenwart ist nicht mehr das Gnadenbild, vielmehr verliert dieses mehr und mehr seine individuelle Gestalt zugunsten eines stärker geistig erlebten Bildes Mariens. Deshalb können nun ganz allgemein gehaltene Mariendarstellungen auf den Votivtafeln, den Kerzen, in den Wallfahrtsschriften und auf den Prozessionsfahnen (besonders bei Ruhmannsfelden) die typische Neukirchner Madonna ablösen. Auch spielt die Verehrung des Gnadenbildes nach der Ankunft der Fußwallfahrer in Neukirchen kaum eine Rolle.

[553] Häufigster Termin ist der September, weil dann auch mehr Männer Zeit haben.
[554] Primär betrachte ich bei dieser Frage die Fußwallfahrer.
[555] KlA N, Chronik II (1717 ff.).

Nach der kurzen Begrüßungsansprache des Wallfahrtsgeistlichen strömen die Wallfahrer zu den Beichtstühlen und verlieren sich dann im Markt, um nur mehr zu den Pilgerfeiern in die Kirche zurückzukommen. Wallfahrer, die in der reichlich verbleibenden Zwischenzeit ins Gotteshaus gekommen wären, um vor dem Gnadenbild eine private Andacht zu halten oder in einem persönlichen Gebet ihr Bitten auszusprechen, konnten so gut wie überhaupt nicht beobachtet werden. Offensichtlich besteht hierzu kaum ein Verlangen. In der Barockzeit war dies ganz anders: Man drängte sich zum Gnadenbild, berührte es, trug es herum und blieb manchmal mehrere Wochen im Ort, um vor der Statue seine Andacht verrichten und um Erhörung der Anliegen beten zu können. Der Aufenthalt an der Gnadenstätte, vor dem Marienbild, war das eigentliche Ziel der Fußwallfahrt. Um dieses Ziel zu erreichen, nahm man auch einen weiten, anstrengenden Marsch auf sich.

Zur Gegenwart hin scheint sich nun der Schwerpunkt verschoben zu haben: Der eigentliche Kern ist nicht mehr der Aufenthalt am Gnadenort, sondern die Überwindung des beschwerlichen Weges. Man könnte versucht sein, diese Verlagerung ausschließlich der modernen Verkehrsentwicklung zuzuschreiben, die es jedem Gläubigen erlaubt, schnell und bequem an einen Gnadenort zu kommen, und die deshalb zwangsläufig die Bedeutung des Fußmarsches als etwas Besonderes in den Vordergrund treten läßt. M. E. kommt dieser Entwicklung nur die Funktion der Verstärkung eines im Wesen der Fußwallfahrt liegenden Elementes zu; es ist der Gedanke der Opferleistung, der seit dem 18. Jahrhundert, im Gegensatz zur Symbolhaftigkeit des mittelalterlichen Wallfahrtens, das in seinen Relikten hier noch greifbar ist, immer deutlicher hervortritt.

Dieser Eindruck verstärkte sich, als ich mich im Gespräch mit Wallfahrern darum bemühte, Gründe für die Teilnahme an der Fußprozession zu finden. Es zeigte sich, daß sehr viele die Wallfahrt mitmachen, weil sie sich „ausgeheißen haben“ [556]: Man will danken für göttliche Hilfe oder um sie bitten. Auf meinen Einwand, man könne doch auch zu Hause, etwa in der Pfarrkirche oder in einer Marienkapelle der eigenen Pfarrei, beten und den Beistand des Himmels erflehen, wurde mir nicht zur Antwort gegeben — wie ich es eigentlich erwartet hatte —, in Neukirchen bei hl. Bl. könne man eher mit der Erhörung seines Betens rechnen, sondern es wurde regelmäßig darauf hingewiesen, dieses Gebet zu Hause stelle ja *kein Opfer* dar; es habe gerade so viel Wert, wie wenn man mit dem Bus nach Neukirchen käme.

Das hier greifbare Selbstverständnis der Fußwallfahrer deckt sich mit deren Verhalten am Gnadenort. Die Beschwerlichkeit des Weges und die Verdienste, die man sich dabei erwirbt, gelten als die beste Voraussetzung für die Gewährung des erflehten himmlischen Beistandes und nicht die besondere Wirksamkeit des Gnadenbildes und -ortes. Freilich ist diese — theologisch anfechtbare — religiöse Einstellung nicht allgemein; eine Familie in Teisnach lehnte es als unrecht ab, wegen einer Bitte an einer Wallfahrt teilzunehmen, weil man dadurch gleichsam den Himmel erpressen wolle, und ließ nur Wallfahrten aus Dankbarkeit gelten.

Darüber hinaus spürt man, daß bei den meisten Pfarreien echtes Traditionsbewußtsein vorhanden ist, das zur Aufrechterhaltung der Wallfahrt verpflichtet. Besonders die Pilgerführer sehen als wesentlichen Grund zur Weiterführung der jährlichen Gänge nach Neukirchen die Tatsache, daß man es schon immer so ge-

[556] In unserer Gegend ist das der gewöhnliche Ausdruck für „sich verloben“.

halten habe. Und manche Wallfahrer gaben als Ursache ihrer Teilnahme an, heuer habe es sie „getroffen"; d. h. ein Mitglied der Familie sei in jedem Jahr dabei, und in diesem Jahr sei nun an ihnen die Reihe gewesen.

Die verpflichtende Wirkung der Tradition spricht auch aus der Angst mancher Wallfahrer vor den möglichen Folgen der Aufgabe der Wallfahrt. So erzählt man sich in Ruhmannsfelden, in den letzten Jahren hätten sich auf dem Kaitersberg, über den die Prozession nach Neukirchen zieht, die Birken gebogen, um Ausschau zu halten, ob nicht doch noch mehr Wallfahrer nachkämen[557]. Vereinzelt befürchtet man auch bei einem Bruch mit der Tradition ein Wiederaufflackern des Übels, um dessentwillen man vor vielen Jahren die Wallfahrt verlobt habe; dabei denkt man meist an eine Pestepidemie im Dreißigjährigen Krieg[558].

Insgesamt steht die Neukirchner Fußwallfahrt der Gegenwart auf einer anderen Basis als die der Barockzeit. Der traditionell festgelegte Zielpunkt wurde seiner funktionalen Bedeutung weitgehend entkleidet zugunsten des Gedankens der persönlichen Opferleistung. Träger des Wallfahrtswesens sind nicht mehr die Pfarrgeistlichkeit und ihre Mitarbeiter, sondern die Pilgerführer, die in der Regel kein kirchliches Laienamt bekleiden. Die Teilnahme an einer Gemeinschaftswallfahrt resultiert für den einzelnen oft aus einem Verlöbnis, ein Tatbestand, den ich für die Barockzeit mehr bei der Einzelwallfahrt gegeben sah. Auch wallfahrtet nicht mehr die gesamte Pfarrfamilie, sondern ein ziemlich geschlossen bleibender Teil derselben, der nach der übereinstimmenden Auskunft mehrerer Geistlicher der betreffenden Orte durchaus nicht die Gruppe der im kirchlichen Leben aktivsten Laien umfaßt, sondern in der Hauptsache aus Gläubigen besteht, die bei den kultischen Feiern und sonstigen religiösen Veranstaltungen mehr im Hintergrund stehen.

Diesen Tatbestand kennzeichnet ein wiederholt geäußertes Motiv der Fußwallfahrer: Sie sehen die Teilnahme an der Wallfahrt als Ersatzleistung für unterlassene oder mangelhaft wahrgenommene religiöse Verpflichtungen im Alltag während des Kirchenjahres, so Verstoß gegen die sonntägliche Arbeitsruhe, Unterlassung des Meßbesuches am Sonntag. Einige Schichtarbeiter, Gastwirte und Geschäftsleute wollten auf diese Weise „wieder ein bißchen etwas gut machen". Dies alles zeigt, daß das Wallfahrtswesen der Gegenwart aus dem Zentrum des religiösen Lebens, in dem es während der Barockzeit noch gestanden war, verschwunden und nun stärker an dessen Rand getreten ist.

[557] In den letzten 20 Jahren ging die Wallfahrt gerade dieses Ortes zahlenmäßig stark zurück.

[558] Diese weit verbreitete Meinung über den Wallfahrtsbeginn dürfte eine Frucht der heimatkundlichen Forschung der letzten hundert Jahre sein; sobald man in einer Ortschaft eine solche Seuche nachweisen konnte, glaubte man auch den Anstoß für die Wallfahrt gefunden zu haben. In allen Fällen, die ich auf Grund der Quellenlage nachkontrollieren konnte, war der Zeitansatz — und damit vermutlich auch die ursächliche Verknüpfung — nicht überzeugend oder falsch: Unbewiesen ist der Zusammenhang zwischen der Pest von 1580 in Ruhmannsfelden (Manuskript von Pfarrer Reicheneder) und der Wallfahrt nach Neukirchen; falsch ist die Entstehung auf Grund eines Pestverlöbnisses im Dreißigjährigen Krieg für Deggendorf (Pilgerführer und Pilger) und Regen (1634 nach G. Oswald: Geschichte der Stadt Regen (1952)) und für den Ausgang von einer Pferdeseuche 1731 in Teisnach (Pilgerführer). Durch die Einträge in den Gotteshausrechnungen von Neukirchen und denen der betreffenden Pfarreien kann der Zeitansatz klar widerlegt werden.

8. Buswallfahrten

Dem Rückgang der Fußwallfahrten hinsichtlich der Anzahl der Teilnehmer und der Größe des Einzugsgebietes steht die zunehmende Anziehungskraft gegenüber, die Neukirchen b. hl. Bl. auf sog. Buswallfahrten ausübt. Nicht nur an nahezu allen Sonn- und Feiertagen, sondern auch an vielen Werktagen in der warmen Jahreszeit treffen Autobusse am Ort ein und entlassen die Fahrtteilnehmer zu Gebet und Besichtigung in die Gnadenkirche. Wie man an den polizeilichen Kennzeichen und aus den Anmeldungsbriefen ablesen kann, kommen diese Busse aus dem gesamten bayerischen Gebiet und aus den angrenzenden Landschaften. Daß der Markt Neukirchen als Wallfahrtsort nach dem Zweiten Weltkrieg so weit bekannt wurde, dürfte nicht nur an den modernen Kommunikationsmitteln, sondern auch an der Aktivität der Neukirchner Pfarrgeistlichkeit liegen.

Die Anlässe, die die einzelnen Gruppen nach Neukirchen führen, und die Art ihres Aufenthaltes, sind außerordentlich verschieden. Darum kann auch die Frage, ob diese Fahrten ‚echte' Wallfahrten seien, nicht generell beantwortet werden. Doch lassen sich bei allen Unterschieden gewisse Gemeinsamkeiten feststellen: Organisator der Fahrt ist meist ein Verein (kath. Frauenbund, Kolpings-, Krieger-, Priester-, Gesangs-, Schützen-, Mütterverein, eine Kongregation oder der Dritte Orden). Die Anmeldung erfolgt oft durch einen Geistlichen; er bittet in der Regel um eine Führung durch die Kirche mit einem kurzen Vortrag über die Entstehung und Geschichte der Wallfahrt, ferner ersucht er um die Möglichkeit, eine Messe oder Andacht zu halten oder an einer solchen teilzunehmen. Neukirchen ist dabei meist nicht der Endpunkt der Fahrt, sondern man fährt noch weiter zum Arber, Osser, nach Furth i. W., Bayerisch Eisenstein oder zu einem anderen Ziel. Im Hinblick auf dieses letzte Merkmal läßt sich eine zweite Gruppe bilden, die Neukirchen als ausschließliches Ziel wählt und von hier wieder zurückkehrt; diese Gruppe weist sonst alle Kennzeichen der ersten auf, doch erfolgt bei der Anmeldung meist noch die zusätzliche Bitte um Beichtgelgenheit. Fahrten beider Gruppen können sich als „Wallfahrten" verstehen.

Die Frage, ob wir es dabei mit ‚echten' Wallfahrten zu tun haben, hängt natürlich weitgehend von der Definition der Wallfahrt ab. Diese Orientierung aber wird dadurch erschwert, daß sich der Bedeutungsgehalt der traditionellen Fußwallfahrten und auch deren äußere Form in den letzten 200 Jahren — wie dargestellt — grundlegend gewandelt haben; wir können also die Busfahrt zu einer Gnadenstätte nicht einfach vergleichen mit *der* Wallfahrt oder *der* Fußwallfahrt schlechthin, sondern wir können sie nur in Beziehung setzen zu einzelnen Elementen, die in verschiedenen Zeiten verschieden stark wirksam waren.

Außerhalb des Phänomens bleiben jene Gruppen von Gläubigen, die mit dem Ziel eines gemeinsamen Ausflugs aufgebrochen sind und in Neukirchen nur Halt machen, um ihrer Sonntagspflicht zu genügen, und weil der Beginn der Messe oder des Hochamtes gerade mit dem Zeitpunkt der Durchfahrt durch den Ort zusammenfällt. Schwieriger wird die Unterscheidung bei den Fahrten, die Neukirchen als primäres oder sekundäres Ziel ansteuern und zwar nicht in der Funktion als Ausflugsort, der berühmte Kunstdenkmäler und sonstige Touristenattraktionen bietet — was mit Ausnahme der Kirche auch nicht der Fall ist —, sondern die einen Aufenthalt in Neukirchen wünschen, weil es ein berühmter Wallfahrtsort ist, die sich vielleicht auch selber als Wallfahrer bezeichnen und empfinden.

Dabei möchte ich grundsätzlich nicht scheiden zwischen den Gläubigen, die

ausschließlich nach Neukirchen fahren und denen, die nach einem mehrstündigen Aufenthalt mit Meßbesuch, Kirchenführung und Wallfahrtsvortrag noch andere Gnadenstätten (Weißenregen, Fahrenberg usw.) oder ein rein weltliches Ziel aufsuchen (meist den Arbersee); denn in ihnen ist — graduell verschieden — das gleiche Element wirksam die Bevorzugung einer Gnadenkirche vor anderen Pfarrkirchen[559]. Dieses Element ist ein partielles Element der Wallfahrt, dem wir für die Fußwallfahrt der Barockzeit mehr Bedeutung zuschreiben mußten als für die der Gegenwart. Und es scheint mir, als ob diese Seite der barocken Wallfahrt bei sog. Buswallfahrten stärker wirksam sein kann, als es bei den Fußprozessionen unserer Tage ist.

Die Fußgänger ziehen nach Neukirchen, weil es von der Tradition her so eingebürgert ist oder weil sie sich von dem persönlichen Opfer des mühevollen Weges eine Heilswirkung versprechen. Zwischen Gnadenort und einzelnem Fußgänger besteht kaum eine Beziehung, die dem angestrebten Ziel eine Bedeutung gäbe, die anderen Wallfahrtsorten nicht zukäme, denn der einzelne ist meist festgelegt auf dieses Ziel; er hat nicht mehr die Auswahl zwischen zehn und mehr Gnadenstätten, denen er in verschieden starkem Ausmaß sein Vertrauen schenken kann wie im Barock, sondern ist meist beschränkt auf einen Ort. Wer z. B. in Rinchnach wohnt und eine zweitägige Wallfahrt mitmachen will, muß nach Neukirchen gehen, weil sein Dorf sonst keinen gemeinsamen Gang unternimmt.

Dieser Abhängigkeit sind die Bußwallfahrten nicht ausgesetzt; sie sind in ihrem Ziel ziemlich unabhängig. Das heißt aber auch, daß mehrere Ziele zur Auswahl stehen und verschieden stark auf die betreffenden Gruppen einwirken können. Es ist sehr viel leichter möglich, daß jene Gnadenstätte als Ziel ausgesucht wird, die gerade auf die Mitglieder einer Vereinigung oder auf den einzelnen Gläubigen, der sich einer solchen Fahrt anschließen will, die stärkere Anziehungskraft ausübt. Wir wollen nicht übersehen, daß in der Praxis die Auswahl sehr oft nach Zufälligkeiten erfolgt (Zeitungsbericht, Rundfunksendung, Jubiläum, Bericht eines Bekannten); sofern aber die Fahrt überhaupt noch vom einzelnen aus einer religiösen Einstellung heraus unternommen wird — was ich hier voraussetze —, kann er sich zu ihr, abgesehen vom Zwang der Gemeinschaft u. ä., aus einer besonderen Erwartung von der Wirksamkeit dieses angestrebten Ortes entschließen.

In diesem Fall steht dann auch die Gnadenstätte sehr viel stärker im Mittelpunkt; während auf der Fahrt meist nicht gebetet wird, findet man nach der gemeinsamen Messe oder Andacht und der Führung durch die Kirche einzelne ‚Buswallfahrer' zu einem Gebet in der Kirche. Ihnen stellte ich die gleiche Frage wie den Fußwallfahrern, warum sie zu ihrem Gebet denn ausgerechnet nach Neukirchen kämen und nicht in ihren Pfarrkirchen und Kapellen beteten. Während die Fußgänger antworteten, daß es eben so üblich sei und der Fußmarsch eine Opferleistung bedeute, wiesen die Busfahrer häufig darauf hin, daß Neukirchen ein berühmter Wallfahrtsort sei, an dem schon viele Wunder geschehen seien und viele Menschen göttliche Hilfe erfahren hätten; darum würden sie an diesem Ort lieber beten.

Das darf uns nicht zu der falschen Annahme verleiten, als kämen die Busfahrer in der Hauptsache wegen eines konkreten Verlöbnisses; dieser Fall begegnete kaum, was auch wegen der meist wechselnden jährlichen Ziele der gemeinsamen

[559] Bei vielen Buswallfahrten wird nicht Neukirchen, sondern das benachbarte Furth i. W. oder Lam zum Besuch der Gottesdienste ausgesucht.

Fahrten unwahrscheinlich ist. Hauptgrund für die Teilnahme scheint eher religiöse Aufgeschlossenheit und das Bedürfnis nach einer innerlichen Aussprache der persönlichen Anliegen an einem besonders herausgehobenen Ort zu sein. Verlöbnisse bleiben nach wie vor überwiegend auf die Fußwallfahrten beschränkt.

In dem Verlangen nach Gebet an einem Ort, der in besonderer Weise durch das göttliche Wirken ausgezeichnet ist, ersteht eine andere Seite unseres Bildes von der Barockwallfahrt. Und wenn wir immer wieder auf Geistliche als Leiter bei diesen Busfahrten stoßen, so mag sich der Eindruck der Ähnlichkeit noch mehr verstärken.

Doch wollen wir darüber die tiefgreifenden Unterschiede nicht übersehen. Der Geistliche, scheinbarer Organisator vieler Fahrten, ist oft nur der schreibgewandte Auftragsempfänger irgendwelcher Vereinsvorstände oder, ebenfalls ein häufiger Fall, er gibt die Anregungen weiter, die rührige Busunternehmer an ihn herangetragen haben. Relativ geschlossene Gemeinschaften begegnen als Träger dieser Buswallfahrten nur bei großen Vereinen, und auch hier recht selten; es sind nicht mehr die alten Rechts-, Kult- und Brauchgemeinschaften des Dorfes. Zusammenschlüsse von mehreren Orten sind vor allem bei den von Busunternehmern initiierten Fahrten keine Seltenheit; oft kennen sich dann die Teilnehmer untereinander nicht. Im Vergleich zur Barockzeit entfällt meist auch die jährliche Wiederholung zu bestimmten Terminen oder überhaupt das Gefühl der Verpflichtung einem bestimmten Gnadenort gegenüber; damit verliert sich meist auch die Möglichkeit zu einem Verlöbnis. Insgesamt ist der gemeinschaftliche Charakter dieser Fahrten, auch dort wo der Anstoß von Vereinen ausgeht, nicht sehr ausgeprägt. Auch wollen wir nicht verkennen, daß die religiöse Einstellung, die ich bei dieser Betrachtung besonders herausgegriffen habe, meist nur bei einigen wenigen vorhanden ist. Die Tatsache, daß der Gedanke der persönlichen Opferleistung in Form des Fußmarsches so gut wie ganz wegfällt — die Erlegung der meist niederen Fahrtkosten kann nicht als gleichwertige Ersatzhandlung gelten —, bleibt natürlich gewichtig, auch wenn man nicht die Fußwallfahrt der Gegenwart, sondern die der Barockzeit als Vergleichspunkt heranzieht.

Bei der Entscheidung der Frage nach dem ‚Wallfahrtswert' dieser Busfahrten werden wir also wieder zurückgeführt auf jene Elemente, die wir als unabdinglich für eine Wallfahrt erachten. Dem Fußmarsch allein messe ich keine absolute Bedeutung bei; als wesentlicher werte ich das Gefühl der Bindung einer Gemeinschaft oder eines einzelnen an einen bestimmten Gnadenort. Diese Bindung muß so intensiv sein, daß sie die Möglichkeit des Verlöbnisses in sich schließt; wenn sie so beschaffen ist, wird sie über einen längeren Zeitraum erhalten bleiben und sich in dem immer erneuernden Bedürfnis nach einem Besuch der Gnadenstätte äußern. Auch wenn der Besuch mit dem Bus oder der Bahn geschieht, würde ich dann von einer echten Wallfahrt sprechen. Es besteht wohl kein Zweifel, daß es die Möglichkeit zu einer solchen Wallfahrt in unserer Zeit gibt; und einige der regelmäßig nach Neukirchen durchgeführten Busfahrten, so die von Neubäu und Tegernheim aus, dürften dafür gelten. Aber ebenso besteht wohl kein Zweifel, daß die Mehrzahl der Busfahrten nach Neukirchen — und anderen Wallfahrtsorten — die genannten Bedingungen nicht erfüllen, vor allem daß sie nicht als gemeinschaftliche Wallfahrten angesprochen werden dürfen; nur höchst selten ist bei dem einen oder anderen Teilnehmer die als Voraussetzung gestellte Bindung an den Gnadenort vorhanden. In den meisten Fällen treten die rein weltlichen Ziele in den Vordergrund, der Besuch des Wallfahrtsortes wird zu einem Aus-

flugsziel neben anderen, wie dem Besuch der Grenze bei Furth i. W. oder der Sesselliftfahrt auf den Arber.

9. Wallfahrten der Heimatvertriebenen

Eine besondere Gruppe unter den Bus-‚Wallfahrten' nach 1945 stellt die der Heimatvertriebenen dar. Sie entwickelten sich gleich nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges aus der Verehrung von Flüchtlingen, die sich in der Umgebung von Neukirchen vorübergehend oder endgültig niedergelassen hatten; bereits am 31. III. 1946 las der Neukirchner Pfarrer eine Pilgermesse für die katholischen Flüchtlinge[560]. In den folgenden Jahren kam es zu großen organisierten Gruppenwallfahrten nach Neukirchen mit mehreren Tausenden von Teilnehmern[561]. Seit Beginn der Fünfziger Jahre zeigen sie immer deutlicher landsmannschaftliches Gepräge und lassen im letzten Jahrzehnt einen merklichen Rückgang spüren[562].

Ansatzpunkte für die Wallfahrt der Heimatvertriebenen nach Neukirchen gab es viele: die jahrhundertealte Tradition der böhmischen Wallfahrten nach Neukirchen, die legendenhafte Herkunft des Gnadenbildes aus Böhmen, dessen Verunehrung durch einen böhmischen Hussiten, die Grenznähe[563]. Auf die Parallelität zwischen dem Schicksal der Neukirchner Marienstatue und dem der Heimatvertriebenen wird von den Rednern bei den Kundgebungen und von den Predigern immer wieder hingewiesen[564]. Das Gnadenbild erhält deshalb besondere Bezeichnungen wie „Madnonna der Flüchtlinge" (1950), „Madonna vor dem Eisernen Vorhang" und „Unsere Gnadenmutter an der Grenze" (1952)[565].

Innerhalb des gegenwärtigen Neukirchner Wallfahrtslebens stellen die Heimatvertriebenen-Wallfahrten eine deutliche Sonderform dar; das gilt nicht nur für den Personenkreis, sondern insgesamt für Organisation und Ablauf dieser Wallfahrten: Die Initiative liegt nicht in den Händen des Neukirchner Pfarrers, ausgenommen vielleicht die ersten Jahre nach 1945, der ja auch gar nicht die Möglichkeit hätte, diesen weit verstreuten Personenkreis zu erreichen, sondern bei heimatvertriebenen Geistlichen, die in der Umgebung Neukirchens tätig wurden, und bei Vereinigungen der Heimatvertriebenen; besonders der Verein „Glaube und Heimat" organisiert immer wieder Wallfahrten der Böhmerwäldler nach Neukirchen und macht Propaganda hierfür in der gleichnamigen Zeitschrift[566].

Diese Geistlichen und Vereine übernehmen die Leitung, verpflichten die Festredner und Zelebranten und sorgen für die Stellung von Autobussen. Weiterhin ist für die Wallfahrt der Heimatvertriebenen nach Neukirchen — zumindest seit den späten Vierziger Jahren — der ausgesprochene Kundgebungscharakter kenn-

[560] PfA N: Kirchenanzeiger 1946.

[561] K. Hackelsberger-Rötzer: Unsere liebe Frau von Neukirchen hl. Bl. — In: Der Zwiebelturm (1952) 114.

[562] G. Schroubek: Wallfahrt und Heimatverlust (1968). Die hier nachgewiesenen vier Phasen der Wallfahrt der Heimatvertriebenen in Deutschland nach 1945 lassen sich auch für Neukirchen bestätigen.

[563] G. Schroubek: Wallfahrt und Heimatverlust (1968) 253; hier behandelt Schroubek die Bedeutung ähnlicher Elemente anderer Wallfahrten der Heimatvertriebenen.

[564] PfA N: Ausschnitte aus der „Kötztinger Zeitung" von 1950—1964.

[565] K. Hackelsberger-Rötzer: Unsere liebe Frau von Neukirchen hl. Blut. — In: Der Zwiebelturm (1952) 112 ff.

[566] G. Schroubek: Wallfahrt und Heimatverlust (1968) 153.

zeichnend: massenhafte Teilnahme, vormittägliche Messe und nachmittägliche Ansprache im Freien, prominente Redner und Zelebranten (z. B. Bischof Graber von Regensburg; Apostolischer Nuntius Alois Muench), Verkauf besonderer Plaketten, gemeinsam organisierte Ausflüge von Neukirchen aus.

Die Bedeutung als Heimattreffen erhellt auch aus der Gepflogenheit, die Teilnehmer in der Zeit zwischen den gemeinsamen Veranstaltungen je nach ihrer Herkunft in den einzelnen Gasthöfen Neukirchens zusammenzuführen. So sollten sich bei der Wallfahrt am 7. Juni 1964 in je einem Wirtshaus treffen die Flüchtlinge aus[567]:

Neumark, Neuern, Rothenbaum
St. Katharina
Bischofteinitz
Eisenstein, Hartmanitz, Tachau, Taus
Prachatitz, Krummau, Budweis
Schlesien
Nordböhmen, Mähren

Auffallend gegenüber den sonstigen Wallfahrten nach Neukirchen ist bei denen der Heimatvertriebenen ferner der bereits zu einer festen Tradition gewordene Brauch eines Blickes in die Heimat; hierzu sucht man an den Nachmittagen Aussichtspunkte in der Umgebung Neukirchens auf, die dem einzelnen einen Blick in den ihm vertrauten Teil der alten Heimat erlauben: die Gipfel des Stangenruck, Osser und Arber, die Ortschaften Furth i. W., Rittsteig und Neuaign. Dieses bei den meisten Wallfahrtsorten der Heimatvertriebenen im Grenzgebiet anzutreffende Brauchtum läßt sich mit Heimatseligkeit, dem Suchen nach der verlorenen Zeit und Neugierde sicherlich nicht vollständig erklären[568], sondern es ist vor allem Ausdruck einer „Sakralisierung der verlorenen Heimat“ [569] und des Glaubens, daß beim Blick in die Heimat „etwas vom Kraftstrom der heimischen religiösen Zentren“ [570] mitgeteilt werde. Die Opferung von Heimaterde, für die Zeit um 1950 in Neukirchen bezeugt[571], ist inzwischen wieder außer Übung gekommen.

Recht schwierig zu beantworten ist die Frage, ob die Zusammenkünfte der Heimatvertriebenen nach 1948, da sie zu Großveranstaltungen geworden sind, im wissenschaftlichen Sinn als ‚Wallfahrten‘ bezeichnet werden können, wie sie sich selber nennen. Ein Zusammenhang mit den böhmischen Wallfahrten vor und noch während des Zweiten Weltkrieges besteht vom Personenkreis und der Organisation her weitgehend nicht. Vor allem werden nirgends die alten Pilgerführer tätig, selbst dann nicht, wenn sie sich im Umkreis der bayerischen Wallfahrten nach Neukirchen niederlassen (z. B. Josef Pscheidl bei Regen); im Januar 1952 stirbt Maria Hruby, die bis in die letzten Kriegsjahre hinein tschechische Prozessionen aus Wottawa nach Neukirchen geführt hatte, in Schöllborn bei Karls-

[567] PfA N: Einladungszettel zu dieser Wallfahrt.
[568] G. Schroubek: Wallfahrt und Heimatverlust (1968) 282.
[569] G. Schroubek: Wallfahrt und Heimatverlust (1968) 251.
[570] G. Schroubek: Wallfahrt und Heimatverlust (1968) 283.
[571] A. Karasek-Langer: Neue Formelemente im bayerischen Wallfahrtswesen durch den Zustrom von Heimatvertriebenen. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1951) 104.

ruhe, ohne nach dem Krieg selber noch einmal an den Gnadenort gekommen zu sein[572]. Ganz offensichtlich konnten die Pilgerführer nach dem Verlust ihrer vertrauten Siedlungs- und Brauchtumsgemeinschaft ihre frühere Rolle nicht mehr weiterführen[573].

Letztlich entscheidend aber ist die religiöse Haltung, in der die einzelnen ihre Treffen in Neukirchen erleben. Hierüber kann man kaum generelle Aussagen machen. Doch scheint es so, als hätten die ersten Großwallfahrten in der Zeit, da ein landsmannschaftlicher Zusammenschluß der Heimatvertriebenen noch verboten war, weitgehend den Charakter von politischen Demonstrationen getragen[574]. Mit diesem Element wird man auch bei den heutigen Wallfahrtstreffen noch rechnen müssen. Andererseits ist die religiöse Haltung oft unverkennbar zu spüren; billigt man dem Empfang der Kommunion so etwas wie den Wert eines Gradmessers für religiöse Gesinnung zu, so wäre festzustellen, daß bei den Wallfahrten der Heimatvertriebenen in Neukirchen im Durchschnitt etwa ein Fünftel die Kommunion zu empfangen pflegt[575].

Die Vielzahl möglicher Motive kommt deutlich zum Ausdruck in dem Aufruf zur Böhmerwaldwallfahrt im Jahr 1958[576]:

Kommt zur Flüchtlingsmadonna, die einst vor den ungläubigen tschechischen Horden gerettet werden mußte. Kommt zur Gnadenstätte, zu der schon unsere Vorfahren gepilgert sind. Böhmerwäldler, die ihr der Heimat noch treu seid, kommt an die Grenze, um die geliebte Heimat wieder zu schauen. Heimatgenossen, kommt, um ein paar Stunden mit Eueren alten Bekannten und Nachbarn in Geselligkeit beisammen zu sitzen.

Sicherlich sind in diesem Aufruf nicht alle Motive zu einer Wallfahrt der Heimatvertriebenen nach Neukirchen enthalten, vor allem vermißt man den Gedanken einer besonderen Wirkmächtigkeit überirdischer Gewalten, doch kommen eine Reihe zur Sprache, die seit der Barockzeit im Wallfahrtsleben Neukirchens zu spüren sind: der Wille zur religiösen Demonstration, die verpflichtende Wirkung der Tradition und die Bindung an eine Gemeinschaft[577].

Zusammenfassung

Neukirchen bei heilig Blut ist einer der wenigen Wallfahrtsorte Bayerns, die auf eine ununterbrochene Tradition vom Mittelalter bis zur Gegenwart zurückblicken. Nachdem die Wallfahrt offensichtlich in der stürmischen Zeit der Hussitenkriege entstanden war, nehmen die geistigen und politischen Kräfte der Zeit Einfluß auf Umfang und Art des Wallfahrtslebens und bieten dem, der von heute

[572] PfA N: Korrespondenzen.

[573] G. Schroubek: Wallfahrt und Heimatverlust (1968) 266.

[574] A. Karasek-Langer: Neue Formelemente im bayerischen Wallfahrtswesen durch den Zustrom von Heimatvertriebenen. — In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1951) 104.

[575] PfA N: Aufzeichnungen von Msgr. Josef Krottenthaler.

[576] Zeitschrift „Glaube und Heimat" (1958) vom 15. 5.

[577] G. Schroubek: Wallfahrt und Heimatverlust (1968); Schroubek kommt in einer umfassenden Behandlung der religiös geprägten Treffen der Heimatvertriebenen nach 1945 in der Frage des ‚Wallfahrtscharakters' zu einem positiven Ergebnis (s. S. 18—21 und 142 ff.).

aus auf die Entwicklung zurücksieht, ein Bild großer Vielfalt und dauernden Wandels.

So erleben wir in Neukirchen die Ablösung der Christusverehrung durch die Marienverehrung, die in Verbindung mit dem Gnadenbildkult vom Ende des 15. Jahrhunderts an zur stärksten Kraft im Wallfahrtswesen wird. Brachte auch die Reformation einen Rückschlag für unsere Gnadenstätte, da die Gebiete in der unmittelbaren Umgebung reformierten, so bauten in der Zeit der Gegenreformation die bayerischen Herzöge und Kurfürsten den Gnadenort zu einem Kultplatz aus, der weit nach Bayern und Böhmen hinein Anziehungskraft auf die Gläubigen ausübte.

In dem auf den Dreißigjährigen Krieg folgenden Jahrhundert erlebt die Wallfahrt nach Neukirchen ihre höchste Blüte: Mit den bedeutenden Votivgaben kann die Gnadenkirche zu einer der schönsten und prunkvollsten im Bayerischen Wald ausgebaut werden; der Orden der Franziskaner errichtet unmittelbar neben dem Gotteshaus ein Kloster und hilft mit bei der geistlichen Betreuung der Wallfahrer. Die Wirtschaft des Marktes richtet sich weitgehend nach den Bedürfnissen der Wallfahrt aus: Es entstehen nicht nur zahlreiche Herbergsbetriebe, und es erlebt nicht nur das gesamte Handwerk einen Aufschwung, sondern es erwächst ein bedeutender Devotionalienmarkt mit Hinterglasmalerei, Rosenkranzherstellung, die ihre wirtschaftliche Bedeutung auch in der Gegenwart noch behauptet, und Schnitzerei von religiösen Gebrauchsgegenständen.

An der Gnadenstätte selber wird während dieses Jahrhunderts eine außerordentliche Fülle religiösen Brauchtums greifbar. Die Gläubigen bringen als Votivgaben Naturalien, Nachbildungen von menschlichen Gliedmaßen und Tieren aus Wachs, Eisen und Silber, aber auch Votivtafeln, Kirchengerät, Schmuck und Amulette. Besondere Lieder und Gebete heben den Aufenthalt am Gnadenort und den Weg dorthin ab von anderen religiösen Feiern. Insgesamt kommen geschlossene Prozessionen etwa aus einem Umkreis von hundert Kilometern, Einzelwallfahrer aber noch aus bedeutend größerer Entfernung.

Ziel ihrer Wallfahrt ist das Gnadenbild, eine bekleidete Marienstatue aus Holz, die in einem Glasschrein auf dem Hochaltar thront. Sie bildet den eigentlichen Mittelpunkt des barocken Wallfahrtslebens; in ihrem Anblick suchen die Gläubigen Erhörung ihrer Bitten durch Gebet, Darbringung von Votivgaben und Anrührung von Devotionalien. Doch spüren sie auch die Verpflichtung in sich, im Fall der Erlangung von göttlicher Hilfe der Gemeinschaft davon Kunde zu geben; dies geschieht durch Eintragung im Mirakelbuch und Verkündigung von der Kanzel.

Soweit die Wallfahrten nach Neukirchen in Prozessionsform durchgeführt werden, stehen sie in einem engen Zusammenhang mit anderen kultischen Umgängen, übernehmen von dorther Anregungen und wirken selber auch wieder auf sie zurück. Es scheint so, als seien Elemente jener kultischen Umgänge in das Wallfahrtswesen eingeflossen; dies gilt für die Umgänge an kirchlichen Festtagen wie Mariä Lichtmeß, Palmsonntag, Karfreitag, Fronleichnam und Allerheiligen, noch mehr aber für Flur- und Unwetterprozessionen und jene gemeinschaftlichen Gänge, die der Gewinnung von Ablässen und der Mitfeier von Patrozinien galten. Im Bewußtsein der Gläubigen waren die einzelnen Prozessionen sicherlich nicht deutlich voneinander geschieden, sondern bildeten eine Einheit, was uns aber nicht der Notwendigkeit enthebt, für die wissenschaftliche Arbeit eine klare Trennung vorzunehmen.

Ein erster Schatten fiel über den Wallfahrtsbetrieb in Neukirchen, als sich am Beginn des 18. Jahrhunderts die Bischöfe in Regensburg und Passau für eine Reduzierung der prozessionalen Wallfahrten einsetzten. Doch wurden die hier bereits spürbaren Gedanken der Aufklärung erst wirksam, als sie am Ende dieses Jahrhunderts vom Staat übernommen wurden. Durch Verbote und erschwerende Auflagen kam das Wallfahrten in Prozessionsform vorübergehend ganz zum Erliegen und erholte sich im 19. Jahrhundert nur teilweise. Gleichzeitig wirkte sich für Neukirchen nun seine Grenzlage negativ aus: Die neuen politischen Ideen der Volkssouverainität und Nationalstaatlichkeit führten zu einem immer vollständigeren Grenzabschluß und damit zum Verlust der östlichen Hälfte des Einzugsgebietes der Wallfahrt. Das Ende dieser Entwicklung war die Errichtung des Eisernen Vorhangs nach dem Zweiten Weltkrieg.

Auch das innere Leben der Wallfahrt verengt sich seit der Aufklärungszeit zusehends: Es verlieren sich viele Formen des Votivkultes und des Devotionalienwesens; die für die Neukirchner Wallfahrt einst typischen Lieder und Gebete geraten in Vergessenheit oder erhalten sich nur in Bruchstücken. Gleichzeitig vollzieht sich ein weiterer wesentlicher Wandel: Die Organisation der Wallfahrts-Prozessionen in der Barockzeit, geleitet und gestützt von den Geistlichen und den ihnen zur Verfügung stehenden Laienhelfern, geht nun vollständig in die Hände der Laien-Pilgerführer über. Auch setzt sich der Gedanke der Werkheiligkeit auf diesem Sektor des religiösen Lebens verstärkt durch, und damit verlagert sich der Schwerpunkt der Wallfahrt vom Aufenthalt beim Gnadenbild auf das Zurücklegen des Fußweges. Diese Tendenz war im Wallfahrtsleben der Barockzeit bereits ersichtlich und wird durch die Verkehrsentwicklung der letzten Jahrzehnte noch besonders betont. Sie steht aber im Widerspruch mit der mehr spirituellen katholischen Theologie unserer Zeit, wodurch dem Votivkult und auch dem gesamten Wallfahrtswesen ein Teil ihrer Grundlagen entzogen wird. Andererseits brachten das 19. und 20. Jahrhundert eine starke Auflösung der alten Siedlungs- und Brauchtumsgemeinschaften, wodurch weitere Voraussetzungen für die Aufrechterhaltung gemeinschaftlicher Traditionen wegfallen. Der Rückgang der herkömmlichen Fußwallfahrt ist also verständlich und kann nicht ausschließlich auf die Verbote der Aufklärungszeit zurückgeführt werden. Tot ist sie in Neukirchen aber durchaus nicht; die Pilgerführer glauben im Gegenteil, während der letzten zehn Jahre eine leichte Aufwärtsentwicklung festgestellt zu haben. Daneben vollzieht sich, ausgehend von alten Traditionen, eine Fortführung der Wallfahrt in neuen Formen: Buswallfahrten und Wallfahrten der Heimatvertriebenen. Ob sie als Ausläufer einer Entwicklung oder als Ansatzpunkte eines Neubeginns zu deuten sind, bleibt abzuwarten.

Zwei bestimmende Grundeindrücke bleiben, wenn man den Verlauf der Neukirchner Wallfahrt durch die Jahrhunderte ihres Bestehens verfolgt: die Tendenz zur Bewahrung, zum Weiterpflegen einer alten Form in eine neue Zeit hinein, und die Tatsache eines beständigen Wandels der Gehalte und Formen, als einer Antwort auf neue wirtschaftliche, politische, geistige und künstlerische Einflüsse. Zumindest auf dem Gebiet des Wallfahrtens nach Neukirchen bestätigt sich die Ansicht von der Ungeschichtlichkeit des Volkes nicht, dieses zeigt sich vielmehr hineinbezogen in die großen Auseinandersetzungen einer sich wandelnden Zeit.

ANHANG

zu Karte 2

Gemeinschaftswallfahrten 1640

(nach Roman Sigl: Unsere liebe Fraw zum H. Bluet bey Newkirchen. Straubing 1640).

Altennußberg
Arnbruck
Arnschwang
Ast
Bischofteinitz
Blaibach
Böbrach
Bschesnitz
Cham
Chamerau
Chotieschau
Dalking
Deggendorf
Drosau
Dupenitz
Eschlkam
Furth i. W.
Geyersthal
Gleissenberg
Hohenwarth
Kladrau
Klattau
Kötzting
Konzell
Kreiling
Miltach
Mosbach
Neuern
Neumark
Pilsen
Pilsenetz
Präckenbach
Rattenberg
Regen
Rimbach
Rittsteig
Ruhmannsfelden
Schönau
Stab
Stachesried
Steinbühl
Taus
Tobershaim
Viechtach
Waldmünchen
Warzenried
Zenching

ungeklärt blieben davon: Bschesnitz und Dupenitz

zu Karte 3

Gemeinschaftswallfahrten 1671

(nach Fortunat Hueber: Zeitiger Granatapfel. München 1671).

Altennußberg
Arnbruck
Arnschwang
Bergreichenstein
Bischofteinitz
Blaibach
Blon
Böbrach
Bschenitz
Cham
Chamerau
Chotieschau
Heiligenkreuz
Dalking
Deggendorf
Deschenitz
Drosau
Dupenitz
Eschlkam
Furth i. W.
Geyersthal
Gleissenberg
Gotteszell
Hohenwarth
Hostau
Janowitz
Kladrau
Klattau
Kötzting
Konzell
Kreiling
Lam
Mies
Miltach
Mosbach
Muttersdorf
Neuern
Neukirchen (Balbini)
Neumark

Pilsen
Pilsenetz
Polin
Präckenbach
Ramsberg
Rämpfling
Regen
Reichenbach
Rimbach
Rinchnach
Rittsteig
Rattenberg
Rötz
Rudenitz
Ruhmannsfelden
Schönau
Schüttenhofen
Stachesried
Stab
Steinbühl
Stockau
Taus
Tobershaim
Traubenbach
Viechtach
Vilshofen
Waldmünchen
Walderbach
Warzenried
Wettzell
Zenching

Dazu kommen noch folgende Orte, die für diese Zeit durch Gotteshausrechnungen belegt sind; die Kirchenrechnungen dieser Orte liegen nicht in geschlossenen Reihen vor; doch werden die Wallfahrtsausgaben für den Gang nach Neukirchen b. hl. Blut als offensichtlich jährlich wiederkehrende Ausgaben verzeichnet, ausgenommen Straubing.

Ast 1674
Biberbach 1770
Döfering 1650, 1671, 1674
Frauenau 1680
Geigant 1674, 1679
Grafenkirchen 1630, 1640 1671, 1674, 1679
Katzberg 1674, 1679
Langdorf 1710
Pempfling 1630, 1650, 1671, 1674
Pösing 1663
Runding 1670
Schönthal 1674
Straubing 1684 (es kommt offensichtlich alle drei Jahre)
Zwiesel 1735, 1742

ungeklärt blieben davon: Bschenitz, Dupenitz, Rudenitz, Ramsberg, Rämpfling.

zu Karte 5

Gemeinschaftswallfahrten 19. Jahrh.

(nach PfA N: Salbucheinträge von 1851 ff.)

Bezdekau
Chotieschau
Deggendorf
Drosau
Eschlkam
Furth i. W.
Geyersthal
Grafenried
Hinterbuchberg
Hostau
Katharina, St.
Klattau
Janowitz
Lam
Neuaign
Neuern
Pilsen
Polin
Regen
Rittsteig
Ronsberg
Ruhmannsfelden
Schönsee
Schönthal
Seugenhof
Stab
Stachesried
Stockau
Vorderbuchberg
Waldmünchen
Warzenried

Davon sind neu gegenüber dem 17. Jahrhundert:

Bezdekau
Grafenried
Hinterbuchberg
Katharina, St.
Neuaign
Ronsberg
Schönsee
Seugenhof
Vorderbuchberg

zu Karte 7

Gemeinschaftswallfahrten in der Gegenwart

Deggendorf
Drachselsried/Oberried
Eschlkam (Bittgänge)
Furth i. Wald
Hinterbuchberg (Bittgänge)
Lam (Bittgänge)
Regen
Rinchnach
Rittsteig (Bittgänge)
Ruhmannsfelden
Schönthal
Stachesried (Bittgänge)
Teisnach (= Geyersthal)
Vorderbuchberg (Bittgänge)
Waldmünchen
Warzenried (Bittgänge)
Zwiesel

Davon sind neu gegenüber dem 19. Jahrhundert: Drachselsried/Oberried (nicht regelmäßig), Rinchnach, Zwiesel.

zu Karte 8

Herkunftsorte der Wallfahrer nach den Mirakelbüchern 1600—1800

Außerhalb des Kartenausschnittes liegen (in größerer Entfernung):

Die in () gesetzten Hinweise entstammen den Mirakelbüchern.

Altötting 1675, 1741
Annaberg (Sachsen) 1741
Arnsberg (b. Nrbg.) 1694
Berlin (Perlin) 1771
Böhm. Budweis 1663
Bruck an der Leitha 1758
Buchtitz (Bez. Krumau) 1656
Castell (bei Kitzingen) 1655
Egglsberg (bei Eggenfelden) 1748
Frischau (bei Znaim) 1892
Gräfliz bei Eger 1675, 1676
Ingolstadt 1664, 1753
Kamenitz (bei Falkenau an der Eger) 1669
Kechnitz (bei Saaz) 1676
Kösching (bei Ingolstadt) (1656)
Langensalz (bei Erfurt) 1638
Merle (Welschlandt) 1606
München 1722, 1743 x 4, 1753, 1776, 1775 (Kl. Anger) 1792
Nereth (Neres, Khüzinger Gericht) (bei Nbg) 1611
Neuhäusl in Ungarn 1685
Plattna (an der sächs. Grenze) 1718
Prag o. J., 1677, 1714, 1714, 1780, 1787
Reichenhall 1656
Rosenthal (Bez. Kaplitz) 1753, 1758
Schongau 1678
Striegau (in Schlesien) 1748
Wien 1602, 1715, 1725
Wistritz (Bez. Kaaden) 1761
Wolfratshausen (Wolffertshausen in Obb.) 1631

Außerhalb des Kartenausschnittes liegen (in unmittelbarem Anschluß):

LK Dingolfing:
- Dingolfing 1729
- Mühlhausen 1738

LK Freising:
- Erding (Ärting) 1767
- Freising 1767

LK Griesbach:
- Niedernreithern 1658

LK Landshut:
- Aicha 1656
- Dummeldorf 1798
- Heimerbach 1614
- Landshut 1608, 1610, 1752, 1753, 1756, 1758, 1788 x 2, 1793, 1798
- Schierling 1658

LK Passau:
- Adelsberg 1729

Englfing, Pfarr Schollnach 1787
Neukirchen v. W. (Neukirchen negst Englburg) 1730
Passau 1607, 1728
Riserberg bei Tiefenbach 1717
Streichesberg, P. Schalding 1731
Tiefenbach 1746 x 2
Weidenberg, P. Jägersdorf 1659
Weitzau, P. Tettenwies 1666

LK Pfarrkirchen:
Grafussing bei Simbach 1759

LK Vilsbiburg:
Gerzer (Gerzen bei Geisenhausen) 1758

Allgemeine Nennungen (auch sie konnten auf der Karte nicht erfaßt werden):

Baden 1792
Bayern 1776
Böhmen 1655, 1718, 1758 x 7, 1764, 1764, 1772, 1774, 1775, 1785 x 3, 1791
Oberpfalz 1796
Österreich 1766
Polen 1628
Tirol 1753
Türkei 1753
Ungarn 1741
Welschland 1758

Böhmische Orte (soweit sie nicht auf der Zentrumskarte 9 liegen):

Bergreichenstein 1609, 1751
Bischofsteinitz 1655, 1792, 1949
Budkow o. J.
Chlum, Carlstein, Koschnburg 1608
Dörflas (Dorfflä), bei Mies 1749
Dobrzan 1677, 1738
Eisenstein 1761 1775 x 2
Flecken bei Volterkammer 1766
Haid (Hayd) 1658, 1686
Haypach und Berg 1618
Horazdowitz 1665
Hostau 1630
Klattau 1628, 1656, 1758 x 2, 1780
Küberg 1792
Kinischen, aus dem 1758
Kolobrad (Collewradt, Kolobräth) 1610, 1633, 1750
Kopeln (Köppel) 1718 x 2
Kuttenplan 1718
Martinitz 1631
Mies 1659, 1740, 1773
Muttersdorf (Muderstorf) 1748, 1793
Nemcitz o. J.
Nepomuck, St. 1792
Neuhäuser 1611
Neuhaus 1656
Neumarkt 1663, 1766
Pilsen 1629, 1655, 1660, 1725
Plan 1677, 1736
Planitz 1665, 1789
Plöß bei St. Katharina 1718, 1753 x 3, 1757, 1758
Plöß bei Eisendorf 1718 x 2
Polin 1677
Polliken 1774
Pribram (Hl. Berg) 1676
Rokitzan 1656
Rosed 1629
Scheibn (von der Schaibn) 1757 x 2
Schneedorf 1758
Schönberg 1790
Schüttenhofen 1637, 1656, 1665, o. J.
Stockau 1677
Traumersried 1609
Wassersuppen 1946
Wiekau 1749
Winterberg 1656
Wottawa (Wodowa) 1758
Zeysermühl 1608
Zichowitz 1609

Ungeklärt blieben bei den böhmischen Orten:

Barolcin 1757
Cadas 1661
Dirowitz 1660
Dirschlwitz 1758 x 2
Dornstrauß 1758
Dräxelmühl 1741
Guidessichowitz 1759
Kimmelsdorf 1758
Komersdorf 1799
Kreuzkirchl 1789
Lavara 1655
Lichitz 1660
Lichtfeld 1617
Netrischütz 1655
Obersöllhof 1758
Pindana (Perlerische Hft) 1728
Schärding (in Böhmen) 1668
Segenbergstein 1740

Spilitz 1655
Sternberg 1749, 1760, 1784
Sternowitz 1609 x 2
Strazowa 1656
Teutschenbrodt 1729
Teimb 1663
Unter-Mutter 1758
Wasserseysl 1660
Wermickln 1629
Wiligsau 1663
Zöllerstorf 1638

Deutsche Orte auf Karte 8 (m. Ausn. der Zentrumskarte 9):

LK Amberg:
Amberg 1774

LK Bogen:
Bogen 1670
Bogenberg 1628
Englmar, St. (St. Engelmeyr) 1607 x 2, 1749
Gossersdorf 1663, 1758
Königseck 1624
Rindsach 1775
Salmersgrün (Salmesgrub) 1609 x 2
Welchenberg (Walchesperg) 1604

LK Burglengenfeld:
Burglengenfeld 1653

LK Cham:
Chamerau 1735, 1789
Chamereck o. J.
Cham (Chamb, Camb) 1629, 1634, 1656, o. J., 1660, 1676, 1677, 1694, 1741, 1753, 1756 x 2, 1758, 1760, 1761, 1768
Döfering 1734
Giffering 1740
Grabitz (Krawitz, Gräbiz) 1660, 1764
Grafenwiesen 1758
Grafenkirchen 1605
Schwand 1667
Leiblfing 1663
Loibling 1728
Loiffling 1758
Pinzing (Bünzing) 1758
Tierlstein 1743
Untertraubenbach 1767
Weiding 1798

LK Deggendorf:
Deggendorf (Tegkhendorff, Deckhendorff, Döggendorf, Döckendorf) 1604, 1607, 1627, 1634, 166, 1725, 1753, 1753, 1776, 1787, 1790, 1793
Mayrhofen 1611
Metten 1607
Plattling 1776
Pödling 1604 x 3

LK Eschenbach:
Grafenwöhr 1730

LK Grafenau:
Au (Hundersdorfer Pfarr) 1609 x 2
Grafenau 1790
Grafenrieder Glashütten 1770

LK Kemnath:
Kemnath Stadt 1770

LK Landau:
Pleinting 1610 x 2

LK Nabburg:
Guteneck (Guttenegg) 1736
Nabburg o. J., 1662, 1664, 1718
Oberlahngau 1758
Perschen (Persen) 1718
Pfreimd 1605, 1659
Schwarzach 1607, 1609
Schwarzenfeld 1660, 1718
Trausnitz 1719
Unterkatzbach 1736
Warnbach 1667

LK Neunburg v. W.:
Bach 1656, 1678
Neunburg v. W. 1606, 1758

LK Neustadt a. Waldnab:
Floß (Floß bey der Weyden) 1667

LK Oberviechtach:
Oberviechtach 1665, 1739
Teunz (Dainz) 1677
Winklarn 1659

LK Parsberg:
Breitenbrunn 1725

LK Regen:
Bodenmais (Bottenmais) 1752, 1758
Brand (Prandten) 1771
Haffnersprigen 1606
March 1794
Nagelbach 1608, 1608
Raindorf 1659, 1769
Regen 1758, 1795

Salitz (Salis) 1609
Weißenstein 1611
Wotzelsdorf 1609
Zell 1761
Zwiesel 1676, o. J.

LK Regensburg:
Ponholz (Boholz) 1796
Donaustauf 1796
Gengkofen (Gäckhofen) 1663
Mosham 1719
Pfatter (Pfäder, Pfader) 1676, 1789
Pulbruck 1746
Regensburg 1611 x 3, 1773, 1791
Regenstauf 1670, 1677
Renkerberg 1789
Werdenfels 1665

LK Roding:
Bruck 1605
Eichelberg 1760
Nittenau 1677
Regenpeilstein (Regen bey Stain) 1737
Reichenbach 1659, 1751
Roding (Rotting) 1638, 1753, 1756
Stamsried 1630
Trübenbach 1678
Wald bei Reichenbach 1775, 1760
Walderbach (Waltenpach, Walterpach, Wälterpach) 1756, 1772, 1797
Weihermühl 1627

LK Schwandorf:
Schwandorf 1659

LK Straubing:
Almersdorf, Pfarrei Parkstetten 1709
Hofstatt 1607
Parkstetten 1725
Pfölling 1607 x 3
Steinach 1758
Straubing 1617, 1618, 1627, 1655, 1655, 1660, 1722, 1748, 1748, 1752, 1756, 1758, 1758, 1776, 1801

LK Tirschenreuth:
Brechl (Prech) 1718
Waldsassen (Waldsachsen) 1732
Wiesau 1748

LK Viechtach:
Bämen 1611
Böbrach 1677, 1768
Giggenried (Geigenried) 1789
Gotteszell 1605, 1606
Padersdorf 1753
Prädkenbach 1780
Prünst (Brinst) 1772
Reisach 1743
Teisnach 1611
Viechtach (Unterviechtach) 1607, 1628, 1628, 1678, 1758, 1776

LK Vilshofen:
Eydenbach 1737
Pfreidting 1607
Selingberg (Kl. Rohrer Pfarr) 1752
Vilshofen 1606 x 2, 1628 x 2, 1667, 1667, 1678, 1697, 1758 x 3, 1776, 1788

LK Vohenstrauß:
Eslarn (Eslern) 1718
Geisheim 1718
Mosbach 1663
Walthurn 1758
Weidhaus 1714

LK Waldmünchen:
Arnstein 1758
Berndorf 1749
Haselbach 1718, 1759
Loitendorf 1736
Rötz (Rez) 1624, 1637, 1718
Schäferei (Schafferei) 1710
Schönthal 1663, 1718
Untergrafenried 1758
Waldmünchen 1718, 1728, 1740, 1748, 1758

Ungeklärt blieben folgende Orte; vermutlich liegen sie in Bayern (zu schließen nach Namensform oder weiterem Mirakeltext):

Beckenzell 1676
Dratting 1767
Faistendorf 1740, 1749
Febersberg 1753
Forstenberg 1751
Grottersdorf 1663
Großholzing 1753
Hackermühl (Pfalz) 1745
Hirnprunn (Pfalz) o. J.
Hochberg 1758, 1788
Hohenbergstein 1744, 1746
Hoffting o. J.
Hollenburg 1682
Hummelsdorf 1756
Knöring 1666
Lobeding 1677

Michelsfelden 1764
Öschlau o. J.
Ohlsberg 1657
Ostdorf 1752
Plagendorf 1788
Reigenstein 1752
Rillenbach 1789
Simpnering 1750, 1758
Speißat 1793
Trausberg (Bayrn) 1617
Ungermühl 1758
Weckerburg 1609
Segenmill 1776

zu Karte 9

Zentrumskarte

böhmische Orte:

Chudiwa (Cutiba) 1750, 1753, 1758, 1758
Deschenitz 1665, 1749, 1776
Einöd 1758 x 3, 1761
Falbenau 1718
Flecken bei Taus 1610, 1750, 1751, 1753, 1758 x 3
Fleischhöf 1771
Fuchsberg 1753 x 2, 1766
Glashütten bei Neuern 1758, 1780
Hadruwa (Hatriba) 1758, 1790
Hammern 1656
Heiligenkreuzbrückl 1758
Hirschau 1770
Katharina, St. 1749 x 2, 1753 x 2, 1757, 1758 x 3, 1759, 1761, 1774
Kohlheim 1748
Kollhof (Kulhoff) 1758 x 2, 1760
Mückenhöfe (Muckhenhoff, Mückenhütten) 1752, 1758 x 2
Neuern 1637, 1761
Neuprennet (Neubenet, Neubernet) 1753 1772
Neumark 1757, 1758 x 3
Rothenbaum 1753
Sternhof 1748, 1758
Taus (Taust) 1637, 1773

deutsche Orte: (= LK Kötzting)

Aichelhof 1763
Aigenhof 1758, 1758
Ansdorf 1724
Arnbruck 1743
Arndorf 1749
Arnschwang 1606, 1756, 1758, 1774
Arrach 1611 x 2, 1718, 1760
Auhof 1753, 1758
Atzlern (Azling, Äzling) 1724, 1758 x 5, 1759, 1760 x 2, 1761, 1772, 1785 x 2
Bayer. Mühl 1758 x 2
Blasihof 1758
Buchberg 1758
Dörffl 1663, 1767
Drachselsried 1738, 1752, 1753
Eschlkam 1606, 1610, 1719, 1738, 1739, 1749, 1753, 1756, 1757, 1758 x 4, 1776, 1787, 1788
Furth i. W. 1654, 1662, 1669, 1686, 1731, 1741, 1746, 1750, 1751, 1753 x 3, 1758 x 3, 1766, 1768, 1772, 1789
Gehsdorf (Gästorff) 1730
Großaign 1748, 1750, 1751, 1758, 1759, 1761 x 6, 1767, 1776, 1785, 1791
Haibühl (Haibüchl, Haidbüchl, Haibell) 1758 x 4
Haselmühl 1753
Heuhöf 1758 x 3
Hinterbuchberg 1611, 1753, 1757, 1758 x 7, 1759, 1761 x 2
Hohenwarth 1730, 1767
Holzhof 1607
Jägershof 1790
Kaltenhof 1741, 1748, 1755, 1758 x 4, 1774, 1784
Kager (Kagerhoff) 1607
Kothmaißling (Kothenmässing) 1606
Klainaign 1752, 1753 x 8, 1756 x 3, 1757, 1757, 1758 x 6, 1759, 1768, 1787
Kleinrappendorf 1741, 1802
Kötzting 1767
Kolmstein 1752, 1753, 1757, 1758 x 4, 1759, 1760, 1776
Kreuzbach 1607
Krottenhof 1751, 1788
Kundersdorf 1774, 1775
Lamberg 1749, 1757, 1758 x 10, 1787
Lam 1612, 1757, 1758, 1761

Lederdorn 1759
Leming 1758, 1789
Lichteneck 1752
Lohberg 1750
Miltach 1774
Multerer Hof 1725, 1758 x 2, 1761
Neukirchen bei hl. Bl. 1611 1666, 1669, 1735, 1738, o. J., 1742, 1748 x 6, 1749 x 8, 1752, 1753 x 4, 1755, *1758 x 60*, 1759 x 11, 1760 x 2, 1761, 1764 x 2, 1767, 1768 x 2, 1770, 1772 x 2, 1773 x 3, 1774 x 7, 1780 x 2, 1785 x 2, 1788, 1775 x 3, 1789, 1793, 1795 x 4, 1796 (insges. 133)
Oberdörfl 1786
Ottenzell (Ottmannszell) 1758, 1758, 1773
Ransberg o. J.
Ränkam 1774, 1774
Rappendorf 1735
Ried (Riedl) 1611
Rimbach 1749, 1786
Rittsteig 1750, 1753, 1758 x 13, 1761, 1785, 1786, 1790, 1798
Rollmannsbach 1749 x 2, 1758
Runding 1610, 1737, 1741 x 2
Schachten 1758 x 2
Schicherhof 1749, 1768, 1780 x 2
Schneiderhof 1758
Schwarzenberg 1758 x 4
Seugenhof 1758 x 8
Silbersbach 1611
Sonnenbühl 1725
Steinhöll 1741
Stachesried 1750, 1753 x 6, 1760, 1759, 1761 x 2, 1774
Unterdörfl 1757
Unterzetling 1724
Vorderbuchberg (Unterbuchperg, Föderbuechberg, Voderbuchbach) 1725, 1741, 1748 x 3, 1749 x 2, 1752, 1753 x 4, 1757, 1758 x 17, 1760, 1761, 1768, 1774, 1789, 1793
Warzenried (Wärzenriedt, Waizariedt) 1725, 1743, 1749 x 2, 1753, 1753 x 2, *1758 x 28*, 1759, 1760 x 2, 1761, 1768 x 2, 1773, 1774, 1776, 1788 x 2, 1794
Zachermühl bei Lohberg 1758

zu Diagramm 11

Soziale Schichtung

gelehrte und ähnliche Berufe:

Ärzte (Landchirurg, Feldscherer)	1629, 1665, 1725
Geistliche	1637, 1654, 1655, 1738, 1752, 1753, 1758 x 6, 1764, 1774, 1789, 1792, (1892)
Inspektoren (Verwalter)	1772, 1774, 1776, (1946)
Lehrer (Schulmeister)	1628, 1637, 1718, 1741 x 2, 1746, 1758 x 2
Militärs (meist niedere Chargen)	1628 x 2, 1638, 1719, 1729 x 2, 1741 x 3, 1747, 1748, 1753 x 3, 1757, 1771, 1774, 1776, 1785
Notar	1611
Schreiber (Stadt-, Markt-, Gegen-, Kammer-)	1661, 1663, 1667, 1676, 1740, 1743, 1749, 1758, 1796
Studenten	1677, 1788, 1791

Selbständige:

Bilderkramerin	1732
Fuhrmann	1788, (1846)
Hopfenhändler	1694, 1730
Kaufmann (Händler)	1722, 1730, (1891)
Krämer	1606, 1607, 1608, 1610, 1749, 1752, 1796
Lecher-Rössler	1758

Salz- und Holz-Zillenwässerer	1752, 1758
Viehhändler	1785
Wirt (Weinwirt)	1607 x 2, 1618, 1628, 1663, 1668, 1731, 1753, 1756, 1758 x 3, 1759

Handwerker:

Bäcker	1609, 1660, 1737, 1753 x 2, 1758
Bader	1740, (1944)
Bildhauer	1739
Brauer (Preimaister)	1655, 1658, 1789
Färber	1773
Fischer	1670, 1677, 1793
Gärtner	1676
Glasmacher	1718, 1730
Glasmaler	1758
Hafner	1757
Hutmacher	1748
Koch	1605
Maler	1666, 1742, 1756
Maurer	1605, 1669, 1729, 1752, 1776, 1785, 1798
Metzger (Fleischhacker)	1611, 1627, 1631, 1663, 1665, 1714, 1731
Müller	1614, 1662, 1714, 1735, 1747, 1748 x 3 1752, 1753, 1756, 1758, 1774, 1795 x 2
Seiler (Riemer)	1677, 1790
Sattler	1667, 1677
Schäffler	1761
Schmied (Huf-, Kupfer-)	1606, 1611, 1607, 1656, 1736, 1758, 1748, 1751
Schneider	1602, 1724, 1725, 1749, 1757, 1758, 1759
Schreiner	1610, 1610, 1741 x 2, 1748, 1753, 1768 x 2, 1793 x 2
Schuster	1607, 1610, 1611, 1655, 1686, 1742, 1758, 1798
Schwertschleifer	1722
Wagner	1760
Weber (Leineweber)	1637, 1735, 1737, 1738, 1741, 1751, 1752, 1758, 1775
Weißgerber	1790
Ziegler	1606
Zimmermann	1611, 1724, 1752, 1758, 1760, 1761, 1763

Diener:

Dienstboten (Knecht, Magd, Kutscher)	1606, 1607, 1609, 1656, 1676, 1677, 1718, 1725, 1775 1776
Hüter (Viehhirt, Oxenhüetter)	1635, 1751, 1758, 1767, 1788

verschiedene Berufe:

Bündtner	1743
Forstmeister	1728, 1792
Fragner	1741
Jäger	1753, 1792
Musikant	1741
Türmer	1732

zu Diagramm 12

Anliegen

allgemeine Krankheiten:

Abmagerungen	1677 x 2
Darmgefrais	1758
Darmgicht	o. j.
Fallsucht (Schwächen)	1604, 1611, 1658 x 2, 1662, 1667, 1675, 1719, 1738, 1744, 1758 x 5, 1768, 1772, 1787, 1799
Fieber	1606, 1617, 1639, 1655, 1666, 1678, 1743, 1748, 1757 x 2, 1758 x 6, 1763, 1766, 1768 x 3, 1774, 1775, 1788, 1789, 1790, 1792
Frais (Gefries, Fries)	1607, 1611, 1612, 1618 x 2, 1656, 1676, 1677 x 2, 1725, 1746, 1748 x 2, 1753 x 2, 1758 x 5, 1764, 1766, 1767, 1775, 1788, 1791
Gallfieber	1758, 1792
Gelbsucht	1753, 1759
Krankheit (schwere)	1604, 1606, 1607 x 2, 1608, 1609 x 2, 1611, 1618, 1629, 1631, 1633, 1655 x 2, 1656 x 2, 1660, 1661, 1665 x 2, 1666, 1668, 1669, 1677, 1678, 1718 x 4, 1722, 1725 x 2, 1728, 1730, 1736, 1737 x 2, 1739, o. J., 1741, 1743, 1746, 1747 x 2, 1748, 1749 x 3, 1756, 1757, 1758 x 11, 1761, 1763 x 2, 1764 x 2, 1769, 1769, 1774 x 2, 1776 x 2, 1780, 1789
Leibschwachheit	1675
Muttergefrais	1758
Rotlauf (b. Menschen)	1638
Schlaganfall (-fluß)	1607, 1743, 1745, 1752, 1753, 1787, 1794
Schwindsucht	1661, 1663
Ungarisches Fieber	1663 x 3, 1665, 1753
Ungar. Krankheit	1607, 1608 x 3, 1610
Vergicht, kalte	1655
Wurmschmerzen	1764

Hautkrankheiten:

Aussatz	1770
Ausschlag	1758
Brand	1749 x 2, 1750, 1758 x 3, 1761, 1767, 1775, 1796
Brustkrebs	1758
Fistel	1666
Franzosen	1725
Geschwulst (Beulen an versch. Stellen des Körpers)	1607, 1609 x 2, 1610, 1670, 1740, 1749, 1751, 1758 x 2, 1761 x 2, 1762, 1764 x 3, 1763, 1767, 1786
Geschwür (Geschwär)	1617, 1737, 1751, 1753, 1757, 1758 x 8, 1764, 1774, 1789
Gewächs (Schwammen)	1604, 1725, 1746, 1749, 1752, 1758 x 6
Krebs im Gesicht	1748, 1760
Krebs im Mund	1764
Löcher im Mund	1751
Löcher in der Brust	1738

offener Schaden (fressender Wurm)	1607, 1610, 1611, 1630, o. J., 1741, 1749, 1752, 1753 x 3, 1758 x 6, 1796, (1894)
Pest	1714
Warzen	1774

Leibschaden, Bruch:

Leibschaden (Ruptur, Brichl)	1605, 1718, 1735, 1736, 1741, 1748 x 3, 1749 x 4, 1750, 1751, 1752 x 2, 1753 x 3, 1756, 1757, 1758 x 15, 1759, 1761, 1767, 1768, 1772, 1775, 1776 x 2, 1786, 1787, 1789
Nabelbruch	1624
waidbrüchig	1609, 1663

Leib, Magen, Unterleib:

Diphterie	1752
Grimmen	1758
Leibschmerzen, -stechen	1607, 1725, 1736, 1750, 1752, 1758 x 2, 1762 x 3, 1767 x 2
Leib verschwollen	1758 x 5, 1772
Magenschmerzen	1753, 1766
Ruhr, rote	1606, 1607
Ruhr, weiße	1607
Seitenstechen	1676, 1725, 1749, 1750, 1753 x 3, 1758 x 3, 1759 x 2,
Steinleiden (Sand, Gries)	1629, 1631, 1753, 1758, 1762, 1767, 1780
Wassermachen	1676
Wurm, fressender inw.	1753
Kolik	1743

Geschlechtsteile, Geburtsnöte:

Frauenkrankheit, Blutgang	1627, 1675, 1718, 1725, 1748, 1758, 1758, 1785, 1790
Geburtsnöte	1605, 1607, 1637, 1656, 1660, 1663 x 2, 1667 x 2, 1676, 1678, 1718, 1738, 1748, 1752, 1753 x 3, 1758 x 10, 1759 x 2, 1760, 1763 x 2, 1761, 1764, 1772, 1773, 1774 x 7, 1786, 1788 x 2
Unfruchtbarkeit	1605, 1609

Glieder:

Arm, Hand, Finger:	
geschwollen:	1609, 1758
verkrümmt:	1606, 1655
lahm	1610
schmerzend:	1611 x 2, 1654, 1655, 1656, 1676, 1677, 1738, 1752 x 2, 1753 x 2, 1758 x 2, 1759, 1760 x 3, 1767, 1770
Bein, Fuß:	
geschwollen	1606, 1752 x 2, 1761 x 2
schmerzend	1606, 1609 x 2, 1663, o. J., 1676, 1694, 1718 x 2, 1741, 1749, 1750, 1751, 1753, *1758 x 24*, 1760 x 2, 1764 x 2, 1767, 1775 x 2, 1776, 1787, 1788 x 2, 1790, 1792 x 2, 1793, 1796

verkrümmt	o. J., 1635 x 2, 1638, 1741
Glieder verschwollen	1607, 1611, 1615, 1738
Gliedschwammen	1752, 1758 x 3
Gliedersucht, -reißen	1663, 1728, 1729, 1731, 1748 x 2, 1749, 1758, 1775, 1787, 1791
Gicht	1611, 1748
Lähmungen (Lahmheit)	1607, 1610, 1628, 1630, 1637, 1656, 1658 x 2, 1659, 1660, 1714, 1753, 1758 x 2, 1776 (1801)
Podagra	1775
Spasma an Händen und Füßen	1758
Verkrümmungen (kontrakt, erkrümmt, erstarret)	1605, 1609, 1611 x 2, 1629, 1638, 1659, 1665, 1676, 1677 x 4, 1715, 1718 x 2, 1724, 1748, 1753 x 2, 1776, 1793

Körperteile über dem Gürtel:

Angina (Halsgespör)	1676
Apostem	1729, 1752, 1758
Bluten durch Nase und Mund	1607, 1609 x 2, 1611, 1746, 1749, 1758, 1764
Blutbrechen, -sturz	1758 x 3, 1759, 1773, 1776, 1780
Brechen	1758 x 2, 1787, 1798
Brustkatarrh	1725
Erstickungsgefahr	1736, 1740, 1741, 1743, 1749, 1753 x 3, 1758, 1759, 1764
Geisteskrankheit (Unkraut o Wurm im Haupt)	1610, 1660 x 2, 1662, 1663 x 3, 1664, 1718, 1725, 1748 x 2, 1771, 1785, 1788
Gewächs unter d. Zunge	1758 x 2
Halsschmerzen	1629, 1730, 1748, 1749 x 2, 1756, 1758, 1784, 1788, 1793, 1794, 1796
Hauptschmerzen	1604, 1610, 1655, 1667, 1718 x 3, 1728, 1741, 1746, 1748, 1749, 1751, 1753, 1756, 1757, 1758 x 8, 1764, 1770, 1774 x 3, 1776, 1780
Herzbrennen, -stechen, -drücken	1750, 1758 x 4, 1759, 1760, 1761, 1764, 1768, 1768
Herzwind-Wassersucht	1758
Husten	1748
Kopfschmerz durch Ohrenheller	1657
Kropf	1753, 1770
Rückenschmerzen	1611, 1677
Steckkatarrh	1758, 1772
Zahnschmerzen	1756, 1758 x 2, 1760

Sinnesorgane:

Erblindung	1602, 1605, 1606, 1611, 1614, 1624, 1627, 1629, 1631, 1637, 1656, o. J. x 4, 1672, 1725, 1729, 1730, 1735, 1739, 1740, 1741 x 2, 1748, 1751, 1752, 1753 x 2, 1755, 1756, *1758 x 16*, 1759, 1761 x 3, 1762, 1766, 1767, 1772, 1773, 1780, 1789
Erblindung durch Blattern	1617, 1730, 1748, 1756 x 2, 1758 x 2, 1785, 1788, 1793, 1795, 1796
Gefahr der Erblindung	1606 x 2, 1611, 1656, 1722, 1748, 1748, 1750, 1758, *1758 x 17*, 1761, 1763 x 3, 1764, 1772, 1774 x 4, 1775, 1790, 1795, 1796, (1802, 1892, 1898)

Fell über das Aug gewachsen	1714, 1738, 1741, 1758 x 5, 1787
Fluß im Aug	1758 x 2
Gehörleiden (Verlust oder Gefahr)	1610, 1656, 1659, 1660, 1677, 1741 x 2, 1752, 1753 x 2, 1758 x 10, 1759, 1760 x 2, 1761 x 2, 1776, 1795
Fluß im Ohr	1758
Stummheit	1607, 1628 x 2, 1758 x 2, 1760, 1776
Unfälle:	
allgemeine Verletzung durch Unfall	1609, 1752, 1753 x 2, 1756, 1758 x 12, 1759, 1760, 1764, 1776, 1780, 1793, 1798, 1795
Augenverletzung	1753 x 2, 1757, 1758 x 5, 1761 x 2
Erfrieren	1758
Feuersgefahr	1609, 1670
Gefangenschaft	1740, 1753, 1758, (1943, 1945, 1946 x 2)
Gefahr d. Ertrinkens	1655, 1660, 1665, 1667, 1668, 1676, 1741, 1745, 1748 x 2, 1758 x 3, 1760, 1764, 1774 x 2, 1776 x 2, 1775, 1786
Gefahr b. Unwetter	1758
Hand- u. Beinbruch durch Sturz	1656, 1752, 1758 x 5, 1760, 1764 x 2, 1768, 1798
Hundebiß	1758
Lebensgefahr i. Krieg	1637, 1719, 1741, 1748 1749, 1757, 1771, (1942, 1944)
Raubüberfall	1717, 1748, 1764
Rippenbruch	1753
Schuldenlast, Geldverlust	1656, 1758, 1780
Schußverletzung	1658, 1677 x 2
Stichwunde	1611, 1663, 1667, 1758
Streithändel	1605, 1667, 1668, 1669
Sturz allgemein	1659, 1718, 1724, 1750, 1751, 1757 x 2, 1758 x 4, 1766, 1768, 1770, 1773, 1775 x 2
Sturz vom Gerüst	1611 x 2, 1663, 1669, 1718, 1752, 1753, 1785
Totschlag	1605
Unfälle d. Fahrzeuge	1660, 1686, 1730, 1744, 1749 x 2, 1758 x 4, 1761, 1764, 1771
Unfälle durch Tiere	1661, 1668, 1741, 1745, 1746, 1753, 1756, 1758 x 3, 1761 x 2, 1767, 1774, 1798
Unfälle im Wald	1725, 1741, 1749, 1750, 1758, 1760, 1768
Verbrennungen	1758, 1768
Verbrühungen	1627, 1767, 1758, 1763, 1765
Vergiftungen (Wein, Fliegenp., Mückeng.)	1638, 1736, 1758
Verirrung d. Kinder	1748
Verleumdung	1656, 1756, 1758, 1790
Verletzung d. Gerät	1758 x 2, 1794, 1795 x 2
Verrenkungen	1758 x 2
Verschluckungen	1611, 1753, 1757 x 2, 1758 x 2, 1759, 1761, 1768, 1773, 1775, 1784, 1787
vers. Vergewaltigungen	1719, 1759, 1773
Viehkrankheiten:	
Krankheit und Verletzung:	
Pferde:	1694, 1758 x 2, 1759, 1761, 1773, 1774 x 2, 1776, 1779, 1788, 1791
Vieh:	1718, 1758 x 4, 1774, 1785, 1796, 1760, 1749
Pferdediebstahl	1766

religiöse Anliegen:

Anfechtungen des bösen Feindes, Selbstmordgedanken
1605, 1628, 1775
Angst vor der Beichte o. J., 1677
Belästigungen durch den bösen Feind 1725
Bruch der Fasten und gottloses Leben 1637
Erscheinung aus dem Fegefeuer 1656, 1669
Geschwulst durch teuflische Fledermaus 1664
Gespenst, nächtliches 1758
gottloses Leben o. J., 1741, 1749, 1795
Seelenanliegen 1758, 1764 x 2
verhext 1758
Verschweigen einer Sünde 1758
verzaubert 1732

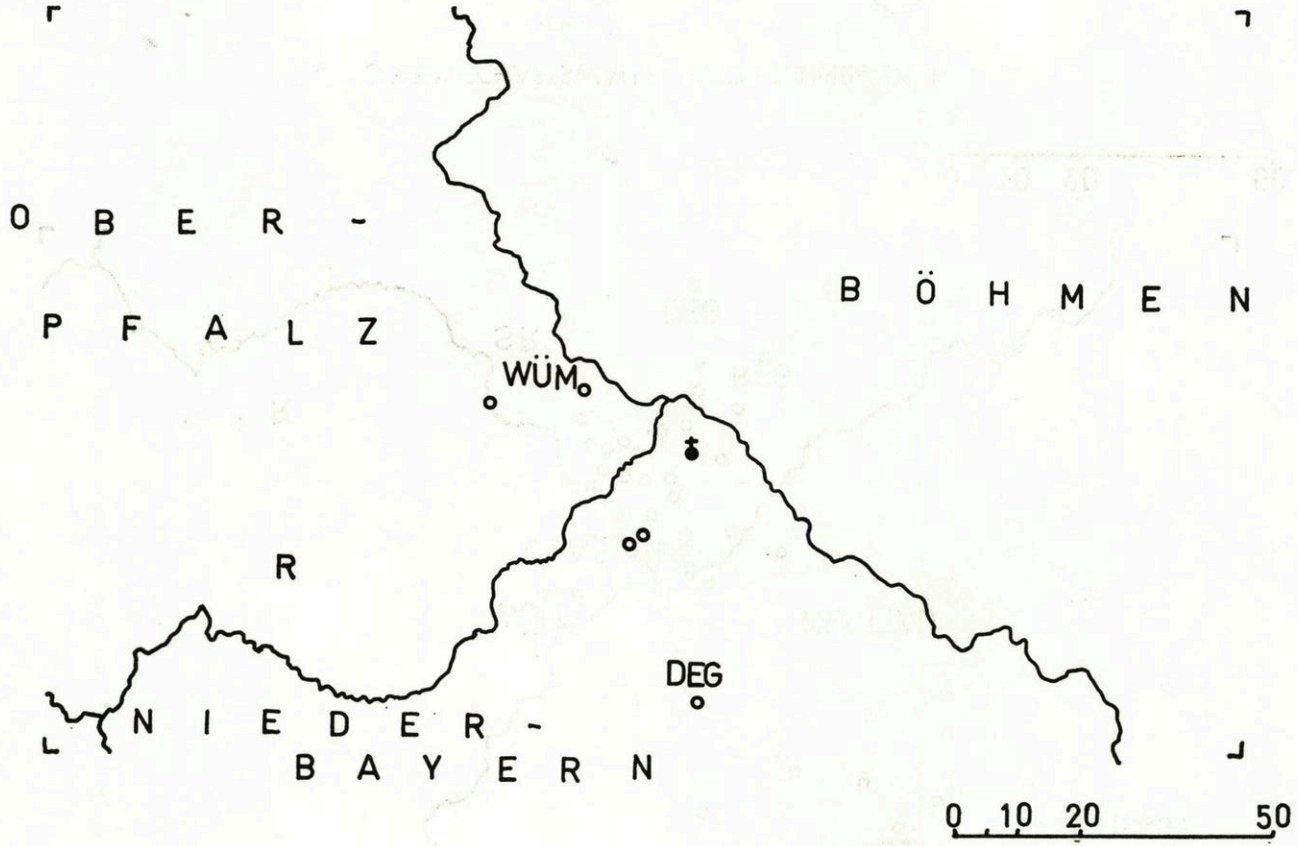
zu Diagramm 13

Opfergaben

	17. Jahrhundert	18. Jahrhundert
Votivbilder	16	25
Wachsvotive		
ungeformt	14	1
Arm	2	2
Augapfel	4	6
Fuß	2	4
Hand	1	4
Kette	1	—
Kopf	—	3
Kranz	1	—
Mann/Kind	3	1
Opfer in Wachs (unbestimmt)	2	2
Pferd	1	—
Wachsbild	14	—
Kerzen	8	7
	53	30
silberne Votive		
Brust	—	1
Daumen	—	1
Fuß/Füße	—	2
Kugel	1	—
Opfer in Silber	12	—
Stein	—	1
Tafel mit Inschrift	4	—
Tafel mit angehefteten Silbersachen	1	1
	18	6

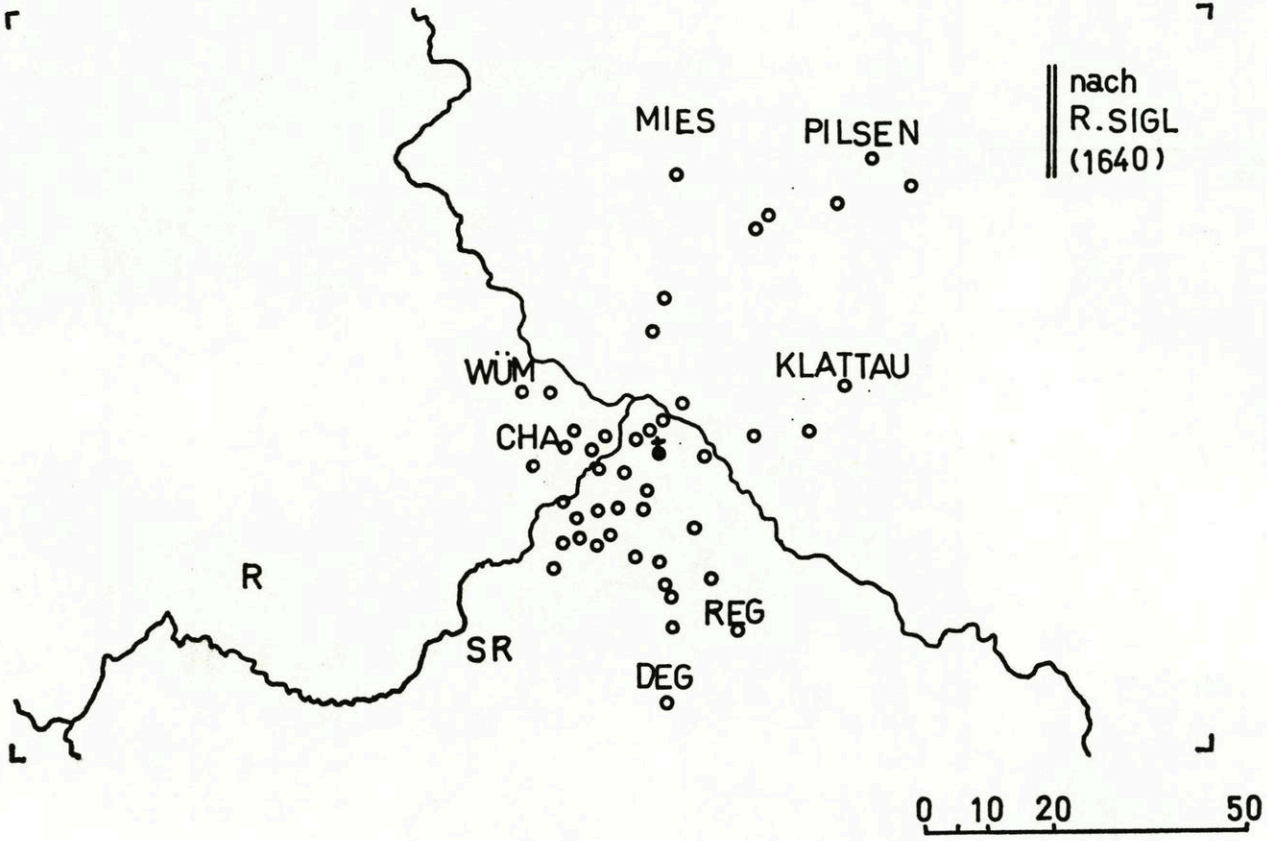
	17. Jahrhundert	18. Jahrhundert
Textilien		
Altartuch	4	1
Flachs	1	—
Kreuzfähnlein	1	—
Ornat	2	—
Seide, weiße oder rote	8	—
Weste oder „Khindtspfaidlein“	1	—
Wolltuch, rotes	1	—
	18	1
Geld		
Almosen für arme Person	—	1
Gulden, Taler, Anhänggeld	—	14
Groschen	—	2
jährliches Opfer	—	1
Opfer, schweres	—	1
Opfer, in Stock	11	24
	11	43
Gottesdienste		
Messe, eine	20	280
Messen, zwei	1	29
Messen, drei und mehr	—	14
Messen, jährlich	—	3
Messe, jährlich an Mariä Geburt	—	1
Messe, jährlich an Maria Himmelfahrt	—	1
Hochamt	—	3
Hochamt und zwei Beimessen	—	1
	21	332
Gebete		
Andacht oder Rosenkranz	—	14
Andacht an 3 Samstagen	—	8
Andacht, neuntägig	—	2
Andacht, gewisse an allen Samstagen	—	2
Ave, sieben	—	1
Fasten an allen Samstagen bei Wasser und Brot	—	2
Fasten an 3 Samstagen	—	1
Fasten an allen Samstagen eines Jahres	—	2
Gebet, gewisses	—	6
Messe, achtmaliger Besuch	—	1
Rosenkränze an drei Samstagen	—	1
Rosenkränze, fünfzehn	—	1
Vater Unser und Ave, Täglich	—	3
Vater Unser und Ave, fünf	—	1
Vierundzwanziger, vier	—	1
	0	46

besondere Wallfahrten	17. Jahrhundert	18. Jahrhundert
(Nennungen mit „Wallfahrt" allgemein und „Wallfahrt mit Beicht und Kommunion" sind hier nicht enthalten).		
Wallfahrt jährlich oder bis zum Tod	4	5
Wallfahrt alle 3 Jahre	1	—
Wallfahrt an 3 Samstagen	—	39
Wallfahrt an 7 Samstagen	—	5
Wallfahrt an 2 Samstagen	—	2
Wallfahrt an 7 Sa und Messe am 7. Sa	—	1
Wallfahrt insgesamt dreimal	—	7
Wallfahrt an allen Samstagen	—	3
Wallfahrt an best. Samstagen	—	1
Wallfahrt an neun Samstagen	—	2
Wallfahrt an allen Mi und Sa	—	1
Wallfahrt an einem Sa pro Jahr	—	1
Wallfahrt an drei Sa mit Rosenkranz	—	2
Wallfahrt an 6 Sa und 3 Do	—	1
Wallfahrt an 3 Sa und 3 Di	—	1
Wallfahrt öfter	—	1
Wallfahrt durch andere	—	5
Wallfahrt zu Pferd oder Wagen	4	—
Wallfahrt jährlich, bis Kind gehfähig	1	—
Wallfahrt mit Kind	—	5
	10	82
besondere Erschwerungen		
Wallfahrt nackt und ausgespannt	1	—
Wallfahrt mit Wasser und Brot	3	2
Wallfahrt mit brennender Kerze	1	—
Wallfahrt barfuß	1	1
Opfer (Wachs) in Almosen	2	1
Kind wallfahrten getragen	—	1
auf den Knien um den Altar gerutscht	4	2
auf den Knien vom Markt zur Kirche gerutscht	1	—
mehrwöchiger Aufenthalt in Neukirchen	4	—
Rosenkranz, ausgespannt gebetet	—	1
lebenslang keine Zwetschgen mehr zu essen	—	1
	17	9
verschiedenes		
Fuß, irdener voll Getreide	1	—
Gürtel, silbervergoldet	1	—
Kalb von drei Jahren	1	—
Kelch und Patene	1	—
Kettlein, goldenes mit Rubinen	1	—
Kugel	1	—
Krücken	3	1
Rad, mit einem alten	1	—
Rind, Hälfte vom Geld eines	—	1
Ring, goldener	1	—
	11	2



Nr. 1

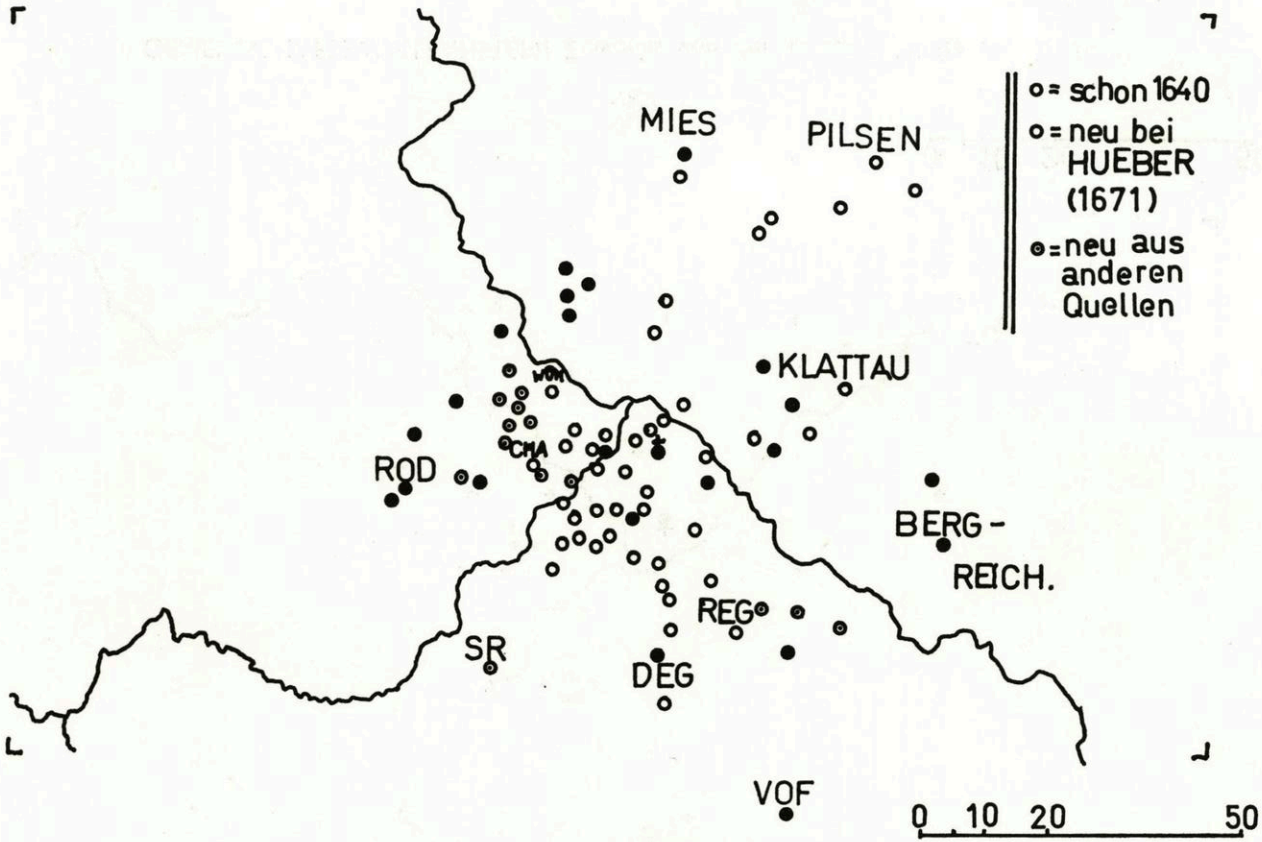
GEMEINSCHAFTSWALLFAHRTEN 1. Hälfte 16. Jh.



Nr. 2

GEMEINSCHAFTSWALLFAHRTEN 1. Hälfte 17. Jh.

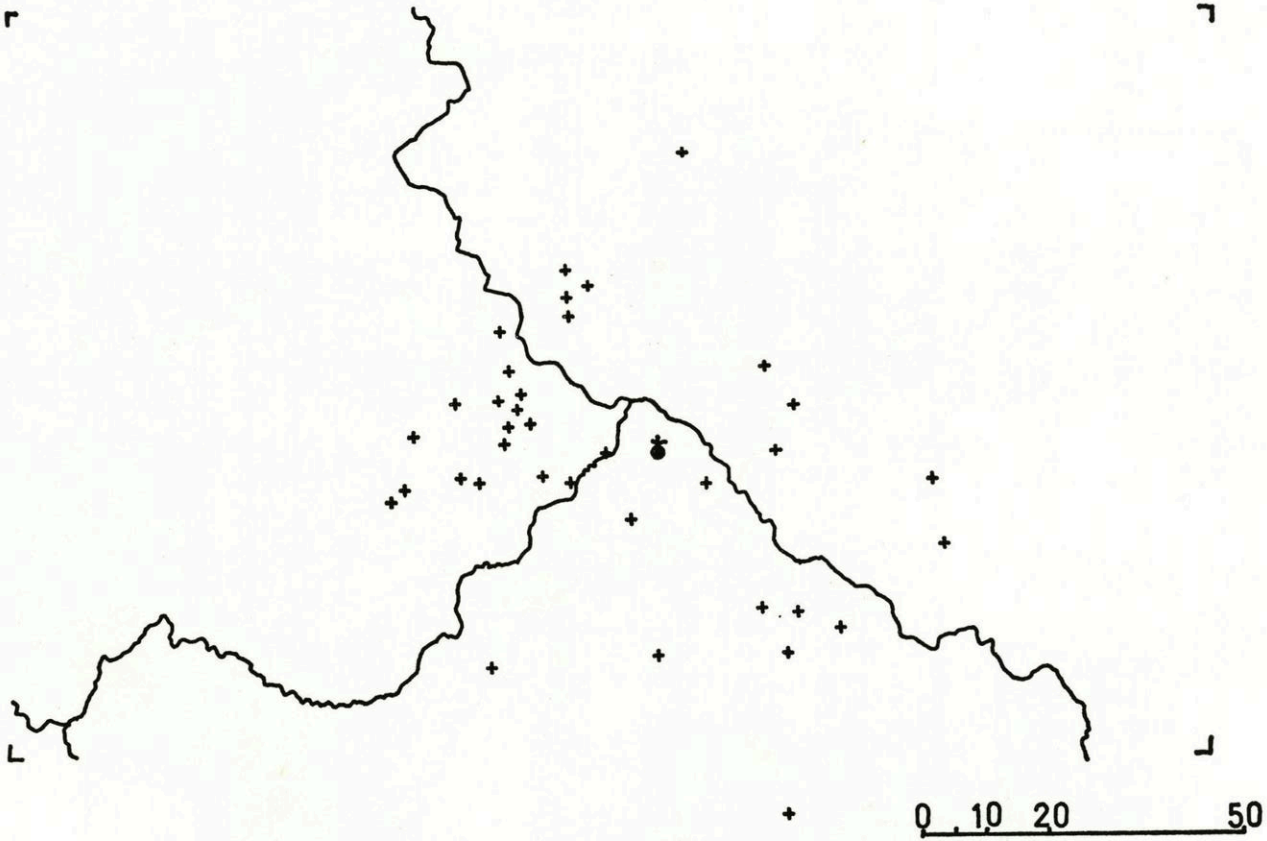
vgl. S. 138—156 und 225



Nr. 3

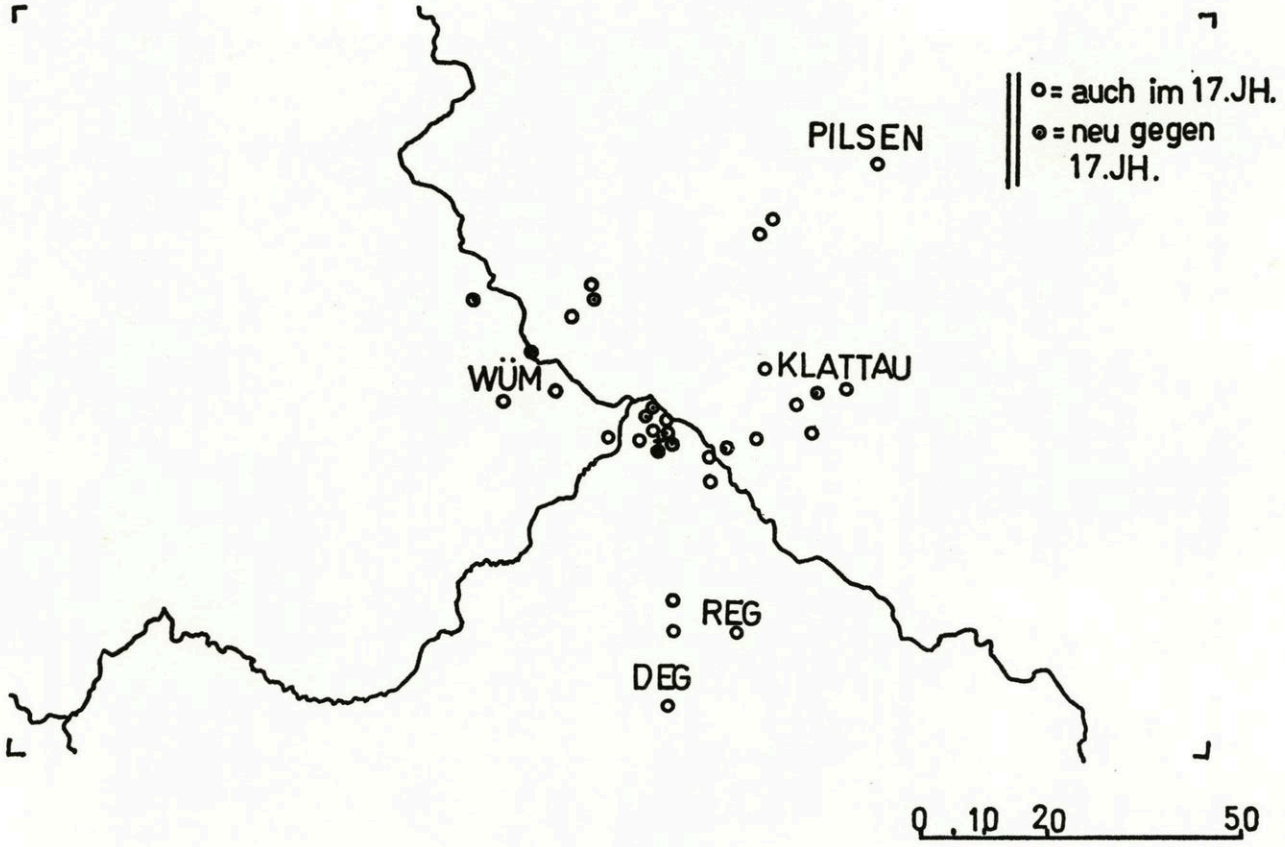
GEMEINSCHAFTSWALLFAHRTEN 2. Hälfte 17. Jh.

vgl. S. 138—156 und 225



Nr. 4

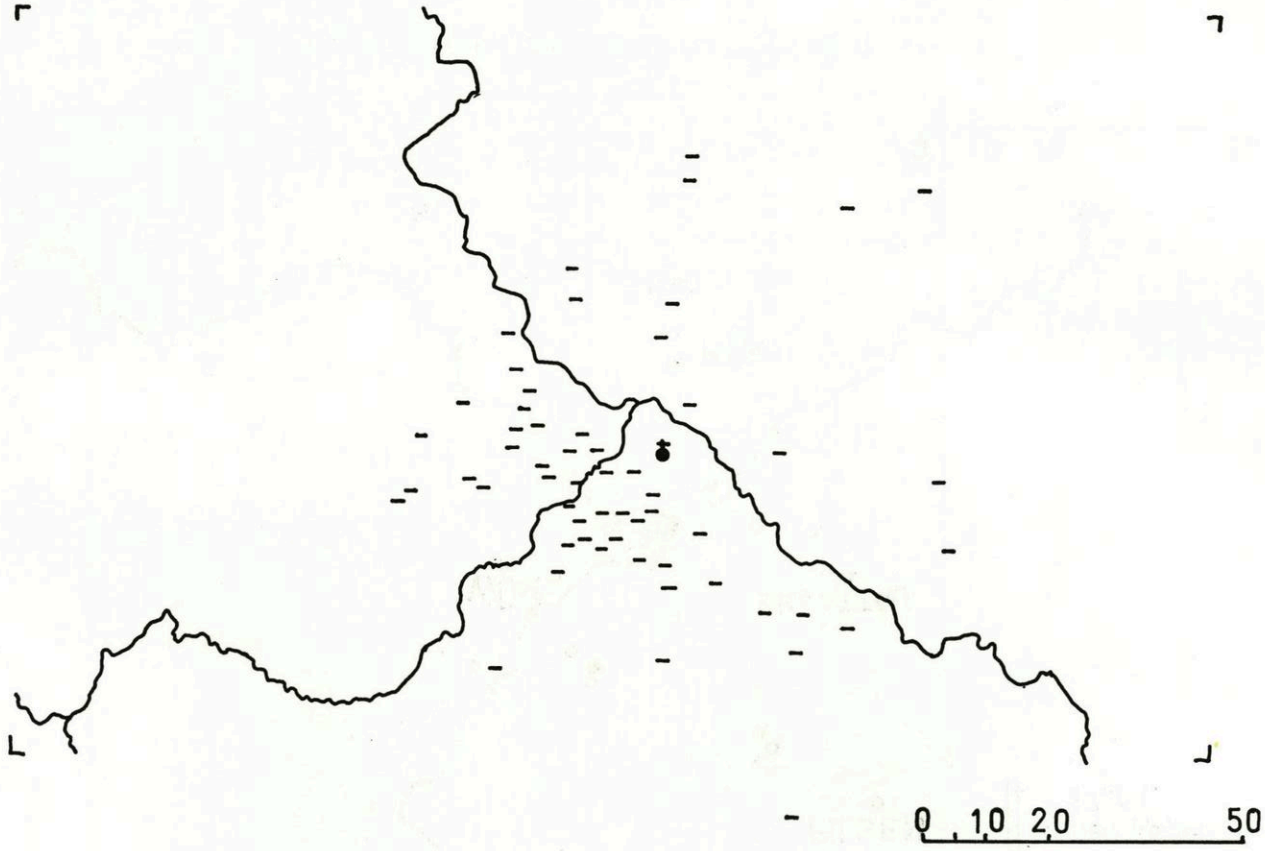
GEMEINSCHAFTSWALLFAHRTEN: Zuwachs von der 1. zur 2. Hälfte des 17. Jhs.



Nr. 5

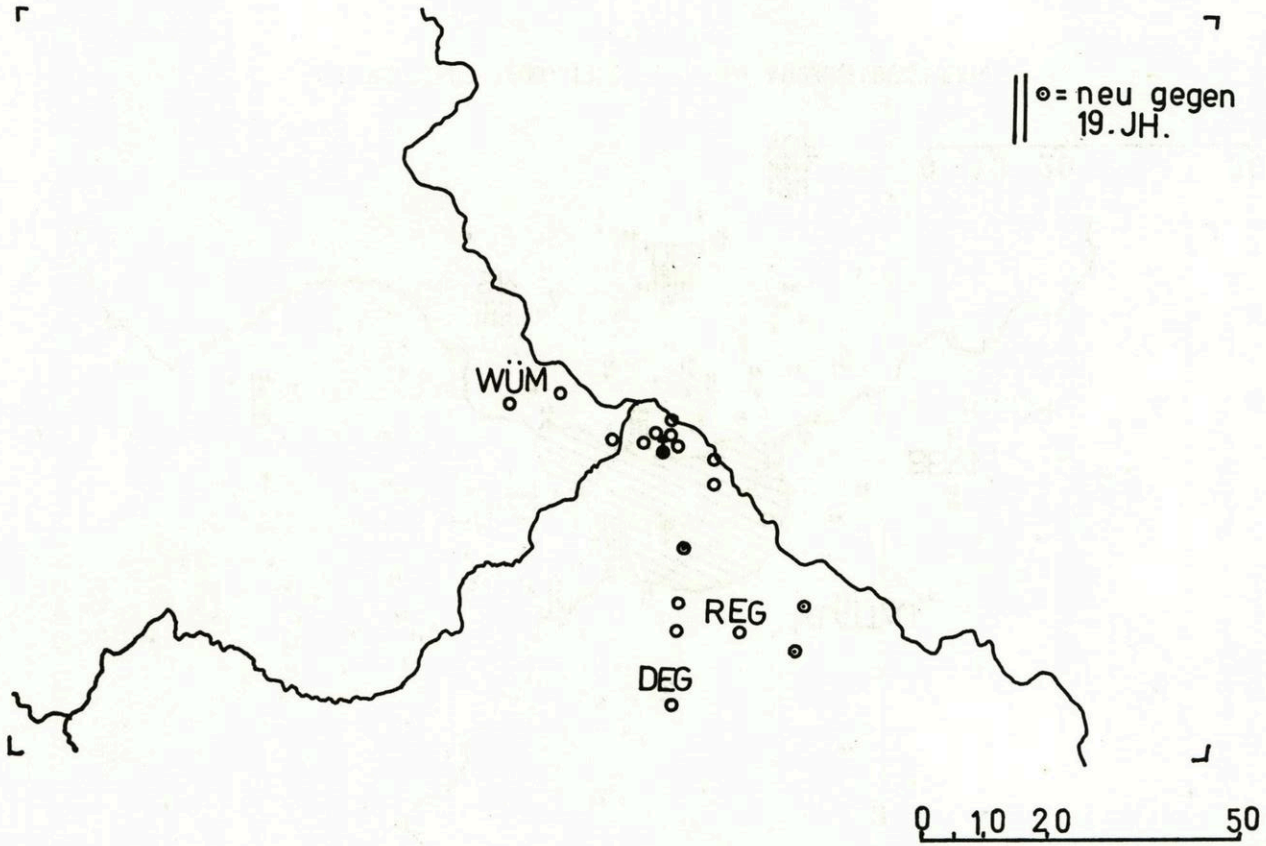
GEMEINSCHAFTSWALLFAHRTEN 2. Hälfte 19. Jh.

vgl. S. 210—214 und 226



Nr. 6

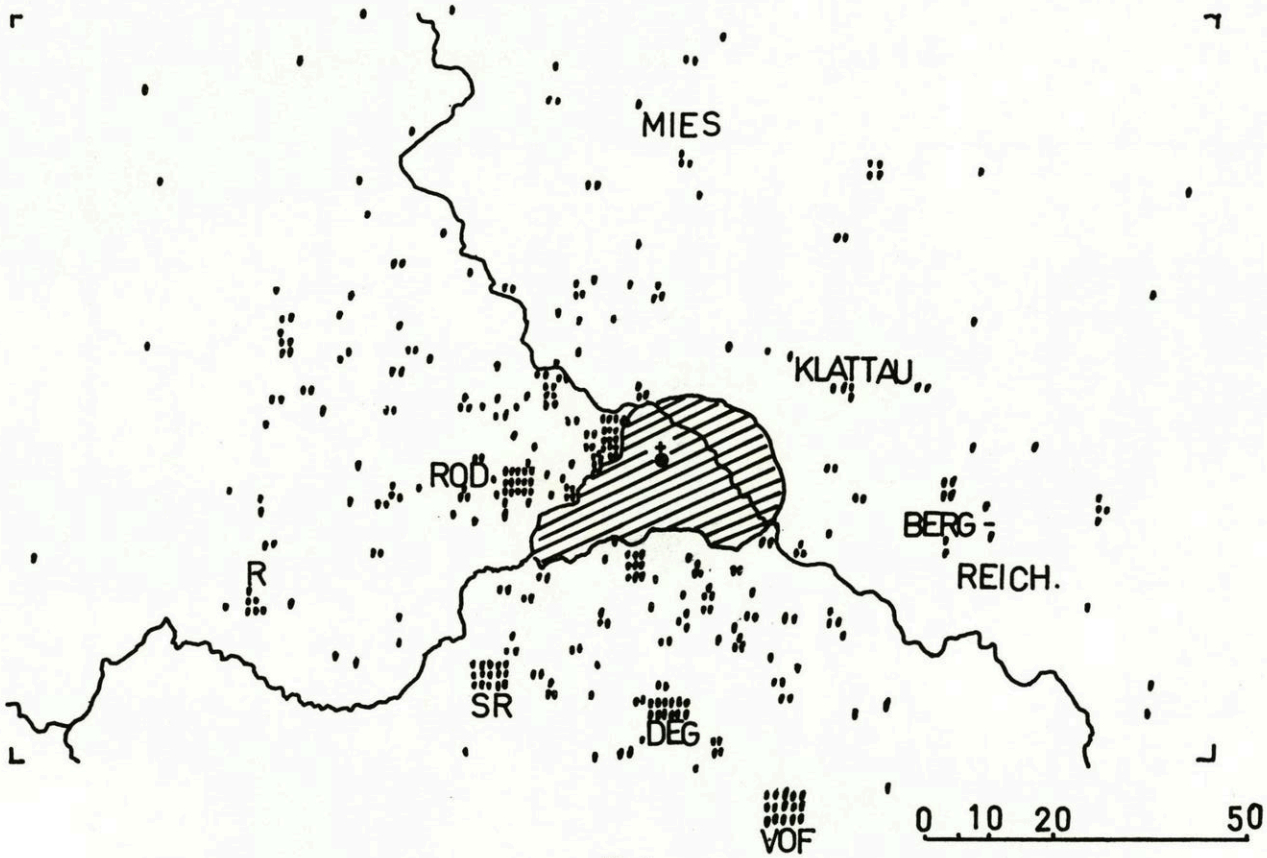
GEMEINSCHAFTSWALLFAHRTEN: Abnahme vom 17. bis zum 19. Jahrhundert



Nr. 7

GEMEINSCHAFTSWALLFAHRTEN der GEGENWART

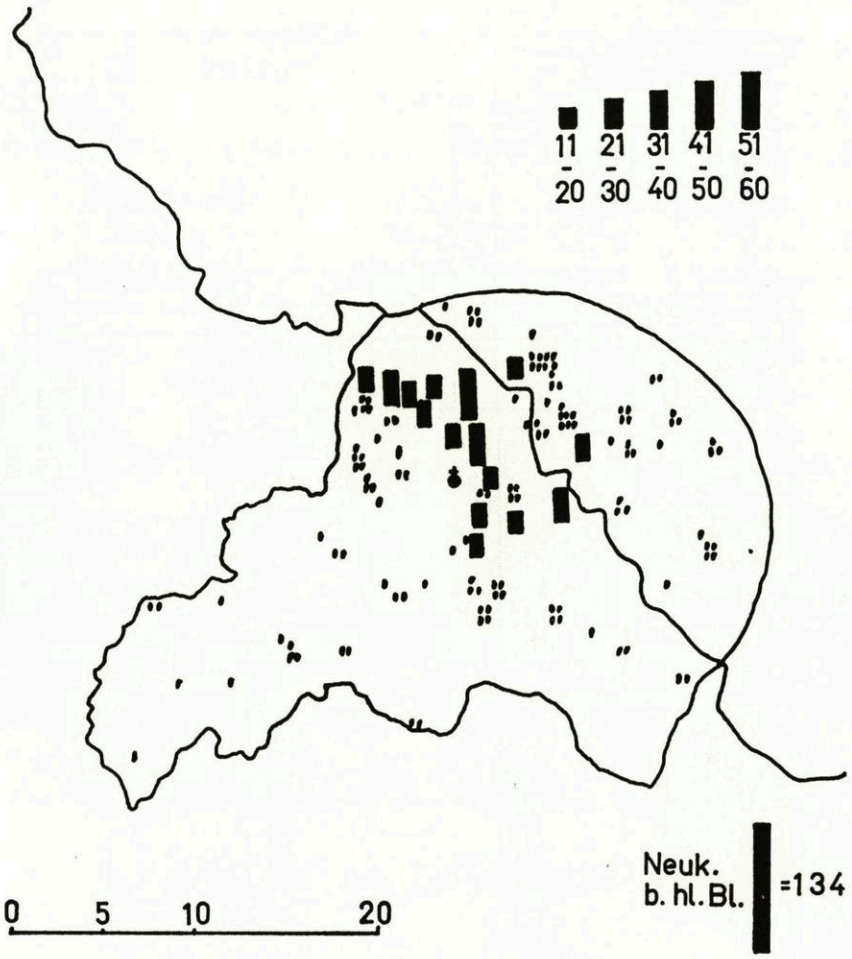
vgl. S. 210—214 und 227



Nr. 8

VERBREITUNG 1600—1800 nach den MIRAKELBÜCHERN

vgl. S. 227—231

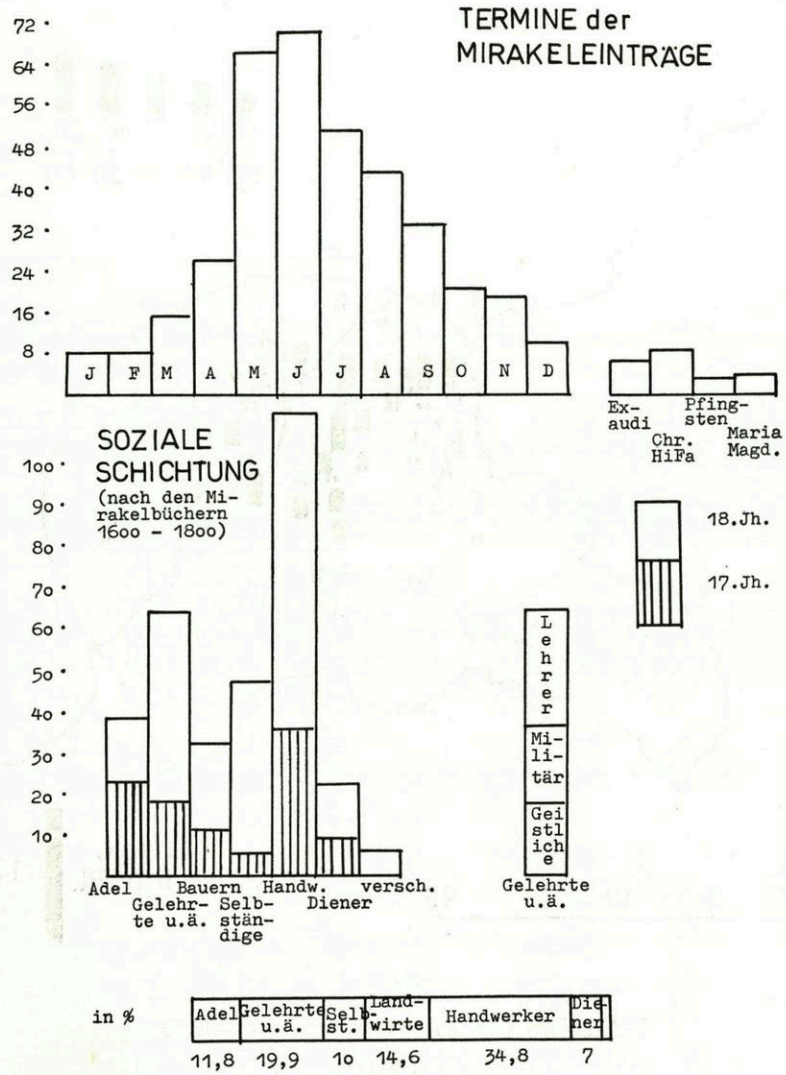


Nr. 9

ZENTRUM von KARTE Nr. 8 (1600—1800)

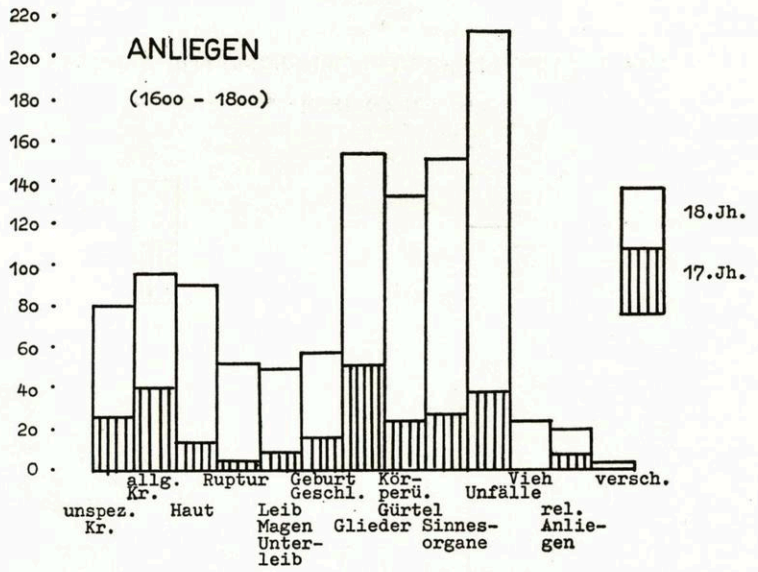
vgl. S. 231/232

Nr. 10

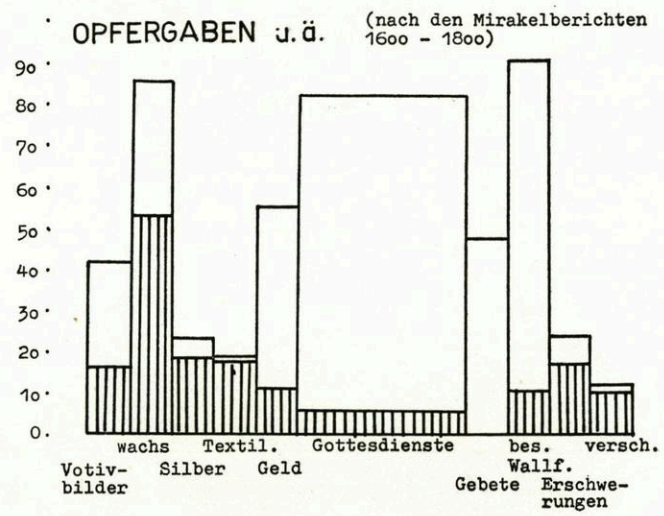


Nr. 11 (vgl. S. 232 f.)

Nr. 12 (vgl. S. 234—238)



Verhältnis der Nennungen: 17.Jh/18.Jh = 2:7

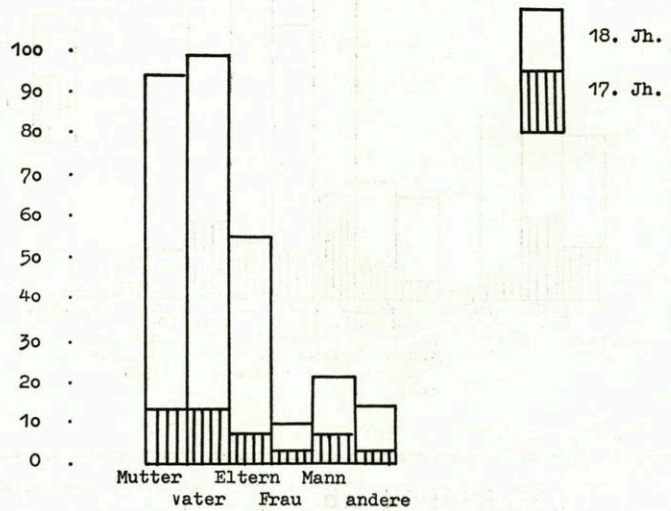


Nr. 13 (vgl. S. 238—240)

Nr. 14

WALLFAHRTEN und VERLOBUNGEN FÜR ANDERE

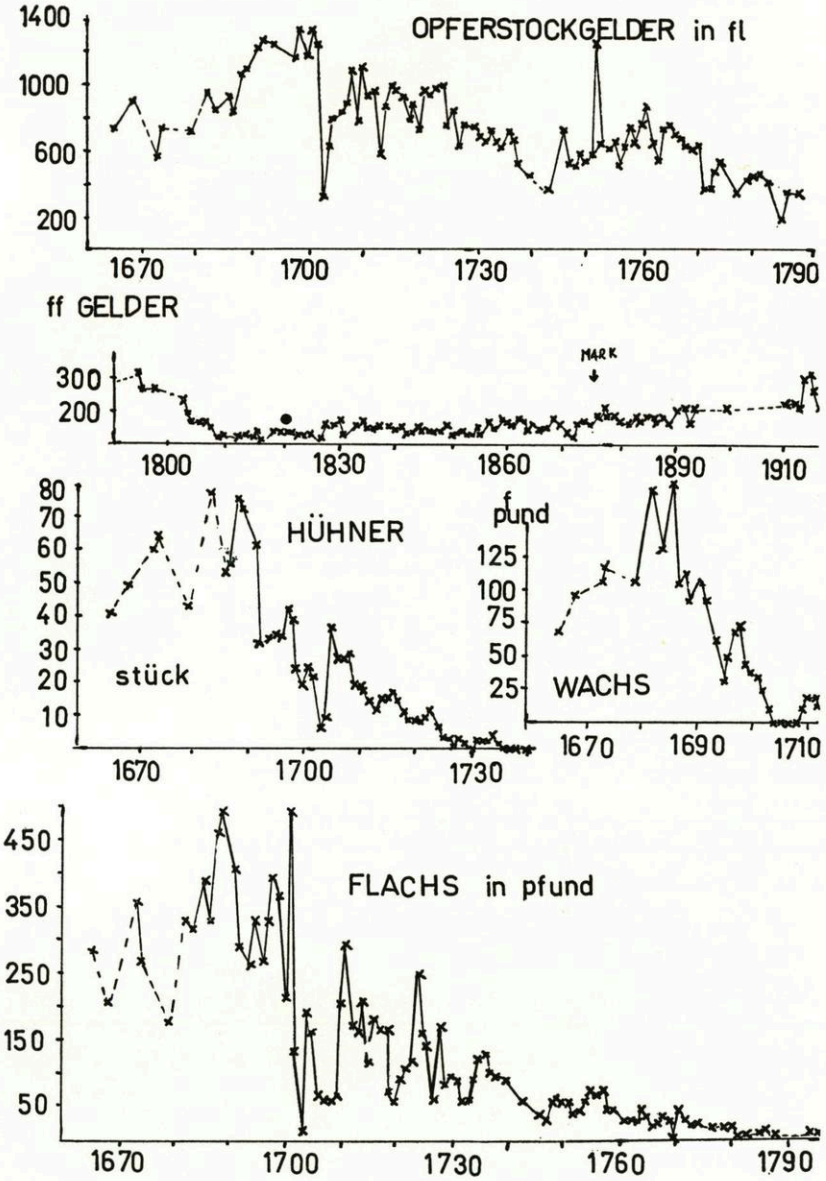
(1600–1800)

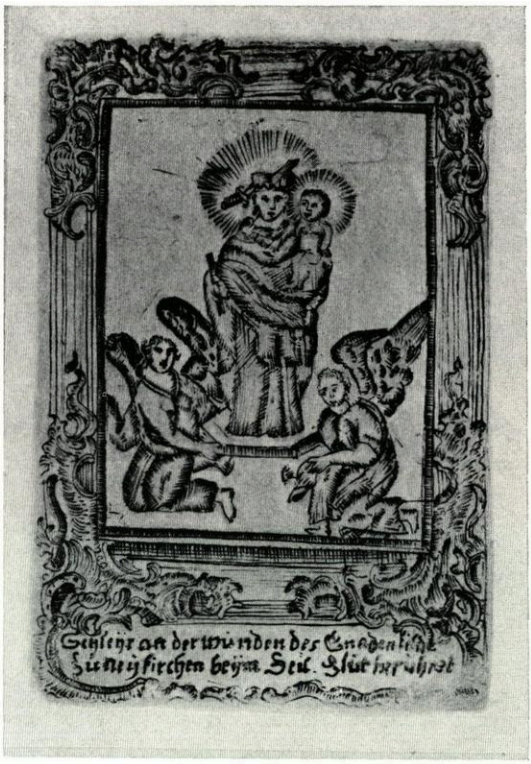


verlobt (verloben) sich.

Nr. 15

OPFERGABEN





I

Andachtsbildchen nach einer Kupferplatte aus dem
Archiv des Franziskanerklosters in Neukirchen bei hl. Blut

II

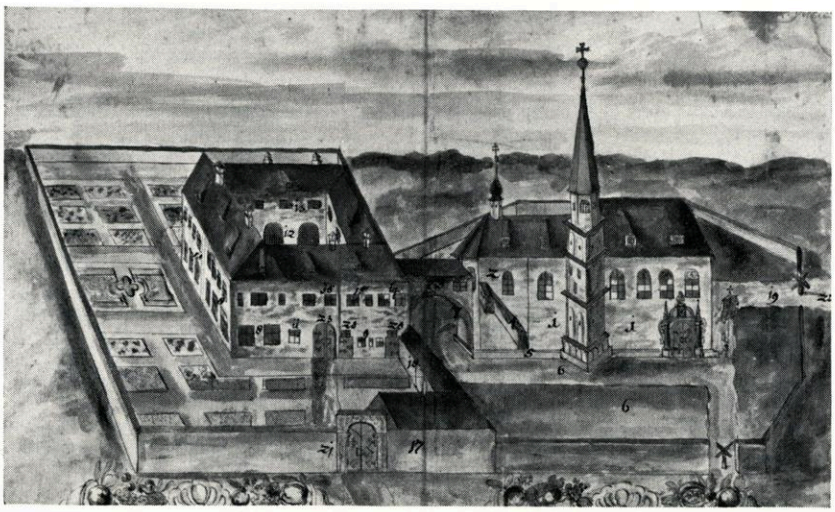
Andachtsbildchen nach einer Kupferplatte aus dem Archiv des Franziskanerklosters in Neukirchen bei hl. Blut

III

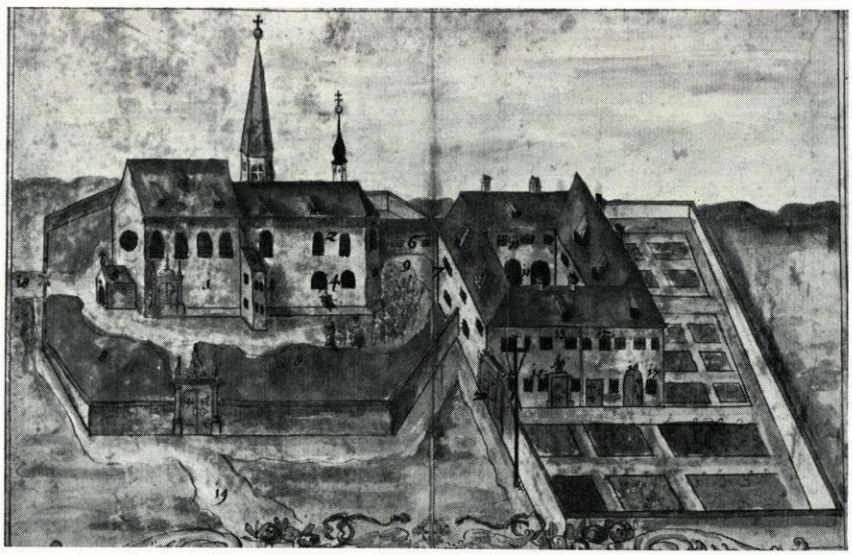
Kupferstich von Gnadenbild, Wallfahrtskirche und Franziskanerkloster aus der Zeit 1670—90

IV

Das Gnadenbild von Neukirchen bei hl. Blut im Prunkgewand

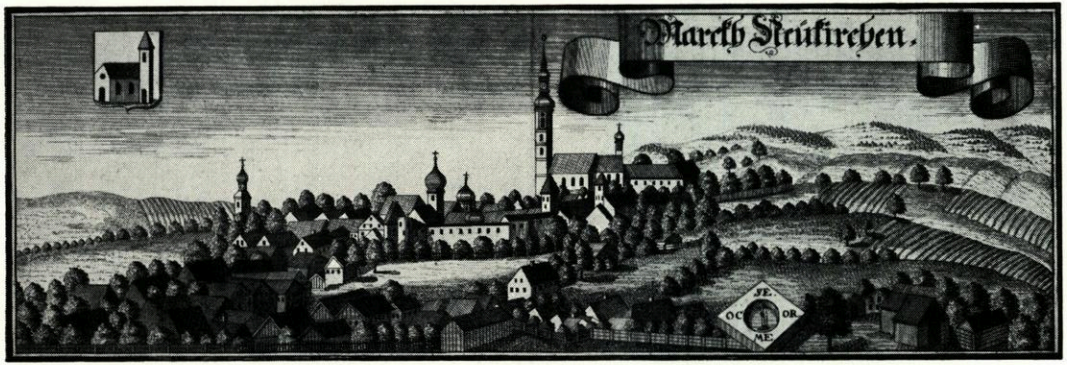


V



VI

Wallfahrtskirche und Franziskanerkloster Neukirchen bei hl. Blut aus der Sicht von Westen (oben) und Osten (unten) nach zwei Aquarellen im Klosterarchiv



VII

Ansicht des Marktes Neukirchen bei hl. Blut in: Michael Wening: Historico-Topographica Descriptio . . . — München 1726

Das Regensburger Schottenkloster des 19. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Großbritannien, Bayern und Rom

Erneuerung, Existenzkampf, Säkularisierung

von

Ludwig Hammermayer

Vorwort

Die vorliegende Darstellung wurde bereits 1966 konzipiert, als „Epilog" einer viel weiter gespannten Studie mit dem Thema „Emigration und Emanzipation. Untersuchungen zur Geschichte des Katholizismus auf den Britischen Inseln und der anglo-schottisch-irischen Emigrationsbewegung auf dem Kontinent, mit besonderer Berücksichtigung der Schottenklöster in Deutschland vom 16. bis 19. Jahrhundert". — Diese Arbeit wurde im Sommer 1968 von der Philosophischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen.

Daß der „Epilog" nunmehr im voraus und gesondert publiziert wird, läßt sich in mehr als einer Hinsicht rechtfertigen, kommt doch der Geschichte der Regensburger Schotten im 19. Jahrhundert nach Zeit, Ort und Thematik ein ausgeprägtes Eigengewicht zu. Die Niederlassungen der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent und mit ihnen die sog. „Deutschen Schottenklöster" waren um die Wende zum 19. Jahrhundert durch Revolution und Säkularisation fast völlig ausgelöscht. Mit der rasch voranschreitenden Katholikenemanzipation auf den Britischen Inseln hatten diese Festlandsstützpunkte zudem ihre klassische Funktion verloren. Wenn gleichwohl in Regensburg Abtei und Seminar der Schotten zu St. Jakob bis 1862 weiterbestanden, so war dies nur unter entscheidend gewandelten inneren und äußeren Bedingungen möglich. All das forderte eine Darstellung in eigenem Rahmen geradezu heraus.

Für die Publikation wurde das Manuskript aus dem Jahre 1966 eingehend überarbeitet und zum größten Teil wesentlich erweitert. Vor allem konnte nun

das erst in jüngster Zeit zugänglich gewordene Material aus dem Vatikanischen Archiv und aus dem Stiftsarchiv Metten eingearbeitet werden, ebenso die einschlägigen wichtigen Studien von V. A. Mc Clelland, H. Rall, M. Taylor u. a. — Eine Quellenedition zum Thema wird voraussichtlich in einem der nächsten Bände der „Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg" erscheinen.

Zu sagen bleibt ein Wort des Dankes allen Förderern dieser Arbeit: Herrn Univ. Prof. Dr. Karl Bosl (München), der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Bad Godesberg, den Damen und Herren der zahlreichen herangezogenen Archive und Bibliotheken im In- und Ausland sowie Herrn Univ. Prof. Dr. Georg Schwaiger (München) und Herrn Dr. Paul Mai (Regensburg), die eine Drucklegung in den „Beiträgen zur Geschichte des Bistums Regensburg" ermöglichten.

In dankbarer Verbundenheit sei besonders zweier schottischer Gelehrter gedacht, ohne deren Beistand und Rat dies Werk nicht zustandegekommen wäre: *Mark Dilworth* O. S. B. aus Fort Augustus und Rev. *William James Anderson* M. A., Vorstand der Catholic Archives in Edinburgh. Ihnen beiden ist diese Arbeit gewidmet.

Ingolstadt und München im Sommer 1971 Ludwig Hammermayer

INHALTSVERZEICHNIS

1. Verzeichnis der ungedruckten Quellen 246

2. Verzeichnis der gedruckten Quellen und der Literatur 248

3. Abkürzungsverzeichnis 251

Erster Teil

Katholikenemanzipation auf den Britischen Inseln, anglo-schottisch-irische Exilkirche auf dem Kontinent und Deutsche Schottenklöster (ca. 1780 bis 1829)

Erstes Kapitel

Der Emanzipationsprozeß auf den Britischen Inseln und das Schicksal der Exilkirche (Überblick)

I. Der Katholizismus in England, Schottland und Irland 253

II. Die Organisation der katholischen Mission in Großbritannien 260

III. Die anglo-schottisch-irische Exilkirche: Auflösungsprozeß, Neubeginn auf den Britischen Inseln und Restaurationsversuche auf dem Kontinent nach 1815 . . 262

Zweites Kapitel

Die Schottenklöster in Deutschland zwischen Säkularisation und Restauration

I. Die Schottenabteien zu Regensburg, Erfurt und Würzburg bis zur Säkularisation von 1803 (Überblick). Die Rettung des Regensburger Schottenklosters 271

II. Versuche zur Überwindung der Stagnation (1815—1825) 282

III. Die Erneuerung von Abtei und Seminar der Schotten zu St. Jakob in Regensburg unter König Ludwig I. von Bayern und Bischof Johann Michael Sailer von Regensburg (1826/29) 291

Zweiter Teil

Die Regensburger Schotten in der Nachemanzipationsperiode. Stützpunkt des britischen Katholizismus oder existenz-unfähiger Anachronismus (1830—1858)?

Drittes Kapitel

Verflechtung mit Kirche, Gesellschaft und Politik in Großbritannien und Bayern

I. Großbritannien: Katholizismus und Industrielle Revolution. Sonderentwicklung Schottlands. Die Apostolischen Vikare 305

II. Bayern: Kirchen- und Klosterpolitik Ludwigs I. Restauration bayerischer Benediktinerkonvente 316

Viertes Kapitel

Krisen und Regenerationsversuche im Regensburger Schottenkloster (1830—1848)

I. Neubeginn dank Hilfe Ludwigs I., der Bischöfe Sailer und Schwäbl, der bayerischen Benediktiner und der Apostolischen Vikare Schottlands (1830/35). Erste Schwierigkeiten und Eingreifen der römischen Kurie (1835/37). Regelung zwischen bayerischer Regierung und den Apostolischen Vikaren (1837/39) . . 321

Fünftes Kapitel

Ungewisse Zukunft: Schottenkloster, schottisches Weltpriesterkolleg, bayerische Benediktinerabtei oder Säkularisierung (1848—1858)?

I. Neue Phase der bayer. Kirchenpolitik und Ende der Restaurationsperiode nach 1848. König Max II., Bischof Riedel von Regensburg und die Schotten. Verhandlungen von Bischof Gillis (Edinburgh) in Bayern wegen Umwandlung von St. Jakob in ein Weltpriesterkolleg. Negative Reaktion der bayer. Regierung (1848) 353

II. Intervention der britischen Regierung zugunsten der Regensburger Schotten. Gutachten der Kronanwälte Bayerns. Neue Bemühungen um Rettung der Regensburger Schottenniederlassung. Hilfe durch die Apostolischen Vikare Schottlands (1852). Bischof und Regierungspräsident in Regensburg für Säkularisierung (1855/56) 362

Dritter Teil

Das Ende des Regensburger Schottenklosters (1858—1862)

Sechstes Kapitel

Bischof Senestreys Ansprüche und erste Initiativen zugunsten einer Säkularisierung (1858/60)

I. Erste Beschränkungen der Schotten durch die Staatsgewalt. Abreise P. Anselm Robertsons nach Schottland. Senestreys Eingreifen und seine Übereinkunft mit den Apostolischen Vikaren Schottlands zugunsten einer Aufhebung St. Jakobs (1858) 381

II. Rückschlag für Bischof Senestrey durch Gegnerschaft der staatskirchlich-liberalen Bürokratie Bayerns, des Münchener Nuntius und der bayer. Benediktiner. Reaktion und neue Erfolge Senestreys (1859/60) 389

Siebtes Kapitel

Intervention der römischen Kurie (1860/61)

I. Stillhaltezwang für Bischof Senestrey durch kurialen Machtspruch 402

II. Ausschluß der Apostolischen Vikare Schottlands und der beiden Schottenmönche von den Verhandlungen. Das schottische Kolleg in Rom als möglicher „Erbe" 411

III. Widerstand Roms gegen eine Übernahme des Schottenklosters durch die bayer. Benediktiner 419

Achtes Kapitel

Die Entscheidung: Verhandlungen zwischen Kurie und bayerischer Regierung (1860/62)

I. Grundsätzliche Einigung in der ersten Verhandlungsphase zwischen Kardinalstaatssekretär Antonelli und dem bayerischen Gesandten Freiherrn v. Verger (1860/61) 428

II. Intervall: Auseinandersetzungen um Schätzung, Liquidierung und Verteilung des Schottenvermögens (1861) 433

III. Schlußphase der römischen Verhandlungen: Einigung über die Aufhebung des Schottenklosters (Juli 1862). Päpstliches Aufhebungsbreve (Sept. 1862) . . . 438

Neuntes Kapitel

Vollzug der Säkularisierung (1862—1866)

I. Die letzten Schotten in Regensburg. Vergebliche Bemühungen P. Anselm Robertsons um Rettung des Schottenklosters. Konflikt mit Bischof Senestrey (1862) 445

II. Pressekampagne um die Aufhebung des Schottenklosters. Rückkehr der letzten Schotten in ihre Heimat (1862) 455

III. Finanzielle Regelung unter Umgehung der schottischen Bischöfe. Dreijährige Übergangsphase in St. Jakob unter bischöflich-staatlicher Verwaltung (1862/65). Vergebliche Interventionsversuche P. Robertsons (Glasgow) und seiner deutschen Helfer (1863/65). St. Jakob wird endgültig Klerikalseminar der Diözese Regensburg 461

Epilog

Neuer schottischer Katholizismus und „Regensburger Tradition" im späten 19. Jahrhundert (ca. 1862—1900)

I. Schwerer Konflikt zwischen Iren und Schotten und seine Lösung (1863/68). Selbständige Kirchenprovinz Schottland und Gründung der Benediktinerabtei Fort Augustus in der Nachfolge des Regensburger Schottenklosters (1878) . . 468

II. Die deutschen Schottenklöster als Forschungsobjekt schottischer Historiker. Der Tod Anselm Robertsons (1900). — Resumé — 475

UNGEDRUCKTE QUELLEN

1. Amberg: *Staatsarchiv (= StAA).*
   a) Kammer des Innern (= KI) 4707—4710: Korrespondenz der Regierung des Regenkreises bzw. des Regierungspräsidenten von Oberpfalz und Regensburg mit den Ministerien in München, dem bischöflichen Ordinariat und der Schottenabtei St. Jakob in Regensburg (1816—1863).
   b) Kammer der Finanzen (KdF) 845; über Vermögen der Schottenabtei Regensburg (1810/12).
2. Downside Abbey: *Abteiarchiv.*
   President's Archives Nr. 468, A 1: Korrespondenzen von und über den letzten Regensburger Schottenmönch Anselm Robertson (1861, 1875).
3. Edinburgh: *Scottish Catholic Archives (= SCA).*
   a) „Blairs Papers" (c. 1640—1860). Chronologisch und alphabetisch geordnete Kollektion von etwa 80 000 Briefen sehr unterschiedlicher Provenienz. Für vorliegende Studie wurden vor allem die Korrespondenzen der apostolischen Vikare Schottlands untereinander, mit der Propaganda-Kongregation in Rom und mit den Regensburger Schottenmönchen verwendet.
   b) Teile des Archivs der Schottenabtei St. Jakob in Regensburg, die in den Jahren 1830 bis 1862 nach Schottland verbracht wurden. Genaue Übersicht bei L. Hammermayer, in: ZBLG 22 (1959) 66—74.
4. Edinburgh: *National Library of Scotland.*
   Handschrift der ehem. „Advocates' Library" (Adv. Ms.) Nr. 19. 2. 25: Dennistoun Papers, Materialien z. T. archivalischer Art, die der schottische Historiker Th. Dennistoun 1836/37 in Erfurt, Würzburg und Regensburg sammelte.
5. Fort Augustus: *St. Benedict's Abbey, Archives (= AFA).*
   (Inverness-shire)
   a) Rat. 20 = Nachlaß des letzten Regensburger Schottenmönches Anselm Robertson.
   b) A 2 = Chronicle of St. Benedict's Abbey, Bd. I (1878/82).
   c) A 6a = Dieckhoff Papers.
6. Landshut: *Staatsarchiv (= StAL).*
   Rep. 163 b, Kap. 12, fasc. 19/560: über Güter und Renten des Schottenklosters (1858/59).
7. Metten: *Archiv des Benediktinerstifts (= StAM).*
   a) Acta generalia (A I 2 und 3).
   b) Briefnachlässe der Äbte Utto Lang (Nr. 52 e/4) und Benedikt Braunmüller.
   c) Kapitelsprotokolle.
   d) Prüfeninger Mansarde Nr. 220 (Briefnachlaß Abt Rupert Kornmann).
8. München: *Allgemeines Staatsarchiv (= AStAM).*
   a) MInn 44 807: Korrespondenz Kronprinz Ludwigs mit Innenminister Graf Thürheim; Petition der Schotten (1820).
   b) Staatsschuldenverwaltung Nr. 3227.
9. München: *Geheimes Hausarchiv (= GHAM).*
   Nachlaß König Ludwigs I., Nr. 85/3 VI (Bischof Schwäbl).
10. München: *Geheimes Staatsarchiv (= GStAM).*
    a) Archiv der bayer. Gesandtschaft London, Nr. 1013.

b) Archiv der bayer. Gesandtschaft beim Hl. Stuhl, Nr. 1937, über die Verhandlungen der bayer. Regierung mit der Kurie betreffs Aufhebung des Schottenklosters (1860/63).

11. München: *Bayer. Staatsbibliothek, Handschriftenabt. (= StBM).*
a) Döllingeriana II (Hamilton).
b) Schenkiana II/5 (Schwäbl).

12. Oban/*Argyllshire: Cathedral Archives (= OCA).*
Archiv der ehem. apostolischen Vikare des Western District von Schottland. Reichhaltige einschlägige Korrespondenzen der apostolischen Vikare untereinander sowie des apostolischen Vikars des Western District mit der Propaganda-Kongregation und dem schottischen Agenten in Rom, mit der bayerischen Regierung, dem Bischof von Regensburg sowie mit den dortigen Schottenmönchen (nicht foliert und numeriert), 1830—1866.

13. Paris: *Archiv von St. Sulpice.*
a) Entrées au Séminaire.
b) Registre des Ordinations.

14. Paris: *Erzbischöfliches Archiv.*
Registre des Ordinations (1842—1861).

15. Preshome *b. Buckie/Banffshire: Pfarreiarchiv.*
Teile des Briefnachlasses von Bischof Kyle; einige Korrespondenzen, u. a. mit den Regensburger Schottenmönchen, über die Zukunft von St. Jakob (1828—1866). Der Provenienz nach den „Blairs Papers" in den Scottish Catholic Archives zu Edinburgh zugehörig.
(Das Material aus Preshome war leider nicht unmittelbar zugänglich. Eine regestenartige Inhaltsübersicht der wichtigsten einschlägigen Briefe wird Rev. W. J. Anderson-Edinburgh verdankt).

16. Regensburg: *Ordinariatsarchiv (= OAR).*
a) St. Jakob A I—III und B I: reiches Material zur Geschichte des Schottenklosters zwischen 1827 und 1862; Schriftwechsel mit den Regierungsbehörden in München und Regensburg, der Münchener Nuntiatur, den Schottenmönchen, den apostolischen Vikaren Schottlands u. a.
b) Nachlaß Johann Michael Sailer, Briefe 1827/31.
c) Akten und Korrespondenzen aus dem Nachlaß des Regensburger Heimathistorikers Carl Waldemar Neumann über die Aufhebung von St. Jakob.

17. Regensburg: *Ordinariatsarchiv — ehem. Archiv des Schottenklosters (= OAR/S).*
a) Korrespondenzen der Schottenmönche mit dem Ordinariat, 1827/62 (F. 19).
b) Briefe der letzten Schottenmönche aus Erfurt an Abt Arbuthnot in Regensburg, 1812/19 (F. 20).

18. Regensburg: *Kreisbibliothek (= KBR).*
Rat. civ. 591: Briefnachlaß Thomas Ried.

19. Rom: *Archivio Segreto Vaticano (= ASV).*
a) Archiv der Münchener Nuntiatur (= ANM): Bd. 24 (1825), Bd. 32 (1827), Bd. 43 (1837). Wertvolles Material in Band 101, Fasc. 11, über die Jahre 1860 bis 1863.
b) Segreteria di Stato, Baviera, Rubr. 255 (1866).

20. Rom: *Archivio della S. Congregazione „de Propaganda Fide" (= APF).*
Scritture riferite nei congressi (Scrit. rif.): Scozia 5 und 6 (1835—1862).

21. Rom: *Archiv des Schottischen Kollegs (= SCR).*
a) Nr. 13/21; 13/53; 13/47: Korrespondenzen von Rektor Paul Macpherson mit den apostol. Vikaren Schottlands und den Regensburger Schottenmönchen über die Zukunft und über einzelne Studenten des Regensburger Schottenseminars (1835/45).
b) Nr. 30/51: Rektor Grant an Kardinal Antonelli (1861).

22. Rothesay / *Bute: Mount Stewart Library.*
Reid Mss.: Briefe von Alex. Reid über seine historischen Forschungen in Bayern (1877/79).

LITERATUR UND GEDRUCKTE QUELLEN

Albion, Gordon: The Restoration of the Hierarchy (The English Catholics, 1850—1950, hg. v. G. A. Beck) London 1950, 86—115.

Anderson, William James (Hg.): The College for the Lowland District of Scotland at Scalan and Aquhorties: Registers and Documents (IR 14) 1963, 89—212.

Bastgen, Beda: Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, 2 Bde., München 1940.

Beattie, William: Life and Letters of Thomas Campbell, 2 Bde., London 1849.

Bellesheim, Alfons, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland, 2 Bde., Mainz 1883.

Blakiston, Noel: The Roman Question, London 1962.

Bourier, Hermann: Die Klöster der bayerischen Benediktinerkongregation von 1830 bis 1932 (StMBO 50) Augsburg 1932, 443—507.

Brady, W. Mazière: The Episcopal Succession in England, Scotland and Ireland, 1400—1875, 3 Bde., London 1876/77.

Ders.: Annals of the Catholic Hierarchy in England and Scotland, 1585—1876, 3 Bde., London 1887/93.

Brown, W. E.: The Scots College, Rome, Edinburgh 1930.

Burton, E. H.: The Life and Times of Bishop Challoner, 1691—1781, 2 Bde., London 1909.

Campbell, R. H.: Scotland since 1707. The Rise of an Industrial Society, Oxford 1965.

Carr, J. L.: Le Collège des Ecossais à Paris, 1662—1962, Paris 1963.

Chadwick, Hubert: St. Omers to Stonyhurst, London 1962.

Chadwick, Owen: The Victorian Church (An Ecclesiastical History of England 5) London 1966.

Clapham, J. H.: Economic History of Modern Britain, Bd. I, London 1930.

Conzemius, Victor (Hg.): Ignaz v. Döllinger, Briefwechsel Bd. I: Briefwechsel mit Lord Acton, 1850/69, München 1963.

Darragh, James: The Catholic Population of Scotland since the Year 1690 (IR 4) 1953, 49—59.

Dibdin, Thomas F.: A Bibliographical, Antiquarian and Picturesque Tour in France and Germany, Bd. III, London 1821.

Dilworth, Mark: Two Necrologies of Scottish Benedictine Abbeys in Germany (IR 8) 1959, 173—203.

Ders.: Scottish Benedictines at Würzburg. A Supplement to the Necrology (IR 15) 1964, 171—181.

Ders.: Marianus Scotus, Scribe and Monastic Founder (Scottish Gaelic Studies 10) Aberdeen 1965, 120—145.

Ders.: Catholic Glengairn in the early Nineteenth Century (IR 7) 1956, 11—23, 87—100.

Doeberl, Michael: Entwicklungsgeschichte Bayerns Bd. III, hg. Max Spindler, München 1931.

Fink, Wilhelm: Entwicklungsgeschichte der Abtei Metten. Bd. I: Das Profeßbuch der Abtei (StMBO, Erg. Heft 1) München 1926.

Ders.: Abt Benedikt Braunmüller von Metten (4. Jahresbericht der bayerischen Benediktinerakademie) München 1926, 29—52.

Ferguson, William: Scotland, 1689 to the Present (The Edinburgh History of Scotland 4) Edinburgh 1968.

Fischer, Th. E.: The Scots in Germany, Edinburgh 1902.

Franz-Willing, Georg: Die bayerische Vatikangesandtschaft, 1803—1934, München 1965.

Gasquet, A.: Great Britain and the Holy See, 1792—1806, Rom 1919.

Gordon, J. F. S.: The Catholic Church in Scotland from the Suppression of the Hierarchy to the Present Time, Aberdeen 1874.

Guilday, Peter: The English Catholic Refugees on the Continent, London 1914.

Gwynn, Aubrey: Some Notes on the History of the Irish and Scottish Benedictine Monasteries in Germany (IR 4) 1954, 5—27.

Hahn, Winfrid M.: Romantik und katholische Restauration. Das kirchliche und schulpolitische Wirken des Sailerschülers und Bischofs von Regensburg, Franz Xaver Schwäbl, unter der Regierung König Ludwigs I. von Bayern (MBM 24) München 1970.

Hammermayer, Ludwig: Zur Geschichte der Schottenabtei St. Jakob in Regensburg. Neue Quellen aus schottischen Archiven (ZBLG 22) 1959, 42—76.

Ders.: Neue Beiträge zur Geschichte des Schottenklosters St. Jakob in Erfurt (Jahrbuch für das Bistum Mainz 8) 1960, 205—223.

Ders.: Deutsche Schottenklöster, schottische Reformation, katholische Reform und Gegenreformation in West- und Mitteleuropa, 1560—1580 (ZBLG 26) 1963, 131—255.

Ders.: Katholikenemanzipation in Großbritannien und die Erneuerung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg, 1826/29 (ZBLG 28 = Festschrift Max Spindler) 1965, 392—459.

Ders.: Die europäischen Mächte und die Bewahrung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg 1802/03 (VO 106 = Festschrift Hans Dachs) 1966, 291—306.

Ders.: Restauration und „Revolution von oben" in Großbritannien 1685/88. Zur Kirchen- und Innenpolitik Jakobs II. (VII.) und zur Rolle der Deutschen Schottenklöster (Historisches Jahrbuch 87) 1967, 26—90.

Ders.: Herrschaftlich-staatliche Gewalt, Gesellschaft und Katholizismus in Irland vom 16.—18. Jahrhundert, in: Gesellschaft und Herrschaft — Festgabe f. Karl Bosl (München 1969) 190—218.

Handley, James E.: The Irish in Scotland, 1798—1845, Cork 1947.

Ders.: The Irish in modern Scotland, Glasgow 1963.

Hughes, Philipp: The Catholic Question, 1688—1829, London 1929.

Jackson, J. Archer: The Irish in Britain, London 1963.

Kowalsky, Nicola: Zur Entwicklungsgeschichte der apostolischen Vikare (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 13) 1957, 271—286.

Ders.: Serie dei Cardinali Prefetti e dei Segretari della Sacra Congregazione „de Propaganda Fide" (Collectio Urbaniana, ser. III: Textus et Documenta 4) Rom 1962.

Kraus, Andreas: Die Briefe P. Roman Zirngibls von St. Emmeram in Regensburg (VO 103/05) Regensburg 1965 [Sonderdruck].

Kreuzer, Ildephons: Die Wiedererrichtung der Benediktinerabtei Scheyern. Ein Beitrag zur Geschichte der Klosterpolitik König Ludwigs I. von Bayern (StMBO 71) 1961, 189—234; ebd. 72 (1962) 69—162.

Lenk, Leonhard: Das Modell England in der bayerischen Verfassungsdiskussion zwischen 1770 und 1818 (Gesellschaft und Herrschaft — Festgabe f. Karl Bosl) München 1969, 271—300.

Leys, M. D. R.: Catholics in England. A Social History, London 1961.

Lilly, W. S. — Wallis, J. E. P.: A Manual of the Law specially affecting Catholics, London 1893.

Lindner, August: Die Schriftsteller des Benediktinerordens in Bayern seit 1750, 2 Bde., Regensburg 1880.

Ludwig, A.: Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration, Bd. I, Paderborn 1906.

Macdonald, Roderic: Bishop Scott and the West Highlands (IR 17) 1966, 116—128.

Mc Clelland, Vincent Alan: Documents relating to the Appointment of a Delegate-Apostolic for Scotland, 1868 (IR 8) 1957, 93—98.

Ders.: The Catholic Church in Scotland (The Month) London, July 1960, 3—13.

Ders.: The Irish Clergy and Archbishop Manning's Apostolic Visitation of the Western District of Scotland, 1867 (Catholic Historical Review 53) Washington 1967, 1—27, 229—250.

Ders.: A Hierarchy for Scotland (ebd. 56) 1970, 474—500.

Machin, G. I. T.: The No-Popery Movement in Britain, 1828/29 (Historical Journal 6) Cambridge 1963, 192—211.

Ders.: The Catholic Question in English Politics, 1820—1830, Oxford 1964.

Mai, Paul: Ignatius von Senestrey. Eine Selbstbiographie (Beitr. z. Geschichte des Bitums Regensburg 1) Regensburg 1967, 29—40.

Ders.: Bischof Ignatius von Senestrey als Mitglied der Deputation für Glaubensfragen auf dem I. Vatikanum (VO 109) 1969, 115—143.

Mathäser, Willibald: Der Ludwigs-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I., München 1939.

Meier, Hans: Das ehemalige Schottenkloster St. Jakob in Regensburg und seine Grundherrschaft (VO 62) 1911, 1—88 = Diss. Erlangen 1910.

Meyer, Arnold Oskar: England und die katholische Kirche unter Elisabeth I. und den Stuarts, Bd. I (Bibl. des Preuß. Hist. Instituts in Rom 8) Rom 1911.

Montagu, Violetta: The Scottish College in Paris (Scottish Historical Review 4) 1907, 399—416.

Norman, E. R.: Anti-Catholicism in Victorian England, London 1968.

O' Boyle, John: The Irish Colleges on the Continent, Dublin 1935.

Petre, M. D.: The Ninth Lord Petre — or Pioneers of Roman Catholic Emancipation, London 1928.

Phayer, Fintan M.: Religion und das Gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750 bis 1850 (MBM 21) München 1970.

Pryde, George S.: Scotland from 1603 to the present Day (A New History of Scotland, Bd. II) London-Edinburgh 1961.

Rall, Hans: König Max II. und das Schottenkloster in Regensburg. (StMBO 79 = Festschrift Romuald Bauerreiß) 1968, 149—234.

Records of the Scots Colleges at Douai, Rome, Madrid, Valladolid and Ratisbon (New Spalding Club) Aberdeen 1906.

Ritchie, John P.: Reflexions on Scottish Church History, Edinburgh 1927.

Robertson, J. K.: Young Mr. Kyle and his Circle (IR 1) 1950, 35—47.

Sattler, Placidus: Die Wiederherstellung des Benediktinerordens durch König Ludwig I. von Bayern (StMBO, Erg. Heft 7) 1931.

Schärl, Walter: Die Zusammensetzung der bayerischen Beamtenschaft von 1806 bis 1918 (Münchener Historische Studien, Abt. Bayerische Geschichte 1) 1955.

Schiel, Hubert: Bischof Sailer und Ludwig I. von Bayern, Regensburg 1932.

Ders.: Johann Michael Sailer. Briefe, Regensburg 1952.

Schlaich, Heinz Wolfgang: Das Ende der Regensburger Reichsstifte St. Emmeram, Ober- und Niedermünster (VO 97) 1956, 163—376 = Diss. Würzburg 1955.

Scholle, Joseph: Das Erfurter Schottenkloster, Düsseldorf 1932.

Schwaiger, Georg: Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat 1803/17 (Münchener Theologische Studien, Historische Abt. 13) 1959.

Ders.: Das dalbergische Fürstentum Regensburg 1803—1810 (ZBLG 23) 1960, 42—65.

Spindler, Max (Hg.): Briefwechsel zwischen Ludwig I. von Bayern und Eduard von Schenk, München 1930.

Staber, Josef: Kirchengeschichte des Bistums Regensburg, Regensburg 1966.

Taylor, Maurice: The Scots College in Spain, Valladolid 1971.

Walsh, James: Archbishop Manning's Visitation of the Western District of Scotland in 1867 (IR 18) 1967, 3—18.

Ward, Bernard: The Dawn of the Catholic Revival, 1780—1803, 2 Bde., London 1909.

Ders.: The Eve of the Catholic Emancipation, 1803—1829, 3 Bde., London 1911.

Watkin, E. I.: Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950, London 1957.

Weber, Margot: Das I. Vatikanische Konzil im Spiegel der bayerischen Politik (MBM 28) München 1970.

Zittel, Bernhard: Die Vertretung des Hl. Stuhles in München, 1785—1934 (Der Mönch im Wappen — aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München) München 1960, 419—494.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

ADB	=	Allgemeine Deutsche Biographie, 1872—1912
APF	=	Archivio della Sacra Congregazione „de Propaganda Fide", Rom
AStAM	=	Allgemeines Staatsarchiv München
ASV, ANM	=	Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura di Monaco
DNB	=	Dictionary of National Biography
GHAM	=	Geheimes Hausarchiv München
GStAM	=	Geheimes Staatsarchiv München
IR	=	Innes Review, Glasgow 1950 ff.
KBR	=	Kreisbibliothek Regensburg
$LThK^2$	=	Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. 1957—1965
MBM	=	Miscellanea Bavarica Monacensia, Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte, hrsg. v. Karl Bosl und Michael Schattenhofer
NDB	=	Neue Deutsche Biographie, 1957 ff.
OAR	=	Ordinariatsarchiv Regensburg, Archiv des bischöflichen Konsistoriums
OAR/S	=	Ordinariatsarchiv Regensburg, ehem. Archiv der Schottenabtei St. Jakob
OCA	=	Oban Cathedral Archives, Oban/Argyllshire

RSC	=	Records of the Scots Colleges at Douai, Rome, Madrid, Valladolid and Ratisbon (New Spalding Club) Aberdeen 1906
SCA	=	Scottish Catholic Archives, Edinburgh. Chronologisch und alphabetisch geordnete Sammlung der ehem. „Blairs Papers".
SCA/Rat.	=	Scottish Catholic Archives, Edinburgh. Material aus dem ehem. Archiv des Regensburger Schottenklosters
SCR	=	Archiv des Schottischen Kollegs in Rom
StAA, KI	=	Bayer. Staatsarchiv Amberg, Kammer des Innern
StAL	=	Bayer. Staatsarchiv Landshut
StAM	=	Stiftsarchiv Metten
StBM	=	Bayer. Staatsbibliothek München, Handschriftenabteilung
StMBO	=	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 1880 ff.
VO	=	Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg, 1832 ff.
ZBLG	=	Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, München 1928 ff.

Erster Teil

Katholikenemanzipation auf den Britischen Inseln, anglo-schottisch-irische Exilkirche auf dem Kontinent und Deutsche Schottenklöster (ca. 1780–1829)

Erstes Kapitel

Der Emanzipationsprozeß auf den Britischen Inseln und das Schicksal der Exilkirche

I. Der Katholizismus in England, Schottland und Irland (Überblick)

Die Emanzipation der Katholiken in England, Schottland und Irland durch die „Catholic Relief Bill" von 1829 bedeutete das Ende eines fast dreihundertjährigen Kampfes um Bekenntnisfreiheit und staatsbürgerliche Gleichberechtigung[1].

Ein lücken- und gnadenloses System der Unterdrückung, das ein Überleben ausschloß, hatte freilich niemals bestanden, nicht einmal zur Zeit härtester „Penal Laws" zwischen 1580 und 1715[2]. Immer trat der unbarmherzigen Rechtsnorm eine

[1] Die folgenden Ausführungen stützen sich weitgehend auf den ersten — noch ungedruckten — Teil meiner Habil.-Schrift *„Emigration und Emanzipation.* Untersuchungen zur Geschichte des Katholizismus und der anglo-schottisch-irischen Emigrationsbewegung auf dem Kontinent, unter besonderer Berücksichtigung der Schottenklöster in Deutschland vom 16. bis 19. Jahrhundert" (München 1968). Es werden daher im folgenden nur die wichtigsten Quellen- und Literaturhinweise gegeben.

[2] Die Geschichte des postreformatorischen Katholizismus auf den Britischen Inseln ist noch nicht geschrieben und ein Desiderat; sie bedarf noch zahlreicher Quellenaufbereitungen und Einzelstudien, gerade auch regionalen und lokalen Charakters. — Für England seien genannt: Ch. Dodd [= Hugh Tootell], Church History of England, 1500—1688, 3 Bd., (Brüssel [= Wolverhampton] 1737—1742); die von M. A. Tierney besorgte und ergänzte fünfbändige Neuauflage reicht nur bis zum Tode Jakobs I. (zit. Dodd-Tierney); neuere knappe Zusammenfassungen bei D. Mathew, Catholicism in England. Portrait of a Minority (London 1935); E. I. Watkin, Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950 (1957); M. D. R. Leys, Catholics in England. A Social History (London 1961). Wichtig bleiben: Ch. Butler, Memoirs of English, Irish and Scottish Catholics, 4 Bd. (London 1820/27); J. Gillow, Bibliographical Dictionary of English Catholics from the Breach with Rome in 1534 to the present time, 5 Bd. (London 1885—1898, Neudruck 1967); J. Kirk, Biographies of Eighteenth-Century Catholics, hrsg. v. J. H. Pollen und E. H. Burton (London 1909); M. Mazière Brady, Annals of the Catholic Hierarchy in England and Scotland, 1586—1876; 3 Bd. (London 1887/93); Ders., The Episcopal Succession in England, Scotland and Ireland, 1400—

flexible und zu — begrenzter — Toleranz bereite Rechtswirklichkeit in rettender Weise gegenüber. Die katholische Gentry und Nobility waren zwar als „Popish Recusant Convicts" und damit als potentielle Landesfeinde offiziell verfemt und diskriminiert, blieben aber gleichwohl in erheblichem Maße in die Gesellschaft integriert, auch wenn man ihnen politische Repräsentanz und Mitsprache verwehrte. Die Katholiken suchten seit den Tagen der Armada immer wieder ihre Treue zur Krone und zur Heimat unter Beweis zu stellen[3]; zu keiner Zeit (abgesehen von der extremen Situation während des katholisch-absolutistischen Experiments unter Jakob II. 1685/88) bildeten sie eine Gefahr für das protestantische Establishment in England und Schottland[4]. Und doch blieben sie „Papi-

1875, 3 Bd. (London 1876/77). — Auch für Schottland bleiben ältere Darstellungen, obschon z. T. überholt, nach wie vor unentbehrlich; vgl. A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland, Bd. 2 (Mainz 1883); I. F. S. Gordon, The Catholic Church in Scotland from the Suppression of the Hierarchy to the present time (Aberdeen 1874); J. Ritchie, Reflexions on Scottish Church History (Edinburgh 1927); P. Anson, The Catholic Church in Modern Scotland, 1560—1937 (London 1937); O. Blundell, The Catholic Highlands of Scotland, 2 Bd. (London 1909 u. 1917); Ders., Ancient Catholic Homes in Scotland (London 1907). — Für Irland erscheint seit 1967 in loser Folge eine von P. J. Corish herausgegebene „History of Irish Catholicism"; die wichtige ältere Literatur und die z. T. sehr ergiebigen einschlägigen Periodika bei L. Hammermayer, Herrschaftlich-staatliche Gewalt, Gesellschaft und Katholizismus in Irland vom 16.—18. Jahrhundert, in: Gesellschaft und Herrschaft — Festgabe f. Karl Bosl (München 1969) 190—218.
Bahnbrechend für die jüngere Forschung in England und Schottland sind folgende Publikationsorgane: Recusant History. A Journal of Research in Post-Reformation Catholic History in the British Isles (1951 ff.); Publications of the Catholic Record Society (London 1904 ff., bisher 58 Bde.); The Innes Review (Glasgow 1950 ff.).
Zu den Penal Laws vgl. u. a. G. Duckett, Penal Laws and Test Act, 2 Bd. (London 1882/84); W. S. Lilly - J. E. P. Wallis, A Manual of the Law specially affecting Catholics (London 1893); A. A. Seaton, The theory of Toleration under the Later Stuarts (Oxford 1910); A. O. Meyer, Der Toleranzgedanke in England der Stuarts, in: HZ 108 (1912) 254—294; W. K. Jordan, The Development of Religious Toleration in England, 4 Bd. (London 1936/40; reicht nur bis 1660!); H. Butterfield, Historical Development of the Principle of Toleration in British Life, in: Robert Waley Cohen Memorial Lecture) (1956); R. B. Barlow, Citizenship and Conscience (Philadelphia 1962); A. C. F. Beales, Education under Penalty (London 1963, wichtige Bibliographie S. 275—291); J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bd, (Stuttgart 1965) bes. Bd. 2, 401—378; (frz. Orig. Paris 1955). Vgl. auch die in Anm. 3 genannte Lit.

[3] Bahnbrechend für die Geschichte des Elisabethanischen Katholizismus bleiben A. O. Meyer, England und die katholische Kirche unter Elisabeth und den Stuarts (Rom 1911, nur erster Bd. erschienen), sowie J. H. Pollen, The English Catholics in the Reign of Elizabeth (London 1920). Ferner: B. Magee, The English Recusants (London 1938); Ph. Hughes, Rome and the Counter-Reformation in England (London ^{2}1944); Ders., The Reformation in England, Bd. 3, (London 1954); W. R. Trimble, The Catholic Laity in Elizabethan England (Harvard 1964); J. Bossy, The Character of Elizabethan Catholicism, in: Crisis in Europe, 1550—1650, hrsg. v. T. Aston (London 1965) 223—246; P. Mc Grath, Papists and Puritans under Elizabeth (London 1967); ferner wichtige Forschungbeiträge von J. Bossy, Th. A. Clancy, Fr. Edwards, L. Hicks, T. G. Law, A. Loomie, A. G. Petti, J. H. Pollen u. a.

[4] L. Hammermayer, Restauration und „Revolution von oben" in Großbritannien,

sten", Untertanen dritten Ranges, rechtlich völlig ungesichert, gerade noch geduldet und überdies noch mit dem Makel mangelnder Loyalität behaftet.

Die stufenweise Emanzipation der Katholiken auf den Britischen Inseln begann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts[5]. Sie ist das Ergebnis eines höchst komplexen Säkularisierungsprozesses, des einsetzenden wirtschaftlich-gesellschaftlichen Umbruches nach 1760 und einer ganz bestimmten drängenden politisch-militärischen Konstellation. Der Gedanke der Toleranz gegenüber konfessionellen Minderheiten, ob protestantische Nonkonformisten oder Katholiken, hatte langsam aber stetig an Wirksamkeit gewonnen; die eigentlichen Verfolgungen waren längst abgeklungen; die überwiegende Mehrzahl der englischen und schottischen Katholiken fühlte sich als britische Patrioten und als getreue Untertanen des Hauses Hannover. In liberalen und „hochkirchlichen" Kreisen der Church of England, unter maßgeblichen Vertretern der presbyterianischen Church of Scotland, bei einflußreichen Politikern und Publizisten in England und Schottland — genannt sei nur Edmund Burke — mehrten sich die Stimmen, welche die Forderungen der Katholiken nach Glaubensfreiheit und zumindest partieller staatsbürgerlicher Gleichheit unterstützten. Die als Staatsbürger absolut loyalen Katholiken schlossen sich kämpferisch zur Durchsetzung ihrer Forderungen zusammen; an ihrer Spitze standen nicht ihre meist überaus vorsichtig taktierenden geistlichen Führer, sondern eine sehr selbstbewußte Schicht katholischer Laien aus der Gentry, Nobility und der handeltreibenden Mittelklasse.

Erfolge blieben nicht aus; die erste englische „Catholic Relief Act" von 1778 setzte diejenigen Penal Laws, die katholische Priester und Lehrer bei Ausübung ihres Amtes mit lebenslänglichem Kerker betrohten, außer Kraft[6]; 1791 wurde die öffentliche Feier des katholischen Gottesdienstes gestattet. Aber noch fehlte der letzte und wichtigste Schritt: nach wie vor blieben die Katholiken vom Parlament und aus allen öffentlichen Ämtern verbannt und demütigenden Bedingungen bei Eheschließung und Kindererziehung unterworfen. Führende katholische Laien schlossen sich 1792 erneut zusammen, um die endgültige religiöse und staatsbürgerliche Emanzipation zu erreichen.

1685—1688, in: Histor. Jahrbuch 87 (1967) 26—90; dort detaillierte Literatur- und Quellenangaben.

[5] Für die Anfänge der Katholikenemanzipation während der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts vgl. E. H. Burton, The Life and Times of Bishop Challoner, Bd. 2 (London 1909); M. D. Petre, The Ninth Lord Petre, or Pioneers of Roman Catholic Emancipation (London 1928); Ph. Hughes, The Catholic Question, 1688—1829 (London 1929); unentbehrlich immer noch B. Ward, The Dawn of the Catholic Revival in England 1781—1803, 2 Bd. (London 1909); U. Henriques, Religious Toleration in England, 1787—1833 (London 1961), bes. 135—171; Watkin 123—152; Mathew, Catholicism 146—176; Leys 126—140; E. Duffy, Ecclesiastical Democracy detected, 1779/87, in: Recusant History 10/2 (1970) 193—209. Zur umstrittenen numerischen Stärke der Katholiken vgl. neuerdings T. G. Holt, A Note on Some Eighteenth-Century Statistics. in: Recusant History 10/1 (1969) 3—11.

[6] Darstellung bei Ward, Dawn 1, 1 ff.; Hughes, Catholic Question 147—151; Petre 93—104; Burton, Challoner 2, 181—211; für Schottland vgl. I. F. S. Gordon 147—180; über die gleichzeitige erste Katholikenemanzipation in Irland vgl. R. S. Burns, The Catholic Relief Act in Ireland, 1778, in: Church History 32 (Chicago 1963) 181—203. — Text der engl. Bill bei Burton a. a. O., Appendix F., 292 f.

In *Schottland* erging das erste Emanzipationsgesetz erst im Jahre 1793[7]; Schuld an dieser Verzögerung war vor allem die Furcht der maßgeblichen Behörden in Edinburgh und London vor einer Wiederholung der schweren antikatholischen Ausschreitungen der Jahre 1778/80, aber auch das Fehlen einer wohlorganisierten und entschlossenen katholischen Laiengruppe. Das schottische Gesetz von 1793 behielt schärfere Bestimmungen bei als das entsprechende englische des Jahres 1791: anders als in England war die Eröffnung katholischer Schulen und Seminare nach wie vor untersagt.

Die englischen und schottischen Toleranzgesetze von 1778 bis 1793 garantierten immerhin ein ausreichendes Maß an Bekenntnisfreiheit. An die Beseitigung auch der staatsbürgerlichen Diskriminierung der Katholiken auf den britischen Inseln wagte man sich indes nur sehr zögernd. Wie stark hier die Widerstände waren, bewies 1801 das Scheitern der Emanzipationspläne Pitts d. J. In der Tat hätte volle bürgerliche Gleichberechtigung der Katholiken die politische und gesellschaftliche Position des protestantischen Establishments in England und Schottland beeinträchtigt, in Irland aber notwendigerweise aus den Angeln gehoben. Dies beherrschende Junktim und der bedeutende Einfluß der protestantischen irischen Lobby im vereinigten Parlament zu Westminster zeigte sich, als 1804 Pitt d. J. nur nach ausdrücklichem Verzicht auf jede Initiative in der Emanzipationsfrage wieder zur Macht kam, zwei Jahre später ein diesbezüglicher Gesetzentwurf des Liberalen Charles Fox scheiterte und 1806, nach Pitts unerwartetem Tod, die Neuwahlen — ein letztes Mal — zu einem gut Teil mit den vertrauten „No Popery" Parolen bestritten wurden.

Um den Prozeß der Katholikenemanzipation voranzutreiben und schließlich zu vollenden, bedurfte es der Bewährungsprobe der Napoleonischen Kriege, vor allem aber der stürmisch fortschreitenden Industriellen Revolution und einer krisenhaften Zuspitzung der Irischen Frage.

Die britische Kohle-, Eisen- und Textilindustrie wuchs rapide, vor allem im Raum Glasgow, in Lancashire und Yorkshire; das gleiche gilt von den meisten Hafen- und Industriestädten der britischen Ost- und Westküste und von der Metropole London[8]. Die weniger ertragreichen agrarischen Distrikte aber ver-

[7] Zu den Ereignissen in Schottland vgl. die ältere, aber quellensichere Darstellung bei I. F. S. Gordon und neuerdings E. Ch. Black, The Tumultuous Petitioners: the Protestant Association in Scotland, in: Review of Politics 25 (1963) 183—211; Ders., The Association. British Extraparliamenary Political Organizations, 1769—1793 (Harvard 1963).

[8] Allgemein vgl. u. a. P. Gregg, Social and Economic History of Britain 1760—1965 (London 1966); A. Briggs, Age of Improvement 1783—1867 (London 1958); H. Perkin, Origins of Modern English Society, 1780—1880 (London 1968); E. Thompson, The Making of the Working Class (London 1963); J. H. Clapham, Economic History of Modern Britain, Bd. 1 (London 1930); A. Briggs u. P. Jordan, Economic History of England ([12]1967); P. Deane u. W. A. Cole, British Economic Growth, 1688—1959 (London 1962); W. O. Henderson, Britain and Industrial Europe, 1750—1870 (London [2]1966); H. J. Habakuk u. M. M. Postan, Industrial Revolution and after, in: Cambridge Economic History of Europe 6 (1965). — Zu Schottland vgl. u. a. G. S. Pryde, New History of Scotland, Bd. 2 (Edinburgh 1961); W. Ferguson, Scotland, 1689 to the Present, in: The Edinburgh History of Scotland 4 (1968); H. Hamilton, The Industrial Revolution in Scotland (Oxford 1932); Ders., An Economic History of Scotland in the 18th century (Oxford 1963); J. Handley, The Agricultural Reform in Scotland,

armten und entvölkerten sich noch weiter und mußten sich auf karge Viehzucht und Weidewirtschaft umstellen, vor allem in Wales und in den schottischen Highlands. Die nahen und sich rasch ausbreitenden Industrieregionen boten immerhin Möglichkeiten für ungelernte Arbeitskräfte. Dorthin zog es aber auch immer mehr Auswanderer aus dem übervölkerten Irland[9]. Diese in ihrer Mehrheit katholischen Iren sollten dann in der ganzen ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entscheidend zum Wandel der religiös-kirchlichen wie der gesellschaftlichen Strukturen des englischen und schottischen Katholizismus beitragen.

Vor allem aber war die Frage der Katholikenemanzipation in ihrer letzten Phase zwischen 1800 und 1829 untrennbar und in doppelter Weise mit den irischen Problemen verknüpft[10]: zum einen durch jene ständig anwachsende irische

1770—1820 (Glasgow 1963); W. H. Marwick, Scotland in Modern Times (London-Edinburgh 1964); R. H. Campbell, Scotland since 1707. The Rise of an Industrial Society (Oxford 1965); M. Gray, The Highland Economy (Edinburgh 1957); S. Mechie, The Church and Scottish Social Development, 1780—1870 (London 1960). — Zu Irland vgl. u. a. G. O'Brien, The Economic History of Ireland from the Union to the Famine, 1800—1845 (London 1921); R. B. Mc Dowell, Social Life in Ireland, 1800—1845 (Dublin 1957); R. D. Black, Economic Thought and the Irish Question, 1817—1870 (London 1960); E. Larkin, Economic Growth, Capital Investment, and the Roman Catholic Church in 19th Century Ireland, in: American Historical Review 82 (1967) 852—883.

[9] Zur Ireneinwanderung in Großbritannien in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vgl. u. a. J. A. Jackson, The Irish in Britain (London 1963) bes. 135 ff.; B. M. Kerr, Irish Seasonal Migration in Great Britain, 1800—1838, in: Irish Historical Studies 3 (1942); A. Radford, Labour Migration in Britain (London 1926) 134—164; Clapham, Economic History I 59—63, 405—410 (s. o. Anm. 8); K. H. Connell, The Population of Ireland, 1750—1845 (London 1950); S. Gilley, The Roman Catholic Mission to the Irish in London, in: Recusant History 10/3 (1969) 123—145; Ders., Protestant London, No-Popery and the Irish Poor, 1830—1860, ebd. 10/4 (1970) 210—230; J. R. Harris, Liverpool and Merseyside — essays in economic and social History of the port and its hinterland (London 1969); J. E. Handley, The Irish in Scotland, 1798—1845 (Cork 1943). — Allgemein vgl. E. Strauss, Irish Nationalism and English Democracy (London 1951) bes. 118—137; L. P. Curtis, Anglo-Saxons and Celts (New York 1968), eine Studie über das anti-irische Vorurteil in Großbritannien.

[10] Zur letzten Phase der Katholikenemanzipation auf den Britischen Inseln (c. 1815 bis 1829) vgl. neben den schon genannten Werken von Hughes, Catholic Question; H. Watkin und Leys vor allem die große Darstellung von B. Ward, The Eve of the Catholic Emancipation, 3 Bd. (London 1911); ferner T. D. Gwynn, The Second Spring, 1818—1829 (London 1949); W. H. Hexter, The Protestant Revival and the Catholic Question in England, 1778—1829, in: The Journal of Modern History 8 (1936) 297—318; W. Osborne, William Cobbett's Role in the Catholic Emancipation Crisis, 1823/29, in: Catholic Historical Review 49 (1963) 382—389; G. I. T. Machin, The No-Popery Movement in Britain, 1828/29, in: Historical Journal 6 (1962) 193—211; Ders., The Catholic Question in English Politics, 1820—1830 (Oxford 1964); wichtig sind O. Chadwick, The Victorian Church I, in: An Ecclesiastical History of England 5 (London 1966) 7—24; E. R. Norman, Anti-Catholicism in Victorian England (London 1968). — Zu Irland vgl. u. a. R. B. Mc Dowell, Public Opinion and Government Policy in Ireland 1801—1846 (London 1952); K. F. Roche, The Relation of the Catholic Church and the State in England and Ireland, 1800—1850, in: Historical Studies 3 (1961) 9—24; E. Larkin, Church and State in Ireland in the 19th century, in: Church History 31 (Chicago (1962) 294—306; J. A. Reynolds, The Catholic Emancipation Crisis in Ireland (New Haven 1954); K. B. Nowlan, The Relation between Church and State in the Age

Einwanderungswelle nach England und Schottland, zum anderen durch die enge staatsrechtliche Verbindung Großbritanniens mit Irland seit der „Act of Union" vom Jahre 1800. Überdies erwuchs den irischen Katholiken in ihrer Heimat in Daniel O'Connell ein überlegener Führer und Organisator, der nach 1815 die katholische Nationalbewegung zu einem Machtinstrument ersten Ranges umformte und 1824 mit der „Catholic Association" eine völlig neuartige Massenbewegung schuf, die alsbald die ländlich-agrarischen wie die städtischen Unter- und Mittelschichten ergriff und für ein religiöses und gleichzeitig nationales Ziel aktivierte und demokratisierte.

Die Stärke der „Catholic Association" zeigte sich im Juli 1828, als sie dem geltenden Recht zuwider ihren Vorsitzenden O'Connell bei einer Nachwahl in County Clare aufstellte — und nicht mehr wie bisher einen katholikenfreundlichen Protestanten — und seine Wahl ins Unterhaus durchsetzte. Dies Ereignis war ein Alarmruf und möglicherweise bereits der erste Schritt zu Bürgerkrieg und Sezession in Irland.

Auf der Gegenseite formierten sich nunmehr in England und Schottland die anglikanisch-presbyterianischen Hochtories in den sog. „Brunswick Clubs" [11]. Doch anders als der irischen „Catholic Association" mißlang ihnen der Schritt zur Volksbewegung. Die protestantischen Mittel- und Unterschichten Großbritanniens mißbilligten zwar in ihrer Mehrheit immer noch eine Katholikenemanzipation und die stetig steigende Zahl irischer Einwanderer. Doch die fanatische „No Popery" Haltung von einst war längst einem wesentlich passiven Ressentiment gewichen. Sowohl die „Brunswick Clubs" wie die „Catholic Association" bestürmten das Parlament zu Westminster mit zahllosen Petitionen gegen und für die Katholikenemanzipation. Bedeutsam war der gesellschaftliche Hintergrund dieser Bittschriften: die gegnerischen Stimmen kamen vorwiegend aus ländlich-agrarischen Distrikten; die Eingaben für die Katholiken blieben zwar der Zahl nach in der Minderheit, erfolgten aber in der Regel aus den rasch wachsenden Großstädten und den jungen Industrieregionen. In Edinburgh etwa unterzeichneten 2000 Personen eine Petition zugunsten der Emanzipation, unter ihnen führende Geistliche der Church of Scotland, Vertreter der Wirtschaft und des Geisteslebens, unter ihnen der schottische Nationaldichter Sir Walter Scott [12].

Die bedrohliche Lage in Irland und die sich schnell verschärfenden innenpolitischen Spannungen in England und Schottland zwangen das Tory-Kabinett unter dem Duke of Wellington und Sir Robert Peel zu unverweiltem Handeln. Während Peel im Gegensatz zu Premierminister Wellington einer Emanzipation bisher ablehnend gegenübergestanden hatte, änderte er diese Haltung unter dem Eindruck der gefährlichen Situation in Irland; jetzt begann die Phalanx der Emanzipationsgegner unter den Tory-Abgeordneten abzubröckeln. Um für die

of Emancipation, in: Proceedings of the Irish Catholic Historical Committee 1960 (Dublin 1961) 25—31; C. W. Smith, The Great Hunger (London 1962); K. B. Nowlan, The Politics of Repeal (Toronto 1965); L. Mc Caffrey, Daniel O'Connell and the Repeal Year (Kentucky 1966); G. I. T. Machin, The Maynooth Grant, the Dissenters and Disestablishment, 1845/47, in: English Historical Review 82 (1967) 61—85.

[11] Zum folgenden vgl. u. a. G. I. T. Machin, No Popery Movement (s. o.); Ders., Catholic Question 131—156; C. J. Lewis, Disintegration of the Tory-Anglican Alliance in the Struggle for Catholic Emancipation, in: Church History 29 (Chicago 1960) 25—43.

[12] zit. nach Machin, No-Popery Movement 202 f.

Emanzipationsbill möglichst viele Stimmen von den Tories wie aus dem Whiglager zu gewinnen, ersann der Stratege Wellington ein höchst bemerkenswertes Junktim: Verbot der „Catholic Association" und — ehe noch deren Anhänger zu kämpferischer Gegenwehr greifen konnten — Verabschiedung eines Emanzipationsgesetzes, des den Wünschen der Katholiken im wesentlichen entsprach. Nur so war es möglich, daß dem Verbot der „Catholic Association" im Februar 1829 auch die meisten Whig-Abgeordneten zustimmten, handelte es sich doch jetzt nicht mehr um eine antikatholische Kampfmaßnahme, sondern um den Anfang der Emanzipation. — Die „Catholic Relief Bill" wurde dann Anfang März von Innenminister Peel dem Unterhaus, und wenig später von Premierminister Wellington dem Oberhaus vorgelegt. In beiden Häusern erzielte sie eine solide Mehrheit; sogar eine respektable Minorität der anglikanischen Bischöfe im Oberhaus stimmte zu, und so mußte König Georg IV., obgleich widerstrebend, am 13. April 1829 die Bill unterzeichnen[13].

Jetzt endlich erhielten die Katholiken in England, Schottland und Irland auch das passive Wahlrecht und Zugang zu allen öffentlichen Ämtern; gewisse Beschränkungen hinsichtlich einiger mit der Staatskirche verbundenen Positionen und der Eid „not to disturb or weaken the Protestant religion", waren akzeptabel[14]. Die gegenüber der bisherigen toleranten Praxis verschärften Bestimmungen über Jesuiten und katholische Männerorden standen nur in scheinbarem Widerspruch zur Emanzipation. Dem betroffenen Personenkreis wurde zwar Gründung von Niederlassungen und Werbung von Studenten und Novizen auf den Britischen Inseln untersagt[15]; nur mit ausdrücklicher Erlaubnis der Regierung und nur auf begrenzte Zeit durften sich Jesuiten und Mönche zu Privatbesuchen in ihrer Heimat aufhalten[16]. In Wahrheit aber hatte das Kabinett Wellington-Peel diesen Passus lediglich aufgenommen, um die immer noch latente „No Popery" Stimmung zu beschwichtigen. Die Niederlassungen der Jesuiten und anderer Männerorden in England blieben unangefochten; neuen monastischen Gründungen wurden keine Schwierigkeiten bereitet[17].

[13] 10 Geo. IV c. 7; abgedr. bei Lilly-Wallis 169—173; E. R. Norman 131—139.

[14] Beispiel einer derartigen Beschränkung vgl. F. J. Grady, The Exclusion of Catholics from the Lord-Chancellorship, 1673—1954, in: Recusant History 8 (1965) 166—174.

[15] Art. XXVIII — Art. XXXVIII (Lilly-Wallis 177 ff.).

[16] Art. XXVIII: And whereas Jesuits, and members of other religious communities or societies of the Church of Rome, bound by monastic or religious vows, are resident within the United Kingdom, and it is expedient to make provision for the gradual suppression and final prohibition of the same therin. — Art. XXIX: And be it further enacted that if any Jesuit, or member of any such religious order, community or society, as aforesaid, shall, after the commencement of this Act, come into this realm, he shall be deemed and taken to be guilty of a misdemeanour and being thereof lawfully convicted, shall be sentenced and ordered to be banished from the United Kingdom for the term of his natural life. — Art. XXXI: . . it shall be lawful for any one of his Majesty's principal Secretaries of State, being a Protestant, by a licence in writing, signed by him, to grant permission to any Jesuit or member of any such religious order, community or society as aforesaid, to come into the United Kingdom, and to remain therin for such period as the said Secretary of State shall think proper, not exceeding in any case the space of six calendar months . . (ebd.).

[17] Diese Bestimmungen, obwohl von vorneherein außer Kraft, wurden erst 1926 durch Gesetz aufgehoben; vgl. O. Chadwick 19.

Diese „Catholic Relief Bill" von 1829 entschärfte und löste eine unaufschiebbare und explosive politische und bürgerrechtliche Frage. Sie wurde darüber hinaus zu einem wesentlichen vorbereitenden Schritt für die sog. erste „Reform Bill", d. h. für die Wahlkreis- und Wahlrechtsreform von 1832 und damit zu einem Markstein auf dem Wege Englands, Schottlands und Irlands zu einer parlamentarisch- demokratischen Regierungsform. An ihr aber hatten nunmehr die Katholiken als gleichberechtigte „Roman Catholic Citizens" den ihnen zukommenden vollen Anteil[18].

II. Die Organisation der katholischen Mission in Großbritannien. Die apostolischen Vikare Schottlands

Während der ersten drei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts stieg die Zahl der Katholiken in *England* von 180.000 auf 250.000, das ist etwas über 5 % der Gesamtbevölkerung. In *Schottland,* wo es zu Ende des 18. Jahrhunderts nur noch 30.000 Katholiken gegeben hatte, wuchs ihre Zahl bis zum Stichjahr 1829 auf über 70.000, d. h. von 1,8 % auf 3,8 % der ganzen Bevölkerung[19]. Dies war jedoch nur das Vorspiel zu weit vehementerer Steigerung im Gefolge von Industrieller Revolution und irischer Einwanderung im weiteren Verlauf des Jahrhunderts.

Der geographische Schwerpunkt des englischen wie des schottischen Katholizismus verlagerte sich demgemäß immer stärker von den agrarisch-ländlichen Distrikten in die aufsteigenden Industrieregionen und natürlich in die Metropole London. Mit wachsendem Wohlstand und Selbstbewußtsein katholischer Mittelschichten und mit der Entstehung und dem rapiden Wachstum „vorproletarischer", meist irischer oder irischstämmiger Unterschichten, verlor der englische Katholizismus seinen bis dahin weitgehend „aristokratischen", d. h. von Gentry und Nobility geprägten Charakter[20].

Die *organisatorische Struktur* dieses englischen und schottischen Katholizismus änderte sich auch nach der Emanzipationsbill von 1829 zunächst nicht. Beide Länder blieben kirchenorganisatorisch völlig getrennt, nahmen in ihrer kirchenrechtlichen Position allerdings einen gleichen Rang ein: in den Augen der römischen Kurie galten sie beide als sog. Missionsdistrikte, die apostolischen Vikaren im Bischofsrang i. p. i. unterstellt waren[22]; maßgebliche kirchliche Instanz war

[18] Vgl. S. 307 ff.

[19] Watkin 158; James Darragh, The Catholic Population of Scotland since the year 1680, in: Innes-Review 4 (1953) 49—59; allgem. vgl. D. F. Macdonald, Scotland's Shifting Population, 1770—1850 (Glasgow 1937); J. G. Kyd, Scottish Population Statistics, in: Scottish History Society (Edinburgh 1952).

[20] Zur Ireneinwanderung vgl. S. 257 ff., 468—473.

[21] Vgl. etwa A. Mac William, The Glasgow Mission, 1792/99, in: Innes Review 4 (1953) 84—92; eine Geschichte des schottischen und englischen Katholizismus im Zeitalter und unter dem Aspekt der Industriellen Revolution steht aus. Für Schottland wichtiger Forschungsansatz bei J. Handley, The Position of Catholics in Social and Economic History, in: IR 2 (1951) 100—108; wichtig I. S. Inglis, Churches and the Working Classes in Victorian England (London 1963); Ders., Patterns of Religious Worship in 1851, in: Journal of Ecclesiastical History 11 (London 1960) 74—86.

[22] Zu fast allen apostolischen Vikaren Englands und Schottlands fehlen neuere, aus den Quellen gearbeitete Studien; zu England vgl. die immer noch grundlegenden Werke

die Kongregation „de Propaganda Fide" in Rom; die apostolischen Vikare waren lediglich ausführende Organe der Entscheidungen dieser Kongregation[23]. England hatte seit 1688 vier apostolische Vikariate; in Schottland gab es seit 1731 zwei apostolische Vikariate, einen Lowland- und einen Highlanddistrict.

In beiden Ländern lag die Leitung der katholischen Mission in Händen von Persönlichkeiten, die sich noch in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in führenden Positionen der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent[24] bewährt hatten. So wurde der ehemalige Studienleiter des englischen Kollegs zu Douai, John Poynter, 1803 Koadjutor und zehn Jahre später apostolischer Vikar des wichtigen London-District. In Scottland wirkte der langjährige Rektor des schottischen Kollegs in Valladolid, Alexander Cameron[25], seit 1802 als Koadjutor des apostolischen Vikars des Lowland-District, dessen Nachfolger er dann 1810 wurde. Cameron bestellte 1816 den als Vizerektor des schottischen Kollegs zu Douai und als Missionar in der Heimat bewährten Dr. Alexander Paterson[26] zu seinem Koadjutor. In Douai und Valladolid hatten auch die apostolischen Vikare des Highland-District — John Chisholm sowie sein Bruder, Koadjutor und Nachfolger Aeneas Chisholm — ihre Ausbildung erhalten. Durch Industrialisierung und irische Einwanderung gewann dieser Highland-District eine unerwartete Bedeutung. Als Leiter des neuen Missionsschwerpunktes Glasgow entfaltete der einstige Zögling des Schottenkollegs zu Douai und spätere apostolische Vikar Andrew Scott eine zielstrebige und höchst erfolgreiche Aktivität[27].

Eine Neuorganisation der schottischen Mission, die den veränderten und sich weiterhin rasch wandelnden Bedingungen entsprach, war überfällig. Dr. Patersons lange und zähe Verhandlungen mit der Propaganda-Kongregation in Rom führten 1827 zum Erfolg. Zwar verblieb Schottland nach wie vor als Missionsdistrikt unter der Leitung der Propaganda-Kongregation, doch wurde die alte, eine postfeudale Herrschafts- und Gesellschaftsstruktur widerspiegelnde Einteilung in einen Highland- und einen Lowlanddistrict aufgehoben. Es entstanden jetzt drei apostolische Vikariate: ein Western District mit dem neuen Industrie- und Missionszentrum Glasgow, ein Eastern District um das Verwaltungs- und Geisteszentrum Edinburgh und schließlich ein Northern District, der vor allem die wichtige Hafen- und Handelsstadt Aberdeen und die traditionell katholischen Gebiete im Nordosten Schottlands umfaßte.

Die apostolischen Vikare, die in jenen Jahren die Leitung der neuorganisierten schottischen Mission übernahmen, zeigten sich den schwierigen Aufgaben gewachsen. Dem im Februar 1828 verstorbenen Bischof Cameron folgte Alexander Paterson als apostolischer Vikar im Eastern District mit Sitz in der alten Hauptstadt Edinburgh; im gleichen Jahr wurde Andrew Scott Koadjutor im Eastern

von B. Ward (London 1909 u. 1911), für Schottland I. F. S. Gordon, vor allem die biographischen Angaben zu den einzelnen apostolischen Vikaren 454—513.

[23] B. Hemphill, Early Vicars Apostolic (London 1954) 11 ff.; Hammermayer, Restauration 59 ff.; grundsätzlich vgl. N. Kowalsky, Zur Entwicklungsgeschichte der apostolischen Vikare, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 13 (1957) 271—286.

[24] Vgl. S. 262—270.

[25] Vgl. unten Anm. 31.

[26] Zu Alexander Paterson (1766—1831) vgl. I. F. S. Gordon 460—464.

[27] Zu Andrew Scott (1772—1846) vgl. S. 312 ff.

District. An die Spitze des neugeschaffenen Northern District trat der 42-jährige James Kyle[28] als Vertreter einer neuen Generation, die ihre Ausbildung nicht mehr in den Kollegs der Exilkirche auf dem europäischen Festland, sondern in der schottischen Heimat erhalten hatte. Eine ungewöhnlich fähige, geistvolle und auch eigenwillige Persönlichkeit, sollte Kyle in den kommenden vier Jahrzehnten das Schicksal des schottischen Katholizismus der Nach-Emanzipationsperiode wesentlich mitgestalten[29].

III. Die anglo-schottisch-irische Exilkirche auf dem europäischen Festland. Auflösungsprozeß, Neubeginn auf den Britischen Inseln und Restaurationsversuche auf dem Kontinent nach 1815

Die anglo-schottisch-irische Exilkirche auf dem Kontinent[30], jenes zwischen 1560 und 1660 zielbewußt aufgebaute System von englischen, schottischen und irischen Weltpriesterkollegs und monastischen Niederlassungen, war zu Beginn des 19. Jahrhunderts zerbrochen. Die Schwerpunkte der umfassenden religiös-kirchenpolitischen, geistigen und politischen Aktivität dieser Exilkirche hatten sich einerseits in Rom befunden, andererseits und in stärkerem Maße in den geographisch günstiger gelegenen spanischen, seit 1713 österreichischen Niederlanden, in Paris und Nordfrankreich sowie auf der Iberischen Halbinsel[31]. Einzelne

[28] Zu James Kyle (1788—1869) vgl. J. K. Robertson, Young Mr. Kyle and his Circle, in: Innes Review 1 (1950) 35—47; sowie zahlreiche Passagen der hier vorliegenden Studie.

[29] Vgl. S. 311—316.

[30] Der hier erstmals verwendete *Begriff „anglo-schottisch-irische Exilkirche"* soll keinesfalls die tiefgreifenden nationalen, religiösen, kirchenorganisatorischen und sozialen Unterschiede und Gegensätze zwischen den drei Nationen auf den Britischen Inseln verwischen oder verharmlosen. So darf nie vergessen werden, daß Irland — anders als England und Schottland — zu mehr als 80 % katholisch war und stets eine eigene kath. Hierarchie hatte bewahren können; trotzdem unterstand die irische Kirche, wie die Schottlands und Englands, der Aufsicht der Propaganda-Kongregation in Rom. Aber auch England und Schottland hatten eine streng voneinander getrennte kirchliche Organisation, ungeachtet der staatsrechtlichen Verbindung seit 1707. — Innerhalb der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent herrschten nicht nur zwischen den einzelnen Nationen heftige Gegensätze; auch die Beziehungen zwischen Kollegs und monastischen Niederlassungen der gleichen Nation waren keineswegs ungetrübt, sondern häufig vom Antagonismus der einzelnen Orden bzw. vom Gegensatz zwischen Welt- und Ordensklerus und beider mit der Gesellschaft Jesu bestimmt. Der übergeordnete Begriff einer anglo-schottisch-irischen Exilkirche scheint m. E. gleichwohl legitim; denn unter dem Blickwinkel ihrer Genesis, ihrer Struktur und Zielsetzung, ihrer Arbeitsmethode, auch ihrer Erfolge und Mißerfolge, bildet diese „Exilkirche" eine Einheit.

[31] Eine gründliche zusammenfassende Darstellung fehlt; einen Ansatz hiezu versucht der erste, noch ungedruckte Teil meiner Habil.-Schrift „Emigration und Emanzipation" (München 1968). — Für den englischen Teil der Exilkirche vgl. u. a. P. Guilday, The English Catholic Refugees on the Continent (London 1914; dort auch ältere Lit.); gute Zusammenfassung und neuere Lit. bei A. C. F. Beales (s. o. Anm. 2); ferner E. Courtney, English Jesuit Colleges in the Low Countries, in: Heythrop Journal 4 (Oxford 1963) 254—263; D. Milburn, A History of Ushaw College (Durham 1964); Th. Clancy, Papist Pamphleteers. The Allen-Persons Party and the Political Thought of the Counter-Reformation in England, 1572—1615 (Chicago 1964); A. Loomie, The Spa-

Stützpunkte hatte die Exilkirche sogar bis nach Zentraleuropa vorgeschoben, so die drei schottischen Benediktinerabteien in Erfurt, Würzburg und Regensburg[32], die englische Benediktinerabtei zu Lambspring bei Hildesheim sowie das große irische Franziskanerkloster in Prag.

Die Exilkirche blieb unentbehrlich und ihre Aufgabe klar vorgezeichnet, solange die katholische Minorität in England und Schottland und die katholische Majorität in Irland durch immer wieder erneuerte und verschärfte Penal Laws de jure gesellschaftlich und politisch entmachtet, entmündigt und geächtet, an der freien Ausübung ihres Glaubens behindert und ihre Seelsorger mit Verfolgung und schwerster Bestrafung bedroht wurden. In einer solchen Lage mußte die Exilkirche junge Engländer, Schotten und Iren erziehen, Priester für die Mission auf den Britischen Inseln ausbilden und geduldig und hartnäckig in den katholischen Ländern des Kontinents um Verständnis und um Hilfe für die Katholiken in Großbritannien und Irland werben. Es bleibt das unbestreitbare Verdienst der anglo-schottischen Exilkirche, daß sie den Katholizismus auf den Britischen Inseln vor dem sicheren Untergang bewahrte, seine Position allmählich wieder konsolidierte und in eine neue Ära wachsender Toleranz hinüber rettete.

Diese Exilkirche geriet nun seit etwa 1760 in eine rasch wechselnde und schließlich immer bedrohlichere Lage. Man suchte ihr anfangs mit einem teilweisen

nish Elizabethans. The English Exiles at the Court of Philip II (London ²1965); Y. Chaussy, Les Bénédictins Anglais réfugiés en France au XVII siècle (1611—1669) (Paris 1967); P. R. Harris, The English College, Douai, 1750—1794, in: Recusant History 10 (1969) 79—95; Y. Chaussy, New Evidence of the English Benedictines, in: Downside Review 290 (1970) 36—56.

Für den irischen Teil der Exilkirche haben in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Einzelstudien einen wichtigen Forschungsfortschritt erbracht; vgl. die detaillierten Lit. Angaben bei Hammermayer, Irland (s. o. Anm. 2) 206 ff.

Da die schottischen Glieder der Exilkirche im Rahmen vorliegender Arbeit besondere Aufmerksamkeit verdienen, sei die einschlägige Literatur im folgenden verzeichnet. Für das Kolleg in Rom vgl. I. F. S. Gordon 25—30, 191—205; Ritchie 245—269; W. E. Brown, The Scots College Rome (Edinburgh 1930); W. J. Anderson (Hrsg.), Abbé Paul Macpherson's History of the Scots College Rome, in: Innes Review 12 (1961) 3—172; A. Mac William, Fr. Rolfe and the Scots College, in: Innes Review 21 (1970) 124—139. — Zum Schottenkolleg Douai: A. O. Meyer, England (s. o. Anm. 3) 96 ff.; J. H. Baxter, The Scots College at Douai, in: Scottish Historical Review 24 (1927) 251—257; H. Chadwick, The Scots College, Douai, 1580—1613, in: English Historical Review 56 (1941), 571—586. — Zum schottischen Kolleg in Paris vgl. F. Miquel, Les Ecossais en France (London 1863); V. M. Montagu, The Scots College in Paris, in: Scottish Historical Review 4 (1907) 399—416; G. Daumet, Notices sur les établissements religieux anglais, écossais et irlandais fondés à Paris (1910/12); J. L. Carr, Le Collège des Ecossais (Paris 1962); W. A. Mc Neill, Documents Illustrative of the Scots College, Paris, in: Innes Review 15 (1964) 66—85; Ritchie 314—336. — Zum schottischen Kolleg in Madrid-Valladolid: Ritchie 293—314; W. Mc Goldrick, The Scots College Madrid, in: Innes Review 4 (1953) 92—109; Ph. Flanagan, List of Rectors or Administrators at Scots College, Madrid, ebd. 117 ff.; W. J. Anderson, The Rule of the Scots College, Madrid, 1647, ebd. 15 (1964) 189 ff.; I. F. S. Gordon 66—71; M. Taylor, The Scots College in Spain (Valladolid 1971). — Zu den gesamten schottischen Kollegs auf dem Kontinent vgl. ferner: Records of the Scots Colleges at Douai, Rome, Madrid, Valladolid and Ratisbon, in: New Spalding Club = RSC (Aberdeen 1906); M. V. Hay, The Blairs Papers (Edinburgh 1929).

[32] Vgl. S. 271 ff.

strukturellen Umbau zu begegnen, wobei die bisher von Jesuiten geleiteten Kollegs durch Weltgeistliche übernommen wurden; die weiteren Etappen standen jedoch im Zeichen fortschreitender innerer und äußerer Erschütterung und schließlich fast völliger Auflösung der Exilkirche. Die einzelnen Phasen und die auslösenden Faktoren dieses Prozesses lassen sich ziemlich eindeutig nach ihren Ursprüngen unterscheiden. Eine bedeutende Rolle spielten zunächst die auf dem europäischen Festland vom absoluten Fürstentum eingeleiteten zentralistischen, staats- und nationalkirchlichen Maßnahmen, ferner die stufenweise Aufhebung der Gesellschaft Jesu, die 1773 durch päpstliches Breve vollendet wurde, dann die Französische Revolution und in ihrem Gefolge die großen Säkularisationen der Jahre 1790 bis 1803 in West- und Zentraleuropa, schließlich das — vorläufige — Ende des Kirchenstaates und der ausländischen Kollegien in Rom.

Das Problem der Existenzberechtigung einer anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent greift indes tiefer; denn vermutlich wäre sie auch ohne gewaltsame Unterdrückung in ihrer bisherigen Struktur verblaßt und in ihrer Daseinsberechtigung in Frage gestellt worden, und zwar durch die fortschreitende Emanzipation konfessioneller Minoritäten, gerade auch der Katholiken, auf den Britischen Inseln. Dieser Prozeß wiederum ist eng verknüpft mit tiefgreifenden gesellschaftlichen Umschichtungen, die sich seit dem Beginn der Industriellen Revolution anbahnten. Nicht gering zu veranschlagen ist auch die Rolle militärisch-strategischer und politischer Faktoren, etwa der Tatsache, daß sich die Kurie und mit ihr die Exilkirche seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von der hoffnungslosen Sache des Hauses Stuart abkehrte.

Bereits um 1750, ehe noch die staatlichen Zwangsmaßnahmen auf dem Kontinent einsetzten, war die Exilkirche zahlenmäßig geschrumpft[33]. Und je mehr die Katholiken auf den Britischen Inseln praktische Toleranz erfuhren und Schritt für Schritt auch in den Genuß gesetzlich verankerter religiöser und staatsbürgerlicher Freiheiten gelangten, desto fragwürdiger wurde die Existenz einer Exilkirche auf dem Kontinent.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren fast alle Kollegs und monastischen Niederlassungen der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem europäischen Festland aufgelöst und die Mehrzahl ihrer Geistlichen und Studenten in die Heimat auf den Britischen Inseln zurückgekehrt. Es war allerdings ein gnädiges Geschick, daß das gewaltsame Ende erst erfolgte, als der Emanzipationsprozeß in England und Schottland soweit fortgeschritten war, daß eine erstaunlich reibungslose Heimkehr und ein erfolgreicher Neubeginn in der Heimat möglich wurde. Wie weit die noch geltende Rechtsnorm der Penal Laws mit der Rechtswirklichkeit differierte, zeigte sich plastisch, als der aus seiner Niederlassung in Gent vertriebene englische Benediktinerinnenkonvent bei seiner Rückkehr auf englischem Boden vom Prince of Wales begrüßt wurde![34]

[33] So wollten die englischen Benediktiner zu Douai um 1780 sogar französische, belgische und irische (!) Novizen aufnehmen (Guilday 229); weitere Beispiele zum Schrumpfungsprozeß innerhalb der anglo-schottisch-irischen Exilkirche bei H. Aveling, The Education of 18th century English Monks, in: Downside Review 78 (1961) 135—152, bes. 137 f.; (Anon.), A History of the Benedictine Nuns of Dunkirk (1957) 124 ff.; Guilday 34, 53 f.

[34] Guilday 36 f. Bereits 1782 hatte der Duke of Gloucester, Bruder König Georgs III. den Konvent in Gent besucht (ebd. 275).

Weder Regierung noch Parlament, weder Staatskirche noch lokale Instanzen erhoben ernsthaften Widerspruch gegen den Wiederaufbau der Kollegs und Konvente auf englischem bzw. schottischem Boden. Daß die Penal Laws solches Tun strikt untersagten, wurde allenthalben ignoriert. Entscheidende Hilfe beim Neuaufbau erfolgte von Mitgliedern der katholischen Nobility und Gentry; noch einmal bewährte sich die traditionell enge Bindung zwischen der katholischen Oberschicht und der Exilkirche[35]. Wenn sogar die britische Regierung unter Pitt d. J. die Neuerrichtung von Seminarien tatkräftig unterstützte, so ließ sie sich dabei von sehr handfesten politischen, wirtschaftlichen, auch ideologischen Gesichtspunkten leiten. Man erwartete, die Gründung eines irischen Zentralseminars zu Maynooth bei Dublin im Jahre 1795[36] — am Vorabend der von Frankreich unterstützten irischen Revolution — werde die irischen Katholiken, Laien, Klerus und Episkopat, in ihrer Loyalität bestärken und gegen die Parolen der „United Irishmen" feien. Die neuen Seminare in England und Schottland aber sollten vor allem der katholischen, meist irischen Industriearbeiterschaft in den aufstrebenden Wirtschaftszentren die dringend benötigten Seelsorger stellen, wertvolle Arbeitskräfte an der Emigration nach Amerika hindern und so dem britischen Arbeitsmarkt und dem Dienst in Flotte und Armee erhalten. Auch unter ideologisch-politischem Aspekt mußte die Stärkung des katholischen Elements wertvoll erscheinen, hatte sich doch die überwiegende Mehrheit der Katholiken auf den Britischen Inseln gegenüber revolutionär-republikanischen und radikal-demokratischen Gedanken immun, ja als entschieden konservativ und legitimistisch erwiesen.

Durch die neuen Seminare auf den Britischen Inseln sollte eine Restauration der Exilkirche auf dem Kontinent ein für allemal unmöglich gemacht und damit auch eine Quelle revolutionärer Ideen getroffen und zum Versiegen gebracht werden. Die neuen Seminare in der Heimat unterstanden der unmittelbaren Aufsicht der apostolischen Vikare, auf deren Loyalität und Patriotismus sich die britische Regierung verlassen zu können hoffte. Im Notfalle glaubte die Regierung aufgrund ihrer großzügigen Finanzhilfe ein zumindest moralisches Recht zur Intervention und Oberaufsicht gewährleistet. In Zukunft sollte der katholische Klerus auf heimischen Boden im Geiste eines britischen Patriotismus' und in Treue zu Krone und Konstitution herangebildet werden.

Nach dem Ende des großen Krieges gegen das republikanische, dann napoleonische Frankreich im Jahre 1815 bot sich die Chance zum Wiedergewinn zumindest einer Reihe von ehemaligen Niederlassungen der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent. Gleichwohl erstand diese in ihrer alten Gestalt nicht wieder. Die Gründe sind eindeutig: da für die Katholiken auf den Britischen

[35] B. Ward, History of St. Edmund's College (London 1893); Ders., Dawn 2, 95—114; Chadwick, St. Omers to Stonyhurst (London 1962); Leys, 143 ff.; H. N. Birt, History of Downside School (London 1902); J. Mc Cann, Ampleforth and its Origins (London 1952); hervorragende Darstellung bei D. Milburn, Ushaw College (s. o. Anm. 32).

[36] Das sog. Royal College of St. Patrick, Maynooth, in County Kildare erhielt von der brit. Regierung jährlich über neuntausend Pfund Sterling. Eine moderne Geschichte seiner Anfänge fehlt; vgl. P. Moran, Spicilegium Ossoriense 3 (Dublin 1874) 462—475; „Memoirs and Correspondence of Viscount Castlereagh", vol. I u. II (London 1848); J. Healy, Maynooth College, its Centenary History (1895); E. R. Norman, passim. Vgl. Anm. 10.

Inseln kein Zwang zur Emigration mehr bestand, die volle Emanzipation vielmehr in Reichweite gerückt war, schien die Restauration vergangener, im Grunde gegenreformatorischer Positionen sinnlos und anachronistisch. Vor allem eine Wiederherstellung der zahlreichen monastischen Niederlassungen schien weder ratsam noch ohne bedeutende Schwierigkeiten erreichbar; eine Ausnahme bildeten lediglich die irischen Dominikaner und Franziskaner, die bereits 1816 mühelos wieder in den Besitz ihrer römischen Konvente gelangten[37]. Die z. T. sehr bedeutenden Konvente der ehemaligen englischen Exilkirche, auch die Kollegs der Exil-Jesuiten, hatten jedoch inzwischen in der alten Heimat in einer Atmosphäre wachsender Toleranz eine erfolgreiche und kaum behinderte Wirksamkeit entfalten können. Für sie alle kam eine Rückkehr zum Kontinent nicht in Frage.

War eine solche Entscheidung auch gültig für den nicht-monastischen Zweig der anglo-schottisch-irischen Exilkirche? Durften sich die Weltpriesterkollegs die Vorteile einer Ausbildung in einer traditionell katholischen Umwelt auf dem Kontinent entgehen lassen? Als Alternative bot sich die Errichtung weiterer großzügig angelegter Zentralseminare in der Heimat, nach dem Vorbild des irischen Maynooth bzw. der Kollegs zu Ushaw und Oscott in England. In diesem Falle hätte man die alten Kollegs auf dem Kontinent verkaufen und den Erlös dem Bau solch neuer bzw. der Erweiterung der bereits bestehenden Seminare zuwenden müssen. Zu bedenken war freilich, ob das schnelle Wachsen der katholischen Bevölkerung Großbritanniens und der große Mangel an Missionaren nicht eine dritte Lösung erheischte: nämlich Beibehaltung, besser Wiederbesiedlung der alten Kollegs auf dem Kontinent und gleichzeitig Errichtung oder Vergrößerung der Ausbildungsstätten auf den Britischen Inseln. Hierzu schienen die apostolischen Vikare in England und auch die Hierarchie in Irland entschlossen. In der Tat konnten die englischen und irischen Kollegs in Rom, das englische Kolleg zu Valladolid sowie die irischen Kollegs in Salamanca und Sevilla bereits 1815/16 wieder eröffnet werden[38].

Zaudernder verhielten sich die apostolischen Vikare in Schottland, die Bischöfe Cameron und Aeneas Chisholm sowie Camerons Koadjutor Dr. Alexander Paterson. Sie standen nämlich vor weit erheblicheren Schwierigkeiten als ihre Kollegen in England und Irland. Während Priestermangel in Irland von jeher unbekannt war, in England sich erst seit dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts bemerkbar machte, jedoch nie wirklich bedrohliche Formen annahm, konnten in Schottland die 40 bis 50 Missionare die sich immer höher türmenden Aufgaben kaum mehr bewältigen. Es gab zudem nur zwei höchst bescheidene Ausbildungsstätten: das Seminar auf der Insel Lismore für den Highland-District und das Seminar in Aquhorties für den Lowland-District[39]. Zusammen boten beide Platz

[37] J. O'Boyle, The Irish Colleges on the Continent (Dublin 1935) 121 ff.; L. Nolan, The Irish Dominicans in Rome (Grottaferrata 1913) 145 ff. Die irischen Augustiner erhielten 1819 die ehem. Coelestinerabtei Santa Maria in Posterula; vgl. J. F. Madden, The Irish Augustinians in Rome (Rom 1956) 82 ff.

[38] A. Gasquet, A History of the Venerable English College, Rome (Rom 1920) 168 ff.; M. J. Curran, Michael Blake and the Re-Establishment of the Irish College, Rome, in: Repertorium Novum 1 (Dublin 1956) 434—442.

[39] A. Mac William, The Highland Seminary at Lismore, 1803—1828, in: Innes Review 8 (1957) 30—39; W. J. Anderson (Hrsg.), The College for the Lowland District of Scotland at Scalan and Aquhorties. Registers and Documents, ebd. 14 (1963) 89—212.

für höchstens zwei Dutzend Studenten. Nach dem Verlust oder wenigstens zeitweisen Ausfall der Kollegs auf dem Kontinent waren sie jedoch die einzigen Seminare für die Mission in Schottland.

Die apostolischen Vikare erkannten sehr wohl die Vorteile und die Vordringlichkeit der Gründung eines großen schottischen Zentralseminars, doch mußten sie sich mit dem bestmöglichen Ausbau ihrer beiden kleinen Kollegs zu Lismore und Aquhorties begnügen, solange die nötigen Mittel fehlen. Diese hätten sich nach 1815 freilich durch Verkauf der Kollegs und monastischen Niederlassungen auf dem Kontinent unschwer beschaffen lassen. Tatsächlich haben die apostolischen Vikare in der Folgezeit diesen Gesichtspunkt nie aus dem Augen verloren, wie die jahrzehntelangen Auseinandersetzungen um die Zukunft der Regensburger Schottenniederlassung bewiesen[40]. Die apostolischen Vikare stimmten zunächst nur der Wiedereröffnung eines einzigen Kollegs auf dem Kontinent zu, des zu Valladolid in Spanien, dessen Wiedergewinn mit den geringsten Mühen verbunden war; noch im Jahre 1816 trafen dort die ersten zehn schottischen Studenten ein[41].

Diese etwas zwiespältige Haltung der schottischen Bischöfe erhellt deutlicher aus ihrem Taktieren in der Frage der Rückgabe und der möglichen Veräußerung der schottischen Kollegs zu Rom, Douai und Paris. Zwar entsandte man bereits 1815 den bewährten ehemaligen Rektor Paul Macpherson ein drittes Mal nach Rom, wo er die Restitution des Kollegs und seiner Güter betreiben sollte, jedoch nicht mit dem Ziel einer Neuetablierung des Kollegs, sondern um eine Basis für einen späteren günstigen Verkauf zu schaffen. Wenn Macpherson dann gleichwohl seine Direktiven überschritt und eine definitive Restauration des Kollegs erstrebte und auch durchsetzte, so geschah dies gegen den Willen und die ständigen Verzögerungsversuche seiner geistlichen Oberen in Schottland. Schließlich gaben die apostolischen Vikare nach; unter Macphersons Leitung wurde das Schottenkolleg in Rom im Jahre 1820 mit zunächst vier Studenten wiedereröffnet[42].

Unter wenig günstigen Vorzeichen standen die Versuche um Rückgabe der Schottenkollegs in Frankreich. Als erster bemühte sich hierum P. James Gallus Robertson aus der schottischen Benediktinerabtei St. Jakob in Regensburg[43]. Ro-

[40] Vgl. S. 321—353 u. passim.

[41] RSC 212 f.; in den Jahren 1820 und 1822 kamen dann je drei weitere Studenten; vgl. auch Ritchie 234 ff.; Taylor, 163—181.

[42] Brown 64—67; RSC 146 ff.

[43] J. Robertson (1758—1820), geboren vermutlich in Aberdeenshire, hatte enge verwandtschaftliche Beziehungen zur kath. Gentry. Der als Verfasser des „Monasticon Scoticum" bekannte P. Marianus Brockie aus dem Schottenkloster St. Jakob in Regensburg (vgl. S. 276) soll sein Onkel gewesen sein. Gemeinsam mit seinem Bruder Charles bezog R. zunächst das Schottenkolleg zu Douai, das seit Aufhebung der Gesellschaft Jesu in Frankreich 1762 nach Dinant verlegt war; erst nach der endgültigen Aufhebung des Jesuitenordens 1773 kam er in das Schottenseminar nach Regensburg, wo er 1778 als F. Gallus Profeß ablegte und in den schottischen Benediktinerkonvent zu St. Jakob eintrat. Ab 1787 war er in der Mission in Schottland, zuerst in seiner engeren Heimat in Buchan (Aberdeenshire), dann in der Hauptstadt Edinburgh, schließlich in Munshes (Galloway); 1788 brachte er künftige Seminaristen nach Regensburg, kehrte jedoch wieder in die Heimat zurück. Hier machte er sich einen Namen als unermüdlicher, aufgeschlossener und vielseitiger Seelsorger, wollte Bischof Challoners „Neues Testament"

bertson, eine höchst vielseitige und genialisch-unstete Persönlichkeit, hatte bis 1800 in der schottischen Mission gewirkt und sich dann in England und Irland als Hauslehrer, Aushilfsgeistlicher und Sprachenlehrer am Zentralseminar zu Maynooth bei Dublin durchgeschlagen. Im Jahre 1803 war er in Paris beim Ersten Konsul Bonaparte erfolgreich für eine Bewahrung des Regensburger Schottenklosters und -seminars eingetreten. Durch Vermittlung von Sir Arthur Wellesley — dem späteren Duke of Wellington — wurde er britischer Geheimagent und übernahm auf dem Kontinent wichtige und schwierige Missionen, die er mit Bravour löste. Im Gefolge von Wellingtons siegreicher Armee tauchte er 1814 in Paris auf und forderte von der Regierung Ludwig XVIII. sofortige und bedingungslose Rückgabe des Schottenkollegs, ohne hiezu von den apostolischen Vikaren Schottlands autorisiert zu sein[44].

Obwohl sich die französischen Behörden diesem Begehren hartnäckig widersetzten, schien die selbstgewählte Mission des Regensburger Schottenmönchs vom Erfolg begleitet: Robertson gewann die Unterstützung Wellingtons, des französischen Marschalls Macdonald und des Generals Lauriston, beide schottischer Abstammung und Robertson seit seinem ersten Pariser Aufenthalt von 1802/3 wohl-

überarbeiten und edieren und eine „Volksbibel" für die Armen herausgeben; er veranlaßte die Publikation von Gebets- und Erbauungsbüchern, erwarb sich Verdienste um die Einführung des Kirchengesangs und der Kirchenmusik; immer wieder befaßte er sich mit modernen pädagogisch-volkserzieherischen Ideen und suchte Mittel und Wege sie bei den Katholiken auf den Britischen Inseln — nicht nur in Schottland — zu realisieren; 1800 geleitete er noch einmal künftige Seminaristen nach Regensburg; während der Überfahrt lernte er den schottischen Dichter Thomas Campbell kennen und übergab ihm in Hamburg die Schützlinge für die Weiterreise; dieser brachte sie sicher nach Regensburg. Robertson kehrte nach London, jedoch nicht mehr in die schottische Mission zurück; im Jahre 1802, nach dem Frieden zu Amiens, kam er dann nach Paris. — Über ihn vgl. RSC 94, 253 f. 285; Dilworth, Necrologies, 191; seine diplomatische Mission in Schleswig-Holstein und den Dänischen Inseln hat er selbst geschildert in: Narratives of a Secret Mission to the Danish Islands in 1808 (London 1863, hrsg. von seinem — im Regensburger Seminar erzogenen — Neffen A. C. Fraser); hierauf stützen sich im wesentlichen die Berichte bei Ch. Oman, Studies in the Napoleonic Wars (London 1929) 123—140; J. Bagot, George Canning and his Friends (London 1909) 273 f.; W. Pemberton, The Intrepidity of Father Robertson, in: Blackwood's Magazine 283 (Edinburgh London 1958) 446—457; J. W. Thompson—S. K. Padover, Secret Diplomacy. Espionage and Cryptography 1500—1815 (New York 1963) 228—233; wichtiges neues Quellenmaterial bei F. Lynder, Spione in Hamburg und auf Helgoland (Hamburg 1964) und bei L. Hammermayer, Die europäischen Mächte und die Bewahrung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg 1802/03, in: VO 106 (1966) 291—306; Zu Robertsons Rolle in Schottland vgl. I. F. S. Gordon, 265, 274, 283, 289—292 u. passim; W. J. Anderson, David Downie and the „Friends of the People", in: Innes Review 16 (1965) 170; Ders., Father Gallus Robertson's Edition of the New Testament, 1792, ebd. 17 (1966) 48—59. Vgl. in vorliegender Arbeit S. 282—288.

[44] Das Pariser Schottenkolleg verblieb laut kgl. Dekret vom 21. Juni 1814 nach wie vor unter der strikten Kontrolle des Innenministeriums, das somit an der etatistischen Haltung der napoleonischen Bürokratie festhielt. Roberson erklärte im ersten seiner — bisher völlig unbekannten — Briefe über seine Pariser Verhandlungen: „. . we all now begin to believe no restitution will ever be made for what is alienated. The French Commissaries have not yet any powers. They give broad hints that our claims are useless . ." (an Bischof Cameron in Edinburgh, dat. Paris 10. 10. 1814, SCA).

bekannt[45]. Ob Robertson tatsächlich, wie er gegenüber Bischof Cameron behauptete, noch vor Napoleons Rückkehr bis an die Schwelle des Erfolges gelangte[46], steht indes füglich zu bezweifeln. Während der „hundert Tage" retirierte Robertson rechtzeitig nach London, kehrte aber nach Napoleons endgültigem Sturz sogleich in die französische Hauptstadt zurück, um seinen Plan doch noch zu realisieren. Inzwischen hatten sich die Umstände zu seinen Ungunsten verändert: die Regierung, nunmehr sicher etabliert, zeigte sich abweisender denn je zuvor; Robertson selbst war ohne intime Kenntnis der internen Machtkonstellationen und Gruppierungen in Paris und scheint allzu temperamentvoll, unvorsichtig und selbstherrlich agiert zu haben. So wurde er bald ein Opfer der Intrigen, die gegen ihn von englischer, irischer und auch von schottischer Seite gesponnen wurden[47]. Bischof Cameron in Edinburgh aber versagte sich seinen dringenden Bitten, selbst nach Paris zu kommen und die Verhandlungen um eine Rückgabe des Kollegs zu übernehmen. Im Spätsommer 1815 waren Robertsons Bemühungen endgültig gescheitert[48]. Zur gleichen Zeit konnten die zielbewußten und von der Hierarchie in ihrer Heimat kräftig unterstützten Iren ihr altes Kolleg in Paris wieder in Besitz nehmen. Wohl unter dem Eindruck dieses Erfolges entschlossen sich erst jetzt die apostolischen Vikare Schottlands zum Handeln; in ihrem Auftrag begab sich 1817 der letzte „Prinzipal" des schottischen Kollegs zu Douai, John Farquharson, zu Verhandlungen mit der französischen Regierung nach Paris, starb jedoch dort bereits nach wenigen Wochen[49]. Die schottischen Bischöfe

[45] „. . . Lord Wellington seems our staunch friend; he bids us take what we can get and swears a great oath he will make them give what they withhold . ." (desgl. 18. 10. 1814, SCA). — „. . . Marshall Mc Doniald has warmly espoused our cause. A line to him in the name of his clan and country would be flattering and persuasive, as also to General Lauriston . ." (desgl. 1. 1. 1815, SCA).

[46] „. . . the day I left Paris I was assured by the Ministre des Cultes that in two days more I should have the college delivered to me. If he be still in office I make no doubt of success . ." (desgl., dat. London Juli 1815, SCA). Ob diese Darstellung der Wahrheit entspricht, steht füglich zu bezweifeln.

[47] „... Lord Wellington seems to have withdrawn from me and from our cause ..." (an Bischof Cameron in Edinburgh dat. Paris 4. 8. 1815, SCA). — „General Lauriston also has been greatly offended thereat [eine anon. Schrift über die Rückgabe des Schottenkollegs] and regards me as the author . ." (desgl. 7. 8. 1815, SCA). — „. . . Talleyrand gives us no audience, no answer, no credit . ." (desgl. 10. 8. 1815, SCA). Robertsons Hauptwidersacher waren der von der französischen Regierung als Verwalter eingesetzte Ire Ferris sowie der einstige, damals 76 jährige frühere Leiter (Prinzipal) des Kollegs, Alexander Gordon, der die Restitution auf eigene Faust betrieb und wohl über größeres taktisches Geschick verfügte als Robertson. Als die irischen Unterhändler Murray und Long von der französischen Regierung die Rückgabe des ehem. irischen Kollegs in Paris erreichten, war die schottische Seite handlungsunfähig. Robertson schlug damals den französischen Abbé Gautier als provisorischen Verwalter vor (an Bischof Cameron in Edinburgh, 12. 8. 1815, SCA).

[48] „. . . without a syllable of advice, reprobation or approbation or more power than before I ought therefore to consider any communication from me as useless and unwelcome . . ." (desgl., 12. 8. 1815, SCA).

[49] Farquharson war von 1783 bis zur Auflösung 1793 Präsident des Schottenkollegs zu Douai gewesen; vgl. W. J. Anderson, Scalan and Aquhorties 148 u. passim (s. o. Anm. 39); Hay, Blairs Papers 8 ff. (s. o. Anm. 32); Montagu 410 (s. o. Anm. 32). Farquharson verfaßte 1816 „Short Narratives of the Scotch Establishment in Paris" (Ms., SCA).

übertrugen nunmehr die Verhandlungsvollmacht an den englischen Bischof John Poynter, apostolischen Vikar des London District. Poynter erreichte zwar nicht die Rückgabe der englischen und schottischen Kollegs, wohl aber die Aufnahme von Theologiestudenten aus England und Schottland in die berühmten Seminare zu St. Sulpice und Issy; die ersten vier jungen Schotten konnten dort 1818 mit ihren Studien beginnen[50]. Das Schicksal der einstigen englischen und schottischen Kollegs in der französischen Hauptstadt und zu Douai blieb weiterhin in der Schwebe.

Vier Jahre später, 1822, suchten die schottischen Bischöfe erneut eine Entscheidung in dieser Frage herbeizuführen; zwei Jahre lang verhandelte Bischof Camerons Koadjutor Dr. Alexander Paterson, bis er der französischen Regierung ein halbwegs befriedigendes Ergebnis abringen konnte: das einstige Schottenkolleg zu Douai ging gegen eine Entschädigungssumme von 3000 Pfund Sterling in französischen Besitz über. Das Kolleg in Paris wurde hingegen den Schotten zurückerstattet und durfte — unter strikter Kontrolle des Innenministeriums — von einem schottischen Agenten verwaltet werden[51]; eine ähnliche Regelung erzielte Bischof Poynter für das englische Kolleg. Beide Kollegs wurden vermietet; denn die englischen und schottischen Studenten logierten und studierten weiterhin in St. Sulpice und in Issy; hier bereiteten sich im Jahr der Katholikenemanzipation, 1829, fünfunddreißig Engländer und sechzehn Schotten auf die Tätigkeit als Missionare in ihrer Heimat vor.

Günstig entwickelten sich die schottischen Seminare in Rom und Valladolid; in beiden studierten je etwa zehn bis fünfzehn junge Schotten. Paul Macpherson, der Rektor des römischen Kollegs, konnte 1826 seinen Platz einer jüngeren Kraft überlassen und in die Heimat zurückkehren.

Damals stand der Plan eines großen Zentralseminars in Schottland endlich vor seiner Verwirklichung. Noch einmal leistete die katholische Gentry einen entscheidenden Dienst: Koadjutor Dr. Alexander Paterson erhielt 1827 vom letzten Nachkommen der begüterten Familie Menzies of Pitfodels ein geeignetes Grundstück zu Blairs bei Aberdeen[52]. Ein für 40 bis 60 Studenten berechneter Seminarbau wurde unverzüglich in Angriff genommen und im Juni 1829 eingeweiht, drei Monate, nachdem die Katholiken auf den Britischen Inseln ihre volle religiöse und bürgerliche Emanzipation erlangt hatten.

[50] Carr 18; Montagu 411; Ritchie 290 ff.

[51] Dekret vom 3. März 1824 (Ritchie 292).

[52] Eine Darstellung der Vor- und Gründungsgeschichte von Blairs College fehlt; nur sehr knappe Angaben bei J. M. Ritchie, Centenary of the St. Mary's College, Blairs (London 1929).

Zweites Kapitel

Die Schottenklöster in Deutschland zwischen Säkularisation und Restauration

I. Die Schottenabteien zu Regensburg, Erfurt und Würzburg bis zur Säkularisation von 1803 (Überblick). Die Rettung des Regensburger Schottenklosters.

Eine Sonderstellung innerhalb der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent von der zweiten Hälfte des 16. bis zum beginnenden 19. Jahrhundert besaßen die sog. *Schottenklöster* auf dem Territorium des Deutschen Reiches[1]: es waren dies die dem Pilgerpatron St. Jakobus geweihten schottischen Benediktinerabteien in der — protestantischen — Freien Reichsstadt *Regensburg*[2], in der fürstbischöflichen Residenzstadt *Würzburg*[3] sowie in der als Enklave zum Erzstift

[1] Die Geschichte der Deutschen Schottenklöster von c. 1514 bis zur Säkularisation wird behandelt im zweiten, ungedruckten Teil der Arbeit von L. Hammermayer, Emigration und Emanzipation (= Habil. Schrift München 1968; vgl. S. 241). Ausführliche Angaben der Quellen und der älteren Literatur bei L. Hammermayer, Zur Geschichte der Schottenabtei St. Jakob in Regensburg. Neue Quellen aus schottischen Archiven, in: ZBLG 22 (1959) 42—76; Ders., Deutsche Schottenklöster, schottische Reformation, katholische Reform und Gegenreformation in West- und Mitteleuropa 1560—1580, ebd. 26 (1963) 131—255; Ders., Katholikenemanzipation in Großbritannien und die Erneuerung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg 1826/29, ebd. 28 (1965) 392—459; Ders., Restauration und „Revolution von oben" in Großbritannien 1685—1688. Zur Kirchen- und Innenpolitik Jakobs II. (VII.) und zur Rolle der deutschen Schottenklöster, in: Histor. Jahrbuch 87 (1967) 26—90; Ders., Die europäischen Mächte und die Bewahrung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg 1802/03, in: VO 106 (1966) 291—306; unentbehrlich sind die personengeschichtlichen Untersuchungen von M. Dilworth: Two Necrologies of Scottish Benedictine Abbeys in Germany, in: Innes Review 8 (1959) 173—203; Ders., Scottish Benedictines at Würzburg. A Supplement to the Necrology, ebd. 15 (1964) 171—181; Ders., Three Scottish Benedictines, in: Downside Review 82 (1964) 233—244; Ders., The first Scottish Monks at Ratisbon, in: Innes Review 16 (1965) 18—195. Weitere Lit. vgl. Anm. 2—10.

[2] Neben den in Anm. 1 genannten Studien vgl. M. Dilworth, Marianus Scotus. Scribe and Monastic Founder, in: Scottish Gaelic Studies 10 (Aberdeen 1965) 120—145; A. M. Stewart, Regensburg and Scotland, in: Aberdeen University Review XLIII/1 Nr. 141 (1969) 48—52; über die irische Periode vgl. Anm. 7 u. 8.

[3] Neben den in Anm. 1 u. 10 genannten grundlegenden Studien von M. Dilworth vgl. M. Wieland in: Archiv d. Histor. Vereins f. Unterfranken 16 (1863) 1—182; A. Gwynn, Ireland and Wurzburg in the Middle Ages, in: Irish Ecclesiastical Record 88 (1952) 401—411; Ders., The Continuity of the Irish Tradition at Wurzburg, in: Herbipolis Jubilans — 1200 Jahre Bistum Würzburg (Würzburg 1952) 37—82; F. Oswald, Der Westbau der ehemaligen Schottenkirche in Würzburg, in: Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst 10 (1958) 20—42; L. Hammermayer, Restauration und „Revolution von oben" (s. o. Anm. 1) 39 f., 47 ff., 66—79; M. Dilworth, The Latin Translator of „The Cherrie and the Slae", in: Studies in Scottish Literature 5 (1967) 77—82; Ders., Scottish Monks in Würzburg, in: „Laeta Dies" — 50 Jahre Studienkolleg St. Benedikt (Münsterschwarzach 1968) 101—106; Ders., „Germania Christiana". A Seventeenth-Century Trilogy, in: Innes-Review 18 (1967) 118—140; Ders., The Scottish Abbey in Würzburg, 1595—1697 (Phil. Diss. Edinburgh 1969, Masch. — Publikation unter dem Titel „The Scots in Franconia" in Bälde zu erwarten).

Mainz gehörenden gemischtkonfessionellen Stadt *Erfurt*[4]. Höchst unterschiedlich wie die geographische Lage und die herrschaftliche Struktur des Ortes war auch der kanonisch-rechtliche Charakter dieser Schottenklöster: St. Jakob in Regensburg genoß den Status einer exempten, d. h. ausschließlich der Jurisdiktion der römischen Kurie untergebenen Abtei; St. Jakob in Erfurt fungierte als eine Art Filialkonvent des Regensburger Mutterklosters, gleichzeitig jedoch als ein der Mainzer Jurisdiktion unterworfenes landsässiges Kloster; St. Jakob in Würzburg schließlich war ein rein landsässiges Kloster unter der strikten Aufsicht des Fürstbischofs als Landesherr und bischöflicher Ordinarius.

Eine bedeutsame Position hielten die Schottenklöster im Rahmen der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem europäischen Festland. Neben dem von Weltgeistlichen geleiteten Schottenkolleg in Paris und neben den von Jesuiten beherrschten Kollegs zu Rom, Douai und Madrid zählten sie zum schottischen Anteil der Exilkirche[5]. Das gleiche Ordenskleid aber verband sie — jenseits der nationalen Schranken- mit den Niederlassungen der englischen Benediktiner in Paris, Douai, Dieuliard in Lothringen und vor allem Lambspring bei Hildesheim. Diese englischen Benediktiner hatten sich seit 1617/19 in einer eigenen Kongregation mit Sitz in Douai zusammengeschlossen[6].

Doch anders als die meisten Stützpunkte der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent, anders auch als die genannten englischen Benediktinerkonvente, waren die deutschen Schottenklöster nicht im Jahrhundert zwischen 1560 und 1660 entstanden, als Reaktion auf die „Penal Laws" in der Heimat. Die Schottenklöster waren vielmehr mittelalterlich-gälischen Ursprungs, ein Ergebnis der letzten irischen Klostergründungswelle auf dem Kontinent in der zweiten Hälfte des 11. und im 12. Jahrhundert. Die irische Benediktinerkongregation auf Reichsterritorium hatte sich, mit St. Jakob in Regensburg als Haupt- und Mutterkloster, i. J. 1215 konstituiert. Doch schon im späten 14. und vor allem im 15. Jahrhundert setzte der Verfall ein. Die Niederlassungen in Wien, Memmingen, Eichstätt, Nürnberg und schließlich auch in Würzburg gingen in die Hände deutscher Benediktiner über[7].

Am Vorabend der Reformation in Deutschland, in den Jahren 1514 bis 1520,

[4] Eine Gesamtgeschichte des Erfurter Schottenkonvents fehlt. Bisher reichhaltigste Zusammenfassung von Quellen bei J. Scholle, Das Erfurter Schottenkloster (Düsseldorf 1932); das wichtige „Tentamen super vitis et actis Abbatum Monasterii S. Jacobi Scotorum ordinis S. Benedicti Erfurti" wurde ediert von L. Hammermayer in: Zur Geschichte des Schottenklosters St. Jakob in Erfurt, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 8 (1960) 205—223; weiteres Material bei L. Hammermayer, Deutsche Schottenklöster, schottische Reformation (s. o. Anm. 1) 162—169, 208—212; Ders., Marianus Brockie und Oliver Legipont, in: StMBO 71 (1961) 69—121.

[5] Vgl. S. 31.

[6] Vgl. u. a. A. Helmes, Die englische Benediktinerkongregation in Deutschland und insbesondere Lambspringe, in: Theolog. Monatsschrift (Mainz 1851) 395—409; E. Taunton, The English Black Monks of St. Benedict, 2 Bd. (London 1897); F. Fabre, The Settling of the English Benedictines at Douai, in: Downside Review 52 (1934) 93—128; Chaussy (vgl. S. 262 Anm. 31). Vgl. Anm. 10.

[7] Ältere Literatur zu den mittelalterlichen Irenklöstern auf Reichsterritorium bei L. Hammermayer in: ZBLG 22 (1959) 42—76; Ders., in: LThK IX (²1964), Art. „Schottenklöster"; desgl. bei A. Brackmann, Germania Pontificia (Berlin 1911) 209; P. Lindner, Monasticon Metropolis Salzburgensis antiquae (München 1907/08) 417—422; J. Hemmerle, Die Benediktinerklöster in Bayern (Germania Benedictina II) Augsburg 1970,

wurden dann die letzten vier irischen Abteien — das Priorat Weih-St. Peter und die Abtei St. Jakob in Regensburg sowie die Jakobsklöster zu Erfurt und Konstanz — auf seltsame und abenteuerliche Weise von *schottischen* Geistlichen übernommen[8]. Während die Abtei St. Jakob zu Konstanz bereits 1530 den Schotten wieder verlorenging und Weih-St. Peter 1552 durch Kriegsereignisse zerstört wurde[9], ließ Fürstbischof Julius Echter 1595 die Abtei St. Jakob in Würzburg von schottischen Mönchen aus Regensburg besiedeln.

Eine enge organisatorische Einheit — vor allem in Hinblick auf eine Tätigkeit in der Mission in Schottland — kam jedoch zwischen den drei Schottenklöstern im 17. und 18. Jahrhundert nicht mehr zustande. Zwar hielten die Konvente in Regensburg, Würzburg und Erfurt stets enge Verbindung untereinander, auch suchten die Regensburger Äbte ihren alten Vormachtsanspruch zu erneuern. Doch während dies bei der Erfurter Abtei gelang, gingen die Würzburger Schotten eigene Wege; seit Bischof Echters Tagen waren sie einem strengen landesherrlichen Regiment unterworfen.

Der Dreißigjährige Krieg brachte die Regensburger und Erfurter Schottenklöster an den Rand des Ruins und der Auflösung; die Würzburger Schotten wurden nicht dermaßen hart betroffen; Würzburger Schottenäbte amtierten mehrmals als Administratoren in Regensburg. Von Würzburg, nicht von Regensburg, war bereits 1623 ein erster Impuls für eine missionarische Aktivität der Schottenklöster in der Heimat ausgegangen[10]. Im Jahr der Stuart-Restauration, 1660, schlossen die Würzburger Schotten eine „Unio et Incorporatio" mit der englischen Benediktinerkongregation[11]. Die Vollmachten für die Mission empfingen sie

85 f., 141 f., 247/56, 197 ff., 349/53. In europäischen Zusammenhängen werden diese „Schottenklöster" behandelt u. a. bei J. Fuhrmann, The Irish medieval Monasteries on the Continent (Washington 1927); J. F. Kenney, The Sources of the early History of Ireland, vol. I (New York 1929) Nr. 320, 332, 444, 445, 617—619; F. O'Briain, The Expansion of Irish Christianity to 1200, in: Irish Historical Studies 3 (1942) 241—266; ebd. 4 (1943) 131—163; D. Binchy, The Irish Benedictine Congregation in Medieval Germany, in: Studies 18 (1929) 194—210; A. Gwynn, Some Notes on the History of the Irish and Scottish Benedictine Monasteries in Germany, in: Innes Review 5 (1954) 5—27; M. Dilworth, Marianus Scotus (s. o. Anm. 2). Eine moderne zusammenfassende Darstellung fehlt.

[8] D. A. Binchy, Die irischen Benediktinerklöster in Regensburg (Phil. Diss. München 1923 Masch.); Dilworth, Necrologies; Ders., The first Scottish Monks (s. o. Anm. 1); Hammermayer, Emigration und Emanzipation (MS., s. o. Anm. 1).

[9] Eine größere Darstellung über das Konstanzer Schottenkloster fehlt und ist quellenmäßig äußerst schwer zu erstellen; sie hätte auch vielfache Verflechtungen mit geistlichen und weltlichen Herrschaften in der Schweiz zu berücksichtigen. — Zum Priorat Weih- St. Peter in Regensburg vgl. Karl Busch, Weih-St. Peter, in: 13. Jahresber. d. Vereins zur Erforsch. d. Regensburger Diözesangesch. (1939) 212—230; Dilworth, First Scottish Monks (s. o. Anm. 1).

[10] Grundlegend M. Dilworth, The First Benedictine Mission to Scotland, in: Downside Review 83 (1965) 60—72, 158—163; Ders., The Wurzburg Scots and the English Congregation, ebd. 85 (1967) 39—61.

[11] Die Schotten wollten sich die geistlichen Vollmachten und die Hilfe der Engländer in der Mission wie in der deutschen Wahlheimat sichern, ohne dabei die Eigenständigkeit aufzugeben und ohne die Rechte des Würzburger Ordinarius zu begrenzen; nur mit seiner Zustimmung konnte die Union geschlossen werden. Sie war jedoch bereits nach einem Jahrzehnt recht brüchig geworden und um 1680 praktisch beendet; vgl. Hammermayer, Restauration und „Revolution von oben" 48 f.

nunmehr aus Douai; sie galten sowohl für England als auch für Schottland. Dieser Schritt war verständlich und sinnvoll zu einer Zeit, da die englischen Benediktiner am Hofe Karls II. nicht unbedeutenden Einfluß hatten und in Deutschland die große Abtei zu Lambspring unterhielten, die Schottenklöster zu Regensburg und Erfurt aber darniederlagen. Zudem wurde dadurch die Einheit der Exilkirche, vor allem ihrer benediktinischen Glieder, demonstriert.

Eine kaum noch erhoffte Wende im Schicksal der Regensburger Schottenabtei brachte im Jahr 1672 die Wahl des noch jugendlichen P. Placidus Fleming zum Abt[12]. In einer Amtszeit von fast einem Halbjahrhundert, von 1672 bis 1720, wirkte er als „secundus fundator" seines Konvents, eine außerordentliche Persönlichkeit, in der sich zäher Wille und Beharrlichkeit mit flexibler Klugheit und hohem diplomatischen Geschick verbanden. Fleming verstand es dabei alle Möglichkeiten der komplizierten und unübersichtlichen Regensburger Rechts- und Herrschaftsverhältnisse auszuschöpfen, er rechtete und rang um jeden ausstehenden Kreuzer und um jede Handbreit Klostergrundes und bewährte sich als sparsamer Ökonom, als großzügiger Bauherr und als unermüdlicher Bittsteller, der das rechte Wort im rechten Augenblick zu finden wußte. Darüber aber verlor er nie den Blick für die großen Zusammenhänge — für das Kräftedreieck zwischen den Britischen Inseln, den Reichsterritorien und der römischen Kurie —, in welche die deutschen Schottenklöster gestellt waren. Er verbesserte Schritt für Schritt die ökonomische Situation seiner Abtei, verstärkte den Konvent und nahm, soweit die kargen Mittel es zuließen, junge Schotten als Zöglinge auf. Mehrfach und für längere Zeit hielt er sich in Erfurt auf, wandte vom dortigen Schottenkloster die Gefahr der Aufhebung ab und schuf die Grundlagen für einen Wiederaufbau unter Regensburger Leitung.

Dem zielstrebigen und ehrgeizigen politischen Kopf Fleming bot Regensburgs neue Sonderstellung als Sitz des Immerwährenden Reichstags Gelegenheit zu mannigfacher Aktivität im Sinne der Stuart-Politik und einer britisch-französischen Allianz. Demgemäß hielt er enge Kontakte zu den diplomatischen Vertretern Großbritanniens und Frankreichs; letzterer logierte sogar im Schottenkloster[13]. Während der kurzen katholischen Restaurationsperiode auf den Britischen Inseln unter König Jakob II. (VII). weilte er zweimal in England, schaltete sich in die Verhandlungen um eine wirksamere Organisation der katholischen Mission in England und Schottland ein und bemühte sich um eine systematische und verstärkte Tätigkeit der Schottenmönche in der Mission; sie sollten sogar die zentrale Holyrood-Abbey in Edinburgh übernehmen; Fleming selbst war als künftiger apostolischer Vikar Schottlands im Gespräch, lehnte jedoch ab[14]. Der

[12] Zu Placidus Fleming (1642—1720) vgl. RSC 264 f.; Bellesheim, Schottland 2, 35 ff.; T. A. Fischer, The Scots in Germany (Edinburgh 1902) 148 ff.; W. Humphries, Abbot Placid Fleming, in: Aberdeen University Review XXX (1944) 315, 319; M. V. Hay, Failure in the Far East (Wetteren 1956) 33—37; Dilworth, Necrologies 187; Hammermayer, in: ZBLG 22 (1959) 54 ff.; Ders., Restauration und „Revolution von oben", 41—47, 65—79, 83—90; biographische Aufschlüsse auch in der von J. C. de May gehaltenen Leichenrede, Regensburg 1720 (Bayer. Staatsbibl. Bavar. 970 V 5).

[13] Hammermayer, Restauration und „Revolution von oben" 44; bei dem Diplomaten handelte es sich um Maurice de Verjus Comte de Crecy, der während seiner ganzen Regensburger Tätigkeit, von 1679 bis 1689, im Schottenkloster wohnte.

[14] ebd. 72 ff. Zu dem mit Abt Fleming ebenfalls gut befreundeten britischen Reichstagsgesandten (und „Restoration Playwright") Sir George Etherege vgl. neuerdings die

Sturz der Stuartmonarchie 1688 bedeutete für die Schottenklöster wie für die gesamte anglo-schottisch-irische Exilkirche das Ende hochgespannter Erwartungen. Jetzt begann ein jahrzehntelanger schmerzhafter Prozeß der Ernüchterung, des Abschieds von liebgewordenen Vorstellungen — aber auch neuer Sammlung und Verstärkung der kontinentalen Positionen[15].

Ganz in diesem Sinne suchte Abt Fleming die Schottenklöster als Refugia für Flüchtlinge von den Britischen Inseln, vor allem aber als Stützpunkte und Ausbildungszentren für die Mission zu etablieren. Er konnte dabei auf eigene Pläne für die Errichtung eines Regensburger schottischen Missionsseminars zurückgreifen, die er seit dem Jahre 1677 verfolgt, jedoch nicht hatte realisieren können. Selbst jetzt noch bedurfte es aller Energie und großer Geduld, bis 1712/13 das schottische Seminar in der Abtei St. Jakob eröffnet werden konnte[16].

Möglich geworden war dies nur, weil Fleming über der unmittelbaren Sorge für den Konvent und über aller „großen Politik" eine wesentliche Voraussetzung nie außer acht gelassen hatte: gute und vertrauensvolle Beziehungen zum kurbayerischen Hof und zu führenden Beamten der Zentralverwaltung in München. Sie waren und blieben eine Lebensfrage für die Regensburger Schotten angesichts der dominierenden Stellung Bayerns im Regensburger und Oberpfälzer Raum, wo die meisten Güter des Schottenklosters lagen, aber auch angesichts der Herrschaft nachgeborener Wittelsbacher Prinzen auf den Regensburger und Freisinger Bischofsstühlen. Und nicht zuletzt war der bayerische Kurfürst der wirksamste Schutzherr gegenüber der protestantischen Reichsstadt Regensburg. Nur dank einer großzügigen Dotation des Kurfürsten Max Emanuel in Höhe von 16 000 Gulden konnte das Regensburger Schottenseminar erstehen[17].

Auch in Erfurt schuf Fleming den Schottenmönchen wichtige neue Tätigkeitsfelder, die sie in die deutsche Umwelt integrierten[18]. So nutzte er 1694/95 den Niedergang der — städtischen — Universität und ihren Mangel an qualifizierten Lehrkräften. Dank der energischen Hilfe des Mainzer Statthalters gewannen die Schotten an der Philosophischen Fakultät ein Ordinariat und ein Extraordinariat. Erfurt wurde damit auch für die Regensburger Schotten ein Zentrum ihrer höheren Studien. Fleming erlebte es noch, daß ein Schottenmönch, Hieronymus Panton, 1717/19 das Amt eines Erfurter Rektor Magnificus bekleidete. Auch der Mangel an deutschem Seelsorgeklerus in Erfurt kam den Schotten zu-

Studien von F. Bracher, The Letterbook of Sir George Etherege, in: Harvard Library Bulletin XV (1967) 238—245; Ders., George Etherege and His Secretary, ebd., 331—344; Ders., Etherege as Diplomat, ebd. XVII (1969) 45—60; vgl. auch R. Reiser, Adeliges Stadtleben im Barockzeitalter. Eine Darstellung des internationalen Gesandtenlebens am Immerwährenden Reichstag zu Regensburg, in: MBM 17 (München 1969).

[15] Über die schwierige Lage der kath. Missionare in Schottland nach dem Sturz Jakobs II. (VII.), vor allem der Würzburger und Regensburger Schottenmönche, vgl. M. Dilworth, The Scottish Mission in 1688/89, in: Innes Review 20 (1969) 68—79.

[16] Hammermayer, Restauration und „Revolution von oben" 45 ff.; detaillierte Darstellung in der in Anm. 1 genannten noch ungedruckten Habil.-Schrift.

[17] ebd. In Regensburg fand Abt Fleming in Weihbischof Johann Gottfried Langwerth von Simmern (1669—1741; Weihbischof 1717) einen unentbehrlichen Gönner; eine von Georg Schwaiger angeregte Münchener kirchenhistor. Dissertation über Langwerth v. Simmern, von Karl Hausberger, steht vor dem Abschluß.

[18] Hammermayer, Erfurt 222 f. (s. o. Anm. 4); zu Panton vgl. Dilworth, Necrologies, 186.

statten; auf Flemings Anregung erhielten sie zwei nahe am Schottenkloster gelegene Pfarreien; zu Anfang des 18. Jahrhunderts wurde den Schotten auch die Seelsorge für die katholische Minorität im nahen Weimar übertragen.

Diese erstaunlich enge und vielfältige Verflechtung der Schottenmönche mit ihrer — herrschaftlich, geistig und konfessionell äußerst komplizierten — deutschen Umwelt in Regensburg, Erfurt und Würzburg sollte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts sogar noch verstärken. Der bayerische Landesherr blieb der besondere Schutzherr des Regensburger Schottenklosters; mit wachsendem Erfolg bemühten sich Flemings Nachfolger[19], die Kontakte zu den adligen Führungsschichten des bayerischen Gastlandes noch zu vertiefen. Im Regensburger Schottenseminar fanden nunmehr auch eine Reihe von deutschen adligen Zöglingen Aufnahme. In Erfurt verstärkten die Schotten ihre Lehr- und Seelsorgetätigkeit; im Würzburg der Erthalzeit planten sie sogar die Gründung einer Art Gewerbeschule[20]. Zu den deutschen Konventen, sonderlich zu denen der benediktinischen Ordensgenossen, unterhielten die Schotten in der Regel gute und fruchtbare Kontakte.

Als zusätzlicher und wesentlicher Integrationsfaktor wirkten die bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen einzelner Schottenmönche. Hervorragendster Vertreter der Erfurter Schottengelehrten war P. Andreas Gordon[21], ein Physiker und Philosoph von europäischem Rang, Mitglied der Akademie zu Paris, dessen Experimente auf dem Gebiet der Elektrizität weithin beachtet wurden und dessen philosophische Werke ihn als einen der kühnsten Vorführer der katholischen Aufklärung ausweisen. In Erfurt lehrte auch P. Marianus Brockie[22], der sich einen Namen machte als scharf antijansenistischer Theologe und als Herausgeber einer wertvollen Neuauflage des „Codex Regularum" des Lukas Holstenius; Brockies monumentales historisches Werk, das „Monasticon Scoticum", blieb allerdings ungedruckt. St. Jakob zu Regensburg wählte 1743 P. Bernhard Stuart zum Abt[23],

[19] Maurus Stuart (1720/21), Bernard Baillie (1721—1743), Bernard Stuart (1743—1755), Gallus Lieth (1756—1775), Benedikt Arbuthnot (1776—1820).

[20] F. Hüttner, Über Karl Theodor Frhr. v. Dalberg als Vorsitzenden der Schulkommission für das Hochstift Würzburg, in: Mitt. d. Ges. f. deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte 13 (1903) 309.

[21] Zu Gordon (1712—1751) vgl. u. a. M. Ziegelbauer—O. Legipont, Historia rei litterariae Ordinis Sancti Benedicti II (1754) 286 ff.; C. A. Baader, Das gelehrte Baiern (Nürnberg 1804) 394 f.; A. Lindner, Die Schriftsteller des Benediktinerordens in Bayern seit 1750, Bd. 2 (Regensburg 1880) 237; ADB XLIX 461 f.; Dictionary of National Biography VIII 167 f.; J. N. Sinnhold, Erfordia Literata III (Erfurt 1748) 147—152; Scholle (s. o. Anm. 4) 58 ff.; Ph. A. Brück, Der Plan eines lullistischen Lehrstuhls für Würzburg, in: Herbipolis Jubilans — 1200 Jahre Bistum Würzburg (1952) 593—598; W. A. Mühl, Die Aufklärung an der Universität Fulda, in: Quellen und Abh. zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 20 (1961) 17 f., 35 ff., 42 ff.; Hammermayer, Emigration und Emanzipation (s. o. Anm. 1); Dilworth, Necrologies, 188.

[22] Zu Brockie (1687—1755) vgl. RSC 251 f.; Dictionary of National Biography VI, 373; Dilworth, Necrologies 188; A. Ross, Some Scottish Catholic Historians, in: Innes Review 1 (1950) 20 f.; L. Hammermayer, Marianus Brockie und Oliver Legipont — aus der benediktinischen Wissenschafts- und Akademiegeschichte des 18. Jahrhunderts, in: StMBO 71 (1961) 69—121; H. Docherty, The Brockie Forgeries, in: Innes Review 16 (1965) 79—127.

[23] Bernard Stuart (1706—1755) vgl. RSC 267; Lindner, Schriftsteller II, 236; Dilworth, Necrologies, 188.

einen ausgezeichneten Mathematiker und Physiker, Baumeister und Architekten, ehemals Professor an der Benediktineruniversität Salzburg. Um seine Dienste hatten sich nicht nur die Reichsstadt Augsburg, sondern auch der Fürstbischof von Salzburg und sogar der Zarenhof in St. Petersburg bemüht. Lange Jahre hindurch, von 1761 bis 1801, bekleidete der Physiker und Paläontologe P. Ildephons Kennedy[24] aus dem Regensburger Schottenkloster die Schlüsselposition eines ständigen Sekretärs der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, am kurbayerischen Hof und in der gelehrten Welt hochgeachtet[25]. Auch das Würzburger Schottenkloster entfaltete in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts noch einmal eine vielbeachtete gelehrte, literarische und pädagogische Aktivität; es errang eine bescheidene, aber bemerkenswerte — in ihrer Art wohl singuläre — Mittlerrolle zwischen Deutschland und den Britischen Inseln[26].

Dank dieser engen Integration in die deutsche Umwelt konnten sich die Schottenklöster behaupten, ungeachtet aller Gefährdung durch die staatskirchlich-territorialistischen und antimonastischen Bestrebungen der absoluten weltlichen und geistlichen Fürsten während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Enttäuschend dagegen blieb der Anteil der Schottenklöster des 18. Jahrhunderts an der Mission in der Heimat, trotz kühner Pläne, vielversprechender Ansätze und hervorragender Einzelleistungen[27]. Noch vor Beginn jenes Jahrhunderts war die „Unio et Confoederatio" der Würzburger Schotten mit den englischen Benediktinern praktisch an ein Ende gelangt. Flemings Regensburger Missionsseminar war daraufhin angelegt, die Seelsorgetätigkeit der Schottenmönche in der Heimat sehr zu aktivieren und systematisieren; doch hat die Zahl der gleichzeitig in der Mission tätigen Schottenmönche nie das halbe Dutzend überstiegen.

Die Gründe für dieses Versagen sind sehr komplexer Natur: die Regensburger, und unabhängig von ihnen auch die Würzburger Schotten, entsandten nicht selten ungeeignete oder unbequeme Mönche in die Mission, während ihre fähigen

[24] Zu Ildephons Kennedy (1722—1804) vgl. RSC 272, 284; ADB XV 602 f.; Dilworth, Necrologies 190; L. Hammermayer, Gründungs- und Frühgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, in: Münchener Histor. Studien, Abt. Bayer. Geschichte, hrsg. v. Max Spindler, Bd. 4 (1959) passim; M. Spindler (Hrsg.), Electoralis Academiae Scientiarum Boicae Primordia. Briefe aus der Gründungszeit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (München 1959) passim; L. Hammermayer, Die Benediktiner und die Akademiebewegung im katholischen Deutschland, 1720—1770, in: StMBO 70 (1959) 45—146, bes. 103—108; Ders., Süddeutsch-russische Wissenschaftsbeziehungen im 18. Jahrhundert, in: Festschrift für Max Spindler (München 1969) 503—528; Lenk, 273 f. (s. u. Anm. 25).

[25] Der vor dem Abschluß stehende zweite Band meiner Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, über die Jahre 1768 bis 1807, wird sich noch eingehender mit Kennedy befassen. — Allgemein zum britisch-bayerischen Verhältnis um die Wende zum 19. Jahrhundert vgl. die wertvolle Studie von L. Lenk, Das Modell England in der bayerischen Verfassungsdiskussion zwischen 1770 und 1818, in: Gesellschaft und Herrschaft — Festgabe für Karl Bosl (München 1969) 271—300; neuerdings O. Kuhn, Bayern in England. Studien zur Wirkung eines partiellen Deutschlandbildes von der irischen Frühmission bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges auf die englische Romanliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts, in: MBM 31 (München 1971).

[26] Vgl. Anm. 3.

[27] Hierüber ausführlich die in Anm. 1 genannte Habil.-Schrift „Emigration und Emanzipation".

Kräfte meist im Kloster bzw. an der Universität Erfurt benötigt wurden und entweder niemals in der Mission wirkten oder bereits nach kurzem Aufenthalt wieder zurückbeordert wurden. Überdies begann sich im Laufe des 18. Jahrhunderts ein immer empfindlicherer Mangel an geeignetem Nachwuchs bemerkbar zu machen. Statt aber nunmehr Söhne auch aus den Unterschichten und den ärmeren Mittelschichten zuzulassen, hielten die Schottenklöster an der Illusion einer anachronistischen gesellschaftlichen Exklusivität fest: bei der deutschen Umwelt wollten sie weiterhin als Söhne eines schottischen „Adels" gelten, dessen Form, der Clan, im Grunde ganz und gar nicht mit kontinentalen Auffassungen von diesem Stand zu vergleichen war. — Ein weiterer Grund für die relativ geringe Wirksamkeit der Schottenmönche in der Mission liegt gewiß in der feindseligen Haltung, mit der ihnen die Mehrheit des schottischen Weltklerus begegnete. Dieser Gegensatz war zum Teil unvermeidlich und immer latent; er brach offen aus, als die Schottenmönche in den heftigen Jansenismusstreit innerhalb des Missionsklerus nicht immer glücklich eingriffen und eine entschieden kuriale Position einnahmen[28].

Eine ähnlich deutliche Haltung bezogen die Schottenmönche nach 1688 auch zugunsten der vertriebenen Stuarts und der jakobitischen Emigration; hier allerdings wußten sie sich mit der Gesamtheit der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent einig. Die Tätigkeit in der Mission gestaltete sich aber dadurch um so schwieriger[29]. Auch hier exponierten sich die Schottenmönche: als der Prätendent Karl Eduard 1745 in Schottland landete und die Macht ergreifen wollte, stammten zwei der ihn begleitenden vier katholischen Priester aus dem Regensburger Schottenkonvent[30].

Zumindest diese Haltung sollte sich binnen kurzem radikal ändern. Die überwiegende Mehrheit der Katholiken auf den Britischen Inseln hatte spätestens seit 1760/66 ihren Frieden mit dem Hause Hannover geschlossen, wollte sich als zuverlässige britische Bürger bewähren und die ersten Früchte der Emanzipation ernten. An diesem Wandel der politischen und staatsbürgerlichen Denk- und Verhaltensweise partizipierten die Schottenmönche in vollem Umfang (ganz im Gegensatz zum gleichzeitig einsetzenden gesellschaftlichen Strukturwandel im britischen Katholizismus, den die Schottenklöster nur verspätet, begrenzt und widerstrebend zur Kenntnis nahmen). Binnen zweier Jahrzehnte, zwischen 1750 und

[28] Das gesamte — schwierige — Problem des Jansenismus innerhalb der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent und innerhalb der Mission auf den Britischen Inseln bedarf der Klärung; allgemein vgl. R. Clark, Strangers and Sojourners at Port Royal. Being an Account of the Connection between the British Isles and the Jansenists of France and Holland (Cambridge 1932); für Schottland vgl. Bellesheim II, 540—550; W. Forbes-Leith (Hrsg.), Memoirs of Scottish Catholics in the 17th and 18th century, Bd. 2, (London 1909) passim; noch ungedruckt ist das in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von dem schottischen Agenten in Rom J. Thomson anhand von Archivmaterial begonnene und von seinem Nachfolger P. Macpherson fortgesetzte Werk „Some Account of the State of Religion and of the Mission in Scotland, 1563—1760" (MS, SCA); wegen seines stark antijesuitischen Affekts ist es jedoch sehr kritisch zu verwenden; das gleiche gilt von den 1733 in London im Druck erschienenen „Memoirs of John Gordon".

[29] Vgl. Anm. 15.

[30] Einer von ihnen war der spätere tüchtige und gelehrte Abt von St. Jakob in Regensburg, Gallus Lieth; vgl. Forbes-Leith, Memoirs II, 335 (s. o. Anm. 28).

1770, wurden die meisten Schottenmönche aus entschiedenen Stuartanhängern zu britischen Patrioten und loyalen Untertanen Georgs III. Doch erst die Französische Revolution brachte für diesen neuen britischen Patriotismus die Bewährungsprobe[31]. Damals war in den Schottenklöstern eine junge Generation von Mönchen herangewachsen, für die das revolutionäre, dann das napoleonische Frankreich der Erbfeind, seine Ideologie die Inkarnation des Bösen war. Pitt d. J. galt ihnen als der größte Staatsmann des Jahrhunderts und der Anschluß Irlands an Großbritannien durch die „Act of Union" von 1800 als eine auch für die Katholiken segensreiche Großtat[32]. Diese jungen Schottenmönche waren bereit zu persönlichem Engagement, auch unter Opfern und Gefahr des Lebens. Kennzeichnend hiefür sind die Lebensschicksale der beiden Regensburger Konventualen Maurus Horn und Gallus Robertson als britische Diplomaten und Geheimagenten während der Jahre 1790 bis 1814[33].

Mitten in diese Zeit fiel die große Säkularisation in den Reichsterritorien. Die drei Schottenklöster wurden davon in höchst verschiedener Weise betroffen. Die *Würzburger Abtei* wurde säkularisiert, als das Fürstbistum 1803 erstmals an Kurbayern fiel[34]; diese Regelung, gültig auch während der Jahre 1806 bis 1814 unter Großherzog Ferdinand, blieb auch nach dem endgültigen Übergang Würzburgs an Bayern in Kraft. Die letzten sieben Konventualen wurden pensioniert.

[31] So hielt der Akademiesekretär Kennedy (s. o. Anm. 24) schon in den siebziger Jahren gute Kontakte mit den britischen Gesandten am bayerischen Hof; die Genesung König Georgs III. von einer ersten schweren Nervenkrise im Jahre 1789 bot Abt Arbuthnot von St. Jakob in Regensburg einen willkommenen Anlaß, seine Treue gegenüber der britischen Krone und dem Haus Hannover zu bekunden: er zelebrierte einen feierlichen Dankgottesdienst in der Schottenkirche, in Anwesenheit des gesamten beim Reichstag akkreditierten Diplomatischen Corps. (Arbuthnot an Bischof Hay in Edinburgh, 19. 5. 1789, SCA).

[32] So schrieb der Regensburger Schottenmönch Gallus Robertson (vgl. S. 267 f.) aus London an seinen Abt Benedikt Arbuthnot: „... no fear of Jacobin conspiracy. Buonaparte has cured all Europe. Had we once Ireland's Union accomplished, our Government is the firmest, our country the richest and happiest in the World. Are you not astonished at the invincible Pitt? How many crosses in his plan? The deflection of Russia a new trial, but nothing steps his carreer. With such a good King and such a great Minister, we have every thing to hope . . ." (24. 2. 1800, OAR/S, F. 23, ohne Fol.).

[33] Zu Robertson vgl. S. 267 f. Zu Maurus (Alexander) Horn (1762—1820), Mönch u. zunächst Bibliothekar von St. Jakob, seit c. 1790 auch britischer Agent in Regensburg, 1804/06 offizieller britischer Chargé d'Affaires, dann Geheimagent, vgl. RSC 253 f., 285; Dilworth, Necrologies 190; Hammermayer, Die europäischen Mächte und die Bewahrung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg, in: VO 106 (1966) 292—306, bes. 293 f. (dort Lit.); B. M. Linker, Die diplomatischen Beziehungen zwischen Bayern und England in den Jahren 1804 bis 1818 (Phil. Diss. München 1971, Masch.) 16—27.

[34] Grundlegend bleiben — ohne das Schottenkloster ausführlicher zu behandeln — L. Günther, Der Übergang des Fürstbistums Würzburg an Bayern (Leipzig 1910); H. Rößler, Österreichs Kampf um Deutschlands Befreiung, Bd. 1 (Hamburg ²1940), 46 ff., 68 ff., A. Ludwig, Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration, Bd. 1 (Paderborn 1906) 250—278; A. Wendehorst, Das Bistum Würzburg seit der Säkularisation (Würzburg 1965). Eine Darstellung der Säkularisation in Würzburg und in den monastischen Niederlassungen von Stadt und Hochstiftsterritorium fehlt; vgl. E. Stellwag, Beiträge zur Geschichte der Abtei Münsterschwarzach um die Zeit ihrer Aufhebung 1803 (Phil. Diss. Würzburg 1946, Masch.).

Unsicherer gestaltete sich die Zukunft des *Erfurter Schottenklosters*[35]. Als die bis dahin kurmainzische Stadt 1803 preußisch wurde, wurde auch das Schottenkloster aufgehoben, bestand de facto aber weiter. Seine beiden einzigen Insassen, die als Professoren der Universität hochangesehenen Brüder Hamilton[36], durften im Konvent verbleiben. Zwar wurde 1809 das Säkularisationsdekret erneuert, sein Vollzug jedoch wiederum bis auf weiteres ausgesetzt — bis zum Jahre 1819[37].

Die Schottenabtei St. Jakob in *Regensburg* dagegen entging als eines der wenigen Klöster der Säkularisation, wobei eine Reihe ungewöhnlicher Faktoren zugunsten der Schotten zusammenwirkten[38]: der kanonische Status einer exempten, nur dem Hl. Stuhl untergebenen und überdies von britischen Staatsangehörigen, also von Ausländern bewohnten Abtei, dann die Sonderstellung von Reichsstadt und Hochstift Regensburg in den Jahren 1803 bis 1810 unter dem Kurerzkanzler und Primas Karl Theodor von Dalberg[39]. Seit seiner Erfurter und Würz-

[35] Auch hier fehlt eine Gesamtdarstellung der Säkularisation; zum Schottenkloster vgl. Hinweise bei Scholle, 45 f.; H. Granier, Preußen und die Katholische Kirche seit 1640, Bd. 8 (Leipzig 1902) 686 f. (Lambspring), 793 ff. (Schottenkloster Erfurt); F. Wiegand, Das Stadtarchiv Erfurt, in: Thüring. Archivstudien 5 (Weimar 1953) 44 f.; allgem. vgl. A. Overmann, Die ersten Jahre der preußischen Herrschaft in Erfurt (Erfurt 1902).

[36] Joseph (Alexander) Hamilton (1754—1828) trat 1764 ins Regensburger Seminar ein, dort 1772 Profeß, 1779 nach Erfurt, 1796 dort letzter Prior. Sein Bruder Jakob (James) Hamilton (1752—1835) war mit ihm 1754 nach Regensburg gekommen und legte gleichzeitig mit ihm Profeß ab. Er wurde 1782 a. o. Prof. der Philos. u. Mathematik an der Universität Erfurt und 1813 Ordinarius; vgl. Dilworth, Necrologies 191.

[37] Joseph Hamilton schrieb seinem Abt Benedikt Arbuthnot 1816 nach Regensburg: „. . . it is a melancholy thing to live in uninterrupted uncertainty and administer a house which we evidently see is lost for our order and nation, but nevertheless we must hold out as long as possible . .“ (dat. Erfurt, 29. 8. 1816, OAR/S F. 20, ohne fol.). Zur endgültigen Aufhebung vgl. S. 300.

[38] Wichtiges Material zur Geschichte von St. Jakob unter Dalberg und in der ersten bayerischen Zeit bis 1817 ist nicht mehr erhalten; die entscheidenden Vorgänge lassen jedoch meist aus den Dokumenten der unmittelbar folgenden Periode erschließen. — Zu Karl Theodor Frhr. v. Dalberg (1744—1817) vgl. Staber 170—177, 248 f. (Lit.); R. Reinhardt, Fürstprimas Karl Th. v. Dalberg im Lichte der neueren Forschung, in: Tübinger Theol. Quartalschrift 144 (1964) 257—275; G. Schwaiger, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 1 (1967) 11—27; Ders., in: Münchener Theolog. Zeitschrift 18 (1967) 219—233.

[39] Zur besonderen Situation Regensburgs und seiner geistlichen Niederlassungen zwischen 1802 und 1810 vgl. W. Hausenstein, Die Wiedervereinigung Regensburgs mit Bayern im Jahre 1810 (München 1905); F. X. Hiltl, Die Geschichte der Säkularisation des Reichsstifts Obermünster in Regensburg, in: 8. Jahresber. d. Ver. z. Erforschung d. Regensburger Diözesangesch. (1933) 3—91; R. Grill, Coelestin Steiglehner, letzter Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg, in: StMBO, Erg. Heft 12 (München 1937); A. Kraus, P. Roman Zirngibl von St. Emmeram in Regensburg, ein Historiker der Alten Akademie, in: StMBO 66/67 (1956) 61 — 316; H. W. Schlaich, Das Ende der Regensburger Reichsstifte St. Emmeram, Ober- und Niedermünster, in: VO 97 (1956) 163—376; G. Schwaiger, Das dalbergische Fürstentum Regensburg 1803/10, in: ZBLG 23 (1960) 42—63; Ders., Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat, 1803—1817, in: Münchener Theolog. Studien, Histor. Abt. 13 (1959); A. Kraus, Die Briefe Roman Zirngibls von St. Emmeram in Regensburg, in: VO 103/05 (1965, Sonderdruck); K. Bosl, Aus den Anfängen moderner

burger Zeit kannte und schätzte Dalberg die Schottenmönche. Auf gutes Verhältnis zur Kurie bedacht, nahm er Rücksicht auf den exempten Status. Er ließ das Schottenkloster weiterbestehen, untersagte jedoch die Aufnahme von Novizen und Seminaristen und verlangte jährliche Rechnungsablegung sowie Abgabe eines Zehntteils der Gesamteinnahmen.

Ein nicht zu unterschätzender Anteil an der unverhofften Rettung des Regensburger Schottenklosters gebührt schließlich auch dem Ansehen und den weiten Verbindungen seines Abtes Benedikt Arbuthnot[40] sowie dem diplomatischen Geschick und dem Mut seiner Konventualen Maurus Horn und Gallus Robertson. In der kritischen Übergangssituation des Jahres 1803 rief Horn die britische Regierung und die Kurie zu Hilfe, während sich Robertson in Paris beim Ersten Konsul mit Erfolg für die Bewahrung St. Jakobs einsetzte[41].

Nach dem Übergang Regensburgs an das Königreich Bayern im Jahre 1810 wurde für das Schottenkloster die unter Dalberg getroffene Regelung beibehalten[42]. Somit entging es dem Schicksal des anderen, weit mächtigeren Regensburger Benediktinerstifts, der Reichsabtei St. Emmeram, obschon der nicht unbeträchtliche Besitz der Schotten zur Säkularisierung hätten verleiten können. Die Abtei St. Jakob bestand weiter, als einziges Benediktinerkloster in Bayern. Die Zukunft schien indes düster und ungewiß. Schon unter Dalberg war das Schottenkloster praktisch auf den Aussterbeetat gesetzt und seine Verbindung mit Schottland seit 1805 fast völlig unterbrochen; der letzte schottische Seminarist hatte 1809 Regensburg verlassen. Auch räumlich wurden die Schotten immer mehr eingeengt; so mußten sie ab 1812 auf Befehl der bayerischen Regierung das Musikseminar von St. Emmeram in den Räumen ihres einstigen Seminars beherbergen[43].

staatlicher Denkmals- und Kulturpflege in Bayern, in: Aus Bayerns Frühzeit — Friedr. Wagner zum 75. Geburtstag = Schriftenreihe zur bayer. Landesgeschichte 62 (1962) 1—43.

[40] Benedikt Arbuthnot (1737—1820), Abt seit 1776, wurde als Naturforscher bekannt und war Mitglied der Bayer. Akademie der Wissenschaften; vgl. C. A. Baader, Gelehrtes Baiern (Nürnberg 1804), 34; A. Lindner, Schriftsteller II, 237 f.; Dilworth, Necrologies 191; P. S. M. Arbuthnot, Memoirs of the Arbuthnots of Kincardineshire and Aberdeenshire (London 1920) 256—264; A. Kraus, Die Briefe Roman Zirngibls (s. o. Anm. 39) 108, 110, 118, 151.

[41] Hammermayer, in: VO 106 (1966) 291—306.

[42] Vgl. u. a. Hausenstein, 110 ff., 148—158; Schwaiger, Dalbergisches Fürstentum, 58 ff.; H. Huber, Der Übergang der Stadt Regensburg an Bayern im Jahre 1810, in: ZBLG 4 (1931) 95—106; Schlaich, 292—309, sowie die meisten in Anm. 39 genannten Arbeiten.

[43] Schlaich, 320. In diesem Seminar wurden „zehn bis zwölf Knaben erzogen, welche zugleich den Chor in der Kirche von St. Emmeram bilden. Sie besuchen, wie sämtliche übrige Seminaristen, die öffentlichen Studienanstalten und ihre Erziehung ist echt christlich . . ." (Eduard v. Schenk an König Ludwig I., 15. 9. 1826; Spindler, 14); grundlegend immer noch D. Mettenleitner, Aus der musikalischen Vergangenheit bayerischer Städte. Musikgeschichte der Stadt Regensburg (1866) 136—152. Vgl. auch den ebenso einseitigen wie informativen Bericht über die Jahre 1812/16, den der damals für das Schottenseminar verantwortliche P. Bonifaz Sharp an König Max I. Joseph sandte, dat. 19. 11. 1820 (STAA, KI 4708 ad Nr. 31). Vgl. Anm. 54.

II. Versuche zur Überwindung der Stagnation (1815—1825)

Zwar siegten 1814/15 die Gegner Napoleons und der Revolution, doch an eine Wiederherstellung säkularisierter Klöster war zunächst weder in Preußen noch im Bayern des dirigierenden Ministers Montgelas zu denken. Entsprechend gering waren die Hoffnungen auf eine Restauration der Schottenklöster in Deutschland, d. h. auf Rückgabe der Konvente zu Erfurt und Würzburg und auf ein Ende der auf die Dauer tödlichen Einschränkungen der Regensburger Abtei.

Erste zage Hoffnungen erweckten die 1815 eingeleiteten Verhandlungen um ein bayerisches Konkordat, vor allem aber der sich langsam abzeichnende Stimmungsumschwung zugunsten einer begrenzten Wiederherstellung bayerischer Klöster. Allmählich erstarkten die — an sich sehr heterogenen — Kräfte, die das religiös-kirchliche Leben aus dem Geist eines verinnerlichten und traditionsbewußten Christentums zu erneuern trachteten. Sei es, daß sie sich wie der Landshuter Sailerkreis bewußt auf die innerkirchliche und individuelle Ebene beschränkten, oder aber, gleich den katholisch-konservativen „Konföderierten" von 1814 sich im vorpolitisch-vorparlamentarischen Bereich zusammenschlossen und zielbewußt Einfluß auf Kirche, Staat und Gesellschaft erstrebten[44]: sie alle setzten ihre Hoffnung auf Kronprinz Ludwig.

Aber noch regierten Montgelas und seine rationalistisch-etatistischen Mitarbeiter. Es nimmt daher nicht Wunder, daß der erste Anstoß zur Wiederherstellung der Schottenklöster nicht aus dem bayerischen Machtbereich, d. h. von den Schotten in Regensburg oder Würzburg, sondern von P. Gallus Robertson aus dem Paris Ludwigs XVIII. kam. Bereits im September 1814 scheint er bei seinen Mitbrüdern in Regensburg und bei den noch lebenden ehemaligen Konventualen des Würzburger Schottenklosters eine Restauration und Vereinigung beider Abteien in Regensburg sowie die Neuerrichtung des dortigen Seminars als Ausbildungsstätte für die Mission angeregt zu haben[45]. Sein Vorschlag, in Edinburgh vom

[44] Zur Frage der Anfänge katholisch-konservativer politischer Gruppierungen in Bayern und Süddeutschland vgl. u. a. A. Ludwig, Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration, 2 Bd. (Paderborn 1904/06); A. Schnütger, Ein Deutschland eng verbundener römischer Kurialbeamter zur kirchlichen Lage, insbesondere im deutschen Süden zwischen Wiener Kongreß und bayerischem Konkordat, in: Histor. Jahrbuch 36 (1915) 820—844; M. Spindler, Joseph Anton Sambuga und die Jugendentwicklung König Ludwigs I. (Diss. München, Aichach 1927); Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, (München 1925); Ders., Aufklärung und christlicher Humanismus, in: Hochland 29 (1932) 314—327; H. Graßl, Die Münchner Romantik. Zur Frage ihrer Grundlagen, in: ZBLG 21 (1958) 110—129; Ders., Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765/85 (München 1968); wichtiges Material bei F. Valjavec, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770—1815 (München 1951); H. Maier, Revolution und Kirche, Freiburg 1968[2]; Ders., Kirche, Staat, Gesellschaft, in: Hochland 60 (1968) 201—220; wesentliche neue Forschungsansätze und Erkenntnisse bietet die von Karl Bosl angeregte Münchener Dissertation des amerikanischen Benediktiners F. M. Phayer, Religion und das Gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750 bis 1850, in: MBM 21 (München 1970), mit Schwerpunkt auf der Zeit zwischen Säkularisation und 1848. — Allgem. vgl. M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns II (München [3]1928), 577 ff. — Weitere Lit. vgl. S. 317 ff.; Zu Ludwig I. vgl. S. 291; zu J. M. Sailer vgl. S. 289.

[45] „. . . pray, have the goodness to rouse my brethren at Wirceburg and Ratisbon.

apostolischen Vikar Bischof Cameron sehr positiv aufgenommen, fand offenbar in Regensburg und Würzburg nicht den erhofften Widerhall[46]. Mit Recht wähnten Abt Arbuthnot und sein Konvent, aus guter Kenntnis der Münchener Verhältnisse, die Zeit für ein derartiges Unterfangen noch nicht reif; überdies waren sie nicht gewillt, diese schwierige Aufgabe einem Manne wie Robertson anzuvertrauen, dem zwar Idealismus und Einfallsreichtum nicht abzusprechen waren, den man jedoch als unsteten, ehrgeizigen und oft voreiligen Pläneschmied zu gut kannte.

Im Herbst 1815 kehrte Robertson aus Paris in seinen Regensburger Konvent zurück, wo er sogleich ein neues Projekt in Angriff nahm: die Gründung einer Schule für jugendliche Blinde in den Räumen des Schottenklosters. Hier sollten sie in einem dreijährigen Kurs eine umfassende religiös-sittliche, handwerklich-praktische und in besonderen Fällen auch musisch-künstlerische Ausbildung sowie ärztliche Hilfe erhalten. Zu einem späteren Zeitpunkt war die Errichtung eines Heimes für Blinde im Schottenkloster vorgesehen[47]. Die Pension, die Robertson aus London empfing, sollte den finanziellen Grundstock bieten; doch bald fand er Mäzene in Kronprinz Ludwig von Bayern, Erzbischof Dalberg, dem Fürsten Thurn und Taxis und den Exäbten Coelestin Steiglehner von St. Emmeram und Rupert Kornmann von Prüfening; eine Reihe von Lehrern, Ärzten und Geistlichen aus Regensburg erklärten sich zur Mitarbeit bereit[48]. Ende Januar 1816 genehmigte die bayerische Regierung das Vorhaben[49]; Anfang Mai wurde die „Probeschule" im großen Refektoriumssaal zu St. Jakob eröffnet.

Robertson scheint damals jede Gelegenheit genutzt zu haben, um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit in positivem Sinne auf das Schottenkloster — und auf die eigene Person — zu lenken; so bemühte er sich im März 1816 um Spen-

I have written to them in vain. Perhaps by combining the 2 houses now under one Sovereign [König von Bayern] some good might be done for the Mission . . . if you could dispense with my presence here I would gladly make a push in that quarter" (an Bischof Cameron in Edinburgh, 26. 9. 1814, SCA). — Vom einstigen Würzburger Schottenkonvent lebten noch J. B. Anderson († 1828), Gallus Carmichael († 1824); Benedikt Ingram († 1822, seit 1811 als Sprachenlehrer in Frankfurt), Kilian Pepper († 1824, seit c. 1786 in der Mission in Dundee und Berwick), Placidus Geddes († 1839). Die in Würzburg verbliebenen Konventualen wohnten weiterhin im Klostergebäude. Der junge Ignaz Döllinger lernte dort bei ihnen Englisch und erstellte 1816/17 im Auftrag der Universitätsbibliothek einen Katalog der Schottenbibliothek; vgl. L. v. Kobell, Ignaz v. Döllinger. Erinnerungen (München 1891) 28, 107 f.

[46] „. . . from Ratisbon I am still without letters. I doubt very much the activity you expect from that quarter . ." (Robertson an Bischof Cameron in Edinburgh, dat. Paris, 1. 1. 1815, SCA).

[47] Ankündigung Robertsons vom Februar 1816 bei J. C. Bauer, Sammlung der das deutsche Schulwesen betreffenden allerhöchsten und höchsten Gesetze, Verordnungen und Vollzugs-Vorschriften im Regierungsbezirke der Oberpfalz und Regensburg, die Jahre 1800 bis 1842 umfassend (Sulzbach 1844) 158 f. — Bereits in Paris hatte Robertson an den Versuchen Abbé Sicards zur Taubstummenschulung teilgenommen (an Bischof Cameron, 3. 12. 1814, SCA).

[48] W. Scherer, Zum Gedächtnis Karl v. Dalbergs an seinem 100. Geburtstag, in: VO 67 (1917) 124 f.; Bericht P. Roman Zirngibls an Lorenz Westenrieder in München, 7. 5. 1816 (Kraus, Briefe Roman Zirngibls 316).

[49] Bekanntmachung des Generalkommissariats des Regenkreises vom 21. 2. 1816, mit Bezug auf ein kgl. Reskript vom 21. 2. 1816; bei J. C. Bauer, 157 f. (vgl. Anm. 47).

den britischer Hilfsorganisationen für die Opfer der Regensburger Brandkatastrophe, wobei er auf seine Beziehungen zu Mitgliedern des königlichen Hauses von Großbritannien-Hannover vertraute[50]. Der Erfolg, wenn sich überhaupt ein solcher einstellte, scheint gering gewesen zu sein; und auch bei seinem Blindenschul-Experiment ergaben sich bald Schwierigkeiten. Robertson suchte sie zunächst durch persönliche Intervention in München zu meistern[51]. Als jedoch Abt Arbuthnot von der Regierung zur Stellungnahme aufgefordert wurde und dem Blindeninstitut zwar hohes Lob zollte, es aber mit dem Stiftungszweck der Schottenabtei unvereinbar und als reines Privatunternehmen bezeichnete und jegliche Verantwortung ablehnte[52], war das vorzeitige Ende abzusehen[53].

Robertsons Blindeninstitut bleibt bemerkenswert als eines der frühesten Experimente dieser Art in Bayern und als erster Versuch seitens eines Schottenmönches nach 1815, die Stagnation im Schottenkonvent zu überwinden, eigene Initiative zu entfalten, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich zu lenken und wieder Herr im eigenen Haus zu werden. Wie richtig Robertson gerechnet hatte, zeigte sich, als schon kurz nach dem Ende des Blindeninstituts die Regierung drastische neue räumliche Beschränkungen in St. Jakob zugunsten des St. Emmeramer Musikseminars verordnete[54] und die noch verbliebenen Pfarreirechte von St. Jakob weiter beschnitt[55].

[50] Gallus Robertson an Exabt Rupert Kornmann von Prüfening, dat. Regensburg, 19. 3. 1816 (StAM, Prüfeninger Mansarde 220, Nr. 78).

[51] Von ersten Widerständen gegen das Unternehmen Robertsons berichtete P. Roman Zirngibl von St. Emmeram am 7. Mai 1816 (vgl. Anm. 48); über die Reise Robertsons nach München schrieb P. Placidus Heinrich von St. Emmeram an Carl Ehrenbert Frhr. v. Moll in München, 20. 6. 1816; vgl. C. E. Frhr. v. Moll, Mittheilungen aus seinem Briefwechsel II (Augsburg 1830) 288.

[52] Gutachten Arbuthnots vom 31. 10. 1816, in der Handschrift des im Schottenkloster wohnenden Archivars und Weltgeistlichen Thomas Ried (KBR, Rat. civ. 591, fol. 165 rv).

[53] „. . . die Lehranstalt für Blinde hat im verflossenen Jahr aufgehört . ." (Regierung des Regenkreises an Max I. Joseph, 22. 12. 1817, StAA, KI 4708).

[54] Beschluß der Finanzdirektion des Regenkreises vom 14. 9. 1816 (StAA, KdF 11 097). Das Seminargebäude samt dem großen Obstgarten mit seiner Baumschule von c. 2 500 Bäumen wurde vom Stift St. Jakob abgetrennt; der bisherige schottische Seminarverwalter P. Bonifaz Sharp mußte seine Wohnung im Seminar räumen; vgl. Bericht von Sharp über die Ereignisse der Jahre 1812/16 in einem Memorandum an König Max I. Joseph, dat. 19. 11. 1820 (StAA, KI 4708, ad Nr. 31). — Das Musikseminar etablierte sich scheinbar auf die Dauer in St. Jakob; es durfte seit 1816 auch zahlende Zöglinge aufnehmen, erhielt ab 1817 einen eigenen Etat und einen zusätzlichen Präfekten und wurde 1820 mit dem Seminar zu St. Paul vereinigt (Schlaich, 320). Vgl. Anm. 43.

[55] Als die bayerischen Behörden eine in St. Jakob vollzogene Trauung zum Vorwand nahmen, „die Pfarrei St. Jakob aufgelöst und der Stadtpfarr zu St. Rupert einverleibt und jedes fernere exercitium der Pfarr-Rechte verboten" zu erklären, da setzte sich Abt Arbuthnot energisch zur Wehr (Polizeidirektion und Generalkommissariat an Arbuthnot, 26. 1. bzw. 7. 2. 1817, desgl. beide Behörden an das bischöfl. Konsistorium, OAR 43, ohne fol. und Nr.). Arbuthnot verzichtete zwar auf die eigentlichen Pfarrrechte, behielt sich aber, „da mein Kloster noch wirklich existieret und alle vormaligen jura gaudirt . . . das jedem Abt jure et consuetudine zustehende Pfarr-Recht über meine Untergebenen, wie auch über die Dienerschaft, insoweit letztere ledigen Standes und wirklich im Kloster wohnt, vor . . ." (an das bischöfl. Konsistorium, 27. 2. 1817, OAR

Wieder ergriff Robertson auf eigene Verantwortung die Initiative. Er scheint damals mit den ehemaligen Schottenmönchen in Würzburg verhandelt zu haben, sandte im Sommer 1817 seinen Neffen Alexander Fraser aus Schottland nach Regensburg, gleichsam als ersten Zögling eines neuzugründenden Seminars, und bemühte sich um Anstellung eines schottischen oder englischen Privatlehrers. Wie nicht anders zu erwarten, erntete er hiefür von seinen Klosteroberen nicht Dank, sondern herben Tadel und den Vorwurf, er beschwöre, statt Kloster und Seminar zu retten, durch unüberlegte und überstürzte Aktivität weit größere Gefahren herauf; künftige Abreden müsse er in völliger Übereinstimmung mit Abt, Prior und Konvent treffen[56].

Ob Robertson diese Mahnung beherzigte und in den folgenden Monaten seine Mitbrüder tatsächlich zu seiner Ansicht bekehrte, oder ob er nochmals auf eigene Faust handelte, als er nach England und Schottland reiste und am 1. November 1817 mit drei Studenten wieder in Regensburg eintraf — das ist aus den kärglichen Quellen dieser Jahre nicht zu erhellen. Abt und Konvent, derart vor vollendete Tatsachen gestellt, hatten keine andere Wahl, als König Max I. Joseph um Zustimmung zur Aufnahme der neuen Zöglinge und damit zur Wiedereröffnung des Seminars zu bitten[57].

Nicht zu Unrecht glaubten die Schotten gerade damals auf positive Antwort aus München hoffen zu dürfen. In den vorausgehenden Monaten hatte eine Reihe von Ereignissen einen Wandel in der politisch-kirchenpolitischen Struktur Bayerns eingeleitet: Montgelas' Sturz im Februar 1817, der wesentlich auf Betreiben des Kronprinzen erfolgte, ebnete konservativen und österreichfreundlichen Kräften den Weg und ermöglichte am 5. Juni den Abschluß eines Konkordats mit der Kurie, das am 24. Oktober ratifiziert wurde; im Artikel VII verpflichtete sich Bayern, auf Staatskosten eine bestimmte Anzahl von Klöstern zu Seelsorge- und Erziehungsaufgaben wiederherzustellen[58]. Etwa zur selben Zeit bestimmte Kron-

43). Auf befürwortendes Gutachten des Konsistoriums stimmte die Regierung zu, begrenzte die restlichen Pfarr-Rechte jedoch auf Arbuthnots Lebenszeit (Konsistorium an Generalkommissariat, 28. 2. 1817, SCA/Rat.; Generalkommissariat an Konsistorium 6. 6. 1817, OAR 43). — Wieder protestierte Arbuthnot: es müsse „dem Kloster freigestellt sein, diese seine Rechte auf jede ihm beliebige Weise durch Religiosen aus eigener Mitte oder nötigenfalls durch einen anderen Priester in seinem Namen ausüben zu lassen . ." (an Konsistorium, 12. 8. 1817, OAR 43). Erneut setzte sich das Konsistorium für die Schotten ein; die Regierung stimmte schließlich zu (19. 8. 1817 und 10. 9. 1817, ebd.).

[56] „. . . I am comissioned and commended to tell you that your conduct has excited universal disgust here. If the Monastery is to preserve its existence, it is absolutely necessary that everything that concerns it be done with the knowledge and approbation of its superiors and that to them due reverence and obedience must be paid . . . by your partial and precipitate conduct, I fear, you will be, if not the only, at least the chief cause of its ruin . ." (Prior Desson an Robertson in Frankfurt, 29. 6. 1817, SCA). Deasson erwähnt auch einen Aufenthalt Robertsons in Würzburg.

[57] Im Wortlaut nicht erhalten; doch nimmt das kgl. Reskript vom 19. 11. 1817 darauf Bezug (StAA, KI 4708, Nr. 1). Den Franziskanerinnen zu St. Clara war die Genehmigung zur Aufnahme von Novizinnen am 24. 9. 1817, den Dominikanerinnen zu Hl. Kreuz bereits am 20. 7. 1815 — also noch unter Montgelas! — erteilt worden (Spindler, Schenk 367, 371; W. Forster, Klarissenkloster, 365 ff.).

[58] „Insuper Majestas Sua considerans, quot utilitates Ecclesia atque ipse Status a Religiosis Ordinibus perceperint, ac percipere in posterum possint, et ut promptam suam erga Sanctam Sedem voluntatem probet, aliqua Monasticorum Ordinum utrius-

prinz Ludwig den Regensburger Schottenmönch P. Augustin Mac Iver, einen Anhänger der katholisch-konservativen „Konföderierten", zum Erzieher des Erbprinzen Maximilian[59]. Eine Anzahl hochgestellter Persönlichkeiten der neuen Ära, wie Innen- und Finanzminister Graf Thürheim und der Präsident des Rezatkreises, Graf Drechsel, waren überdies unter Abt Arbuthnot im Regensburger Schottenkloster erzogen worden[60]; bei ihnen zumindest durften die Schotten gerechte und verständnisvolle Behandlung erhoffen. Im gleichen Jahr 1817 verstarb zu Regensburg Erzbischof Dalberg, de jure noch immer Ordinarius der Diözese. Nun war auch hier der Weg frei für eine Neuordnung im Sinne des bayerischen Staatskirchentums. Von Dalbergs Nachfolger, dem greisen bisherigen Weihbischof Wolf[61], waren Widerstände nicht zu erwarten. Die Bitte des Schottenkonvents an den König wurde nicht zuletzt auch veranlaßt durch die verheißungsvollen Nachrichten, die Robertson aus Schottland mitbrachte: über die wachsende Zahl der Katholiken, den Mangel an Priestern und Seminaren, die günstige Entwicklung der Emanzipationsfrage, die bevorstehende bzw. bereits vollzogene Rückgabe und Neueröffnung der Kollegs zu Valladolid und Rom und die Verhandlungen über das Schicksal des Seminars zu Paris[62].

König Max Joseph und sein Minister Thürheim konnten und wollten in der damaligen Situation das kühne fait accompli, das die Schotten mit Aufnahme der Zöglinge bewirkt hatten, weder negieren noch rückgängig machen. Und so gestattete der König ihren „vorläufigen Aufenthalt und Unterricht", schob jedoch eine endgültige Regelung über die Zukunft von Kloster und Seminar noch so-

que 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"; vgl. K. Frhr. v. Stengel (Hrsg.), Die Verfassungsurkunde des Königreichs Bayern und die wichtigsten Verfassungsgesetze mit Erläuterungen (Würzburg 1893) 210—227 (Konkordat); vgl. allgemein H. v. Sicherer, Staat und Kirche in Bayern 1799—1821 (München 1872); G. Schardt, Das bayerische Konkordat im Lichte der Publizistik (Diss. München 1922); M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte II (^{3}1928) 582 ff.; ausführliche Literatur- und Quellenangaben bei B. Bastgen, Bayern und der Hl. Stuhl II (1940) 1007—1014; ferner F. Dobmann, Georg Friedrich Frhr. v. Zentner als bayerischer Staatsmann in den Jahren 1799—1821, in: Münchner Historische Studien, Abt. Bayer. Gesch. 6 (1962) 145—148; R. Hacker (vgl. Anm. 83).

[59] Augustin (Archibald) Mac Iver (1780—1832) war seit 1792 im Schottenkloster; er legte 1800 Profeß ab und wurde 1805 zum Priester geweiht. Jahrs darauf nahm er mit ausdrücklicher Billigung Fürstbischof Dalbergs (StAA, KI 6325) eine Hofmeisterstelle beim bayerischen Gesandten in Dresden, Graf Max Emanuel zu Lerchenfeld-Köfering an und folgte dem Gesandten 1807 nach Kassel. Nach dessen frühem Tod war er Erzieher bei der Familie Lerchenfeld, teils in Köfering (bei Regensburg) teils in München; näheres über diese Tätigket ist noch nicht bekannt; über seine Rolle als Erzieher des Erbprinzen vgl. K. Th. v. Heigel, Ludwig I., König von Bayern (München 1906) 65; F. Schmidt, Geschichte der Erziehung der Pfälzischen Wittelsbacher, in: Monumenta Germaniae Paedagogica 19 (Berlin 1899) CXCIX; Schiel, Ludwig I., 17 f., 51, 152, 183; Spindler, Schenk, 224, 436; Ludwig, Weihbischof Zirkel II, 307 f.

[60] Bonifaz Sharp an König Max I. Joseph, 30. 7. 1819 (StAA, KI 4708, Nr. 14). Zu Friedrich Karl Graf Thürheim (1763—1832), 1817 bis 1825 Minister des Innern, und zu Carl Joseph Graf Drechsel (1778—1838), von 1817 bis 1826 Präsident des Rezat-, 1826/28 des Oberdonaukreises vgl. Schärl Nr. 68 u. 288.

[61] Zu Joh. Nep. Wolf (1743—1829) vgl. Schärl Nr. 556; Bastgen, Bayern und der Hl. Stuhl, 313—329 und passim. Vgl. S. 289.

[62] Vgl. S. 283.

lange hinaus, bis die Regierung des Regenkreises ein umfassendes Gutachten über die rechtliche, personelle, wirtschaftliche und finanzielle Lage des Schottenklosters erstellt haben würde[63]. Mangels eigener Unterlagen wandte sich der Präsident der Kreisregierung an Abt Arbuthnot und ersuchte ihn dringend um ausführliche Stellungnahme[64].

In einem Memorandum an den König vom 23. Juni 1818 berichtete der Abt eingehend über Geschichte, Aufgabe und gegenwärtigen Zustand seines Klosters[65]. Die Zahl der Konventualen, die in den besten Zeiten bis zu fünfzehn betragen habe, sei nunmehr auf sieben zusammengeschmolzen, von denen drei alters- und krankheitshalber fast völlig ausfielen. Dieser beklagenswerte Zustand von Abtei und Seminar gehe indessen keinesfalls zu Lasten der Nachlässigkeit oder Unfähigkeit seiner Insassen, sondern sei vor allem auf die widrigen Zeitläufte und die lange unterbrochene Verbindung zur schottischen Heimat zurückzuführen.

Die angekündigte endgültige Regelung ließ in den folgenden Monaten auf sich warten; in München war man mit der Ausarbeitung der bayerischen Verfassungsurkunde beschäftigt. Immerhin erfuhr jene vorläufige Entscheidung zugunsten des Schottenseminars noch keine Abänderung. Dennoch glaubte im Konvent damals keiner mehr an eine erfolgreiche Restauration. Englische und schottische Besucher in den Jahren 1818 und 1820, wie der Bibliothekar Thomas F. Dibdin und der Dichter Thomas Campbell, schildern überzeugend die resignierte und pessimistische Stimmung der Regensburger Schottenmönche, die mit sicherer Aufhebung ihres Klosters rechneten[66]. Abt Arbuthnot starb 83jährig am 20. April 1820. Daß das bayerische Innenministerium die Bestattung in der Klostergruft versagte, durfte als düsteres Vorzeichen gelten[67].

In jenen Tagen lähmender Ungewißheit, Ausweglosigkeit und wohl auch heftiger Meinungsverschiedenheiten im Schottenkonvent wandte sich sein Senior, P. Gallus Robertson, an Kronprinz Ludwig und bestürmte ihn, alle Pläne zur Auflösung von St. Jakob zu vereiteln und sich für Wiederherstellung des Klosters, Wahl eines neuen Oberen und Aufnahme weiterer Seminaristen zu verwenden[68].

[63] 19. 9. 1817 (StAA, KI 4708 Nr. 1).

[64] 10. 6. 1818 (ebd. Nr. 10). Zweimal hatte Innenminister Zentner den Generalkommissar des Regenkreises dringend ersucht, innerhalb von vierzehn Tagen einen „erschöpfenden, umständlichen Bericht über den ganzen Zustand des Klosters der Schotten" zu erstellen und bei der zweiten Aufforderung der Kreisregierung geradezu das Stichwort in den Mund gelegt: „... ob nicht vielmehr dessen [d. h. des Klosters] gänzliche Auflösung vorzunehmen wäre" (4. 3. und 9. 5. 1818, ebd. Nr. 5 u. 6). Die Kreisregierung räumte Abt Arbuthnot für seinen Bericht nur eine Frist von acht Tagen ein.

[65] StAA, KI 4708 Nr. 13.

[66] „As soon as the present Head ceases to exist, the society is to be dissolved and the building to be demolished. I own that this intelligence, furnished me by one of the members, gave a melancholy and yet more interesting air to every object which I saw . ."; vgl. Th. F. Dibdin, A Bibliographical, Antiquarian and Picturesque Tour in France and Germany III (London 1821) 12.

[67] Am 9. 4. 1820 hatte Prior Deasson um Erlaubnis gebeten und auf den Präzedenzfall einer Stiftsdame von Niedermünster verwiesen, bei der das kgl. Verbot umgangen worden sei; die Kreisregierung leitete die Bitte am 10. 4. an das Innenministerium weiter, das am 16. 4. 1820, also vier Tage vor Arbuthnots Tod, ablehnte (StAA, KI 4708 Nr. 18—21).

[68] Gallus Robertson an Kronprinz Ludwig, 21. 4. 1821 (AStAM, M Inn 44807, fol. 46^{rv}, im Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation 440).

Die Bitte war nicht vergeblich, obgleich Robertson ihre Erfüllung nicht mehr erleben durfte, er starb bereits Ende April 1820. Ludwig leitete das Gesuch unverzüglich an Minister Thürheim weiter, erinnerte ihn an frühere Unterredungen über das Schicksal der Regensburger Schotten und ersuchte ihn, eingedenk der Konkordatsverpflichtungen, die Restauration von Klöstern bei der Schottenabtei zu beginnen[69].

Aus des Ministers umgehender Antwort konnte der Kronprinz ersehen, daß in den Staatsministerien des Innern und der Finanzen die Vorarbeiten für eine endgültige Entscheidung über das Schottenkloster bereits weit gediehen waren und die Entschließung ganz in seinem Sinne ausfallen werde[70]. Wenige Tage später vergewisserte sich das Innenministerium bei der Regensburger Kreisregierung, ob die drei Schottenzöglinge sich noch im Seminar befänden und welche Schule sie besuchten[71]; auf eine positive Auskunft hin[72] erging dann am 10. Juli 1820 ein kgl. Reskript, worin Max I. Joseph die Erhaltung von Kloster und Seminar der Schotten genehmigte, den Prior Benedikt Deasson in seinem Amte als Klostervorstand bestätigte, jedoch die Aufnahme „einiger bedürftiger inländischer fähiger Studierender" befahl und sich wiederum eine definitive Entscheidung über das Schicksal des Schottenklosters vorbehielt[73].

Mit geziemendem Dank verband Prior Deasson die dringende Bitte um Einsetzung einer „Kumulativkommission" aus Vertretern der Kreisregierung, des bischöflichen Ordinariats und des Schottenklosters, welche die Vermögenslage prüfen sollte. Erst dann möge man über die Aufnahme bayerischer Studenten befinden[74]. Deasson wußte, daß diese Forderung des Königs mit der institutionellen Verpflichtung des Seminars zur Aufnahme und Erziehung junger Schotten nicht vereinbar war; er wagte es indes damals noch nicht, dem König und der Regierung offen zu widersprechen. Uneinigkeit im Schottenkonvent[75] und hartnäcki-

[69] Kronprinz Ludwig an Thürheim, 25. 4. 1820 (AStAM, M Inn 44807, fol. 48, Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation, 441).

[70] „. . . aus mehrern Gründen wurde jedoch für angemessen erachtet, so lange der verdiente und würdige Vorstand dieses Klosters, Prälat Arbuthnot, am Leben seyn werde, eine Entschließung hierauf bei S. M. dem König nicht zu veranlassen. Nach dem unlängst erfolgten Tod desselben werde ich aber nunmehr benehmlich mit dem H. Staatsminister der Finanzen ohne allen Zeitverlust die erforderlichen Bestimmungen in Antrag bringen und hoffe durch dieselben den mir ausgedrückten Intentionen E. K. H. im Wesentlichen vollkommen zu entsprechen . . ." (Thürheim an Kronprinz Ludwig, 1. 5. 1820; AStAM, M Inn 44807, fol. 45^{rv}).

[71] 6. 5. 1820 (StAA, KI 4708 Nr. 23).

[72] Als die Kreisregierung Zweifel äußerte, „ob planmäßiger Unterricht. Wer sollte ihn erteilen? Warum besuchen sie die deutsche Schule nicht, wenn sie der Sprache mächtig sind?" (18. 5. 1820, StAA, KI 4708 Nr. 23, Aktennotiz). Daraufhin beriefen die Schotten den ehemaligen St. Emmeramer Konventualen P. Maximilian Piller (1779—1849), einen tüchtigen Altphilologen, zum Lehrer der drei Seminaristen; vgl. Sattler 60.

[73] „Wir sind nicht abgeneigt, das Stift zu St. Jacob in Regensburg erhalten zu lassen, behalten uns jedoch darüber die näheren Bestimmungen noch vor . . ." (StAA, KI 4708 Nr. 25).

[74] 27. 8. 1820 (ebd. Nr. 27).

[75] Vgl. die Beschwerdebriefe von P. Bonifaz Sharp an die Kreisregierung v. 13. 10. u. 19. 11. 1820 gegen Prior Deasson, der angeblich die Wiederherstellung des Seminars hintertreibe und ihm, Sharp, die Einsicht in das Reskript vom 10. 7. 1820 verweigere (StAA, KI 4708 Nr. 31 u. 31 a).

ger Widerstand in Regierung und Ministerialbürokratie gegen alle entschiedenen Schritte in der Frage der Klosterrestauration zögerten eine endgültige Entscheidung über die Zukunft des Schottenklosters immer wieder hinaus[76].

Eine neue Wende zum Besseren zeichnete sich jedoch schon 1821 ab, als Johann Michael Sailer[77] zum Domkapitular und jahrs darauf zum Weihbischof-Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge von Bischof Wolf sowie zum Generalvikar der Diözese Regensburg ernannt wurde. Der Name des bereits siebzigjährigen Professors der Theologie an der Universität Landshut beinhaltete ein Programm, seine Berufung war eine Verheißung für alle, die eine neue Blüte kirchlichen Lebens aus dem Geist wahrer Toleranz, vertiefter Frömmigkeit und weltoffenen Christentums erhofften. Dem Kronprinzen Ludwig war Sailer in den Landshuter Universitätsjahren väterlicher Freund, Berater und Vorbild geworden; ihm vor allem hatte Sailer den Ruf ins Regensburger Bischofsamt wesentlich zu danken. Als Weihbischof und später als Bischof war Sailer indes keineswegs ein allzeit gefügiges Werkzeug autokratischen königlichen Willens und eingewurzelten bayerischen Staatskirchentums; er bewährte sich als loyaler bayerischer Patriot, blieb aber stets der innerlich freie, unabhängige und notfalls unbequeme Mahner und Warner, gerade auch bei der Restauration bayerischer Klöster, sonderlich der Regensburger Schottenabtei. Über Schicksal und Sonderstellung der Schotten war Sailer vermutlich durch den ihm nahestehenden P. Augustin Mac Iver unterrichtet[78]. Als dieser 1821 sein Amt als Erzieher des Erbprinzen Maximilian niederlegte, wurde er etwa gleichzeitig mit Sailer ins Regensburger Dom-

[76] Daß die bayerische Regierung in einer Einzelfrage damals sehr prompt und positiv zugunsten eines Schottenmönches entscheiden konnte, wenn er über einflußreiche Fürsprecher verfügte, das zeigte sich damals bei dem ehemaligen Würzburger Schottenkonventualen P. Kilian Pepper, der seit 1786 in der Mission in Schottland bzw. Nordengland wirkte. Als sich sowohl der britische Außenminister Lord Castlereagh als auch Admiral Lord Keith, mit denen Pepper offenbar persönlich bekannt war, sich für ihn einsetzen und die Auskünfte aus Würzburg günstig lauteten, gewährte die bayerische Regierung die erbetene Pension in Höhe von 600 fl. im Jahr, wobei Außenminister Graf Rechberg jedoch den Ausnahmecharakter dieses Entschlusses hervorhob; vgl. Rechberg an Gesandten Pfeffel in London, 30. 7. 1820; Admiral Lord Keith an Pfeffel, 23. 9. 1820; K. Pepper an Pfeffel, 26. 9. 1820 und 23. 12. 1820; Kgl. Reskript v. 18. 4. 1821; Rechberg an Pfeffel, 30. 4. 1821 (GStAM, Bayer. Gesandtschaft London, ohne Fol.).

[77] Zu Johann Michael Sailer, geb. 1751 in Aresing b. Schrobenhausen in Oberbayern, gest. 1832 in Regensburg vgl. neben den wichtigen Untersuchungen von R. Stölzle, A. Doeberl, K. Diel, Ph. Funk, G. Fischer und F. X. Haimerl vor allem die Arbeiten und Quellenpublikationen von H. Schiel; Literatur vor allem bei Schiel, J. M. Sailer. Briefe (Regensburg 1952) 666—680 und LThK IX (²1964). In vorliegendem Zusammenhang ist vor allem seine Regensburger Zeit und seine Stellung zur Klosterrestauration von Bedeutung; vgl. u. a. P. Sattler, Bischof Sailer und die Restauration der Klöster, in: Alt- und Jung-Metten 6 (1931/32), 101—106; ebd. 7 (1932/33), 2—8, 43—47, 73—76; W. Fink, Bischof Sailer und die Wiederherstellung des Klosters Metten, in: 7. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte (1932) 29—36; G. Fischer, Das Bischofsamt J. M. Sailers in der Kulturkrise, in: Festschrift Kardinal Faulhaber (Regensburg 1949) 226—256; vgl. auch Anm. 44 u. 83.

[78] Schiel, Ludwig I. 152; Spindler, Schenk 224; Bastgen, I, 428. In der Aufstellung „Capitulum Ecclesiae Cathedralis Ratisbonensis" vom 11. 7. 1821 erscheint Mac Iver als „Consiliarius ecclesiasticus, Benedictinus Scotticus Ratisbonae, Serenissimi Principis Maximiliani Bavarici olim educator" (ASV, ANM, vol. 24).

kapitel berufen. In den folgenden Jahren entwickelte sich zwischen beiden eine enge und dauerhafte Freundschaft.

Immer unaufschiebbarer wurde die Restauration bayerischer Klöster. Im März 1823 ließ die Kurie durch ihren Münchener Nuntius die bayerische Regierung an die Erfüllung von Artikel VII des Konkordats gemahnen[79]; wenig später schloß sich Bischof Sailer in einer Denkschrift an den Kronprinzen dieser Forderung an und regte zudem eine eigene Behörde für Kirchen- und Schulangelegenheiten im Staatsministerium des Innern an, wobei er der Zustimmung Ludwigs sicher sein durfte[80]. Die Regierung konnte nun ihr Versprechen von 1817 nicht länger ignorieren. Langsam und schwerfällig setzte sich die Maschinerie der staatlichen Bürokratie in Bewegung[81]. Doch wiederum hatte es bei Präliminarien sein Bewenden, schreckte man vor weiterreichenden Schritten zurück. Die Kurie wurde ungeduldig; im März 1825 mußte der Münchener Nuntius erneut auf raschen Vollzug des Konkordats dringen[82]. Der Regierungsantritt König Ludwigs I. am 13. Oktober gleichen Jahres machte indes diese römischen Sorgen gegenstandslos.

[79] Die Kurie verwies dabei auch auf Gerüchte von einer Auflösung des Zentralklosters der Kapuziner zu Burghausen (Sattler, 6).

[80] „Das Ministerium des Innern, als Ministerium des Kultus und des öffentlichen Unterrichts (als höchste Intendanz der geistigen und moralischen Nationalbildung) hat es zu seiner höchsten Angelegenheit zu machen, daß nicht blos das Konkordat, welches zum Staatsgesetz geworden ist, in Vollzug gebracht, sondern durch alle Institutionen auf den Geist der Religiosität in den Völkern gewirkt werde" (4. 4. 1823; Schiel, Ludwig I., 107 f.).

[81] Als das Innenministerium im Juli 1823 die Ausführung des kgl. Reskripts vom 10. 7. 1820 forderte, meldete die Kreisregierung die Einsetzung einer gemischten Kommission zur Prüfung der Vermögenslage von St. Jakob, entsprechend dem Antrag Prior Deassons, „weil der ältere Etat von 1812 und auch die nach der Rechnung von 1819/20 ausgewiesenen Rentenüberschüsse teils wegen den seit dieser Zeit eingetretenen Veränderungen, teils wegen den damals hochgestandenen Getreidepreisen bei der zu gründenden Studienanstalt nicht zur Basis genommen werden können, weil ferner die vorhandenen beträchtlichen Baufälle diese Rentenüberschüsse absorbieren dürften, die zur Unterhaltung des schottischen Seminars aber gestifteten Kapitalien nur 21 160 fl. betragen . ." (6. 9. 1823; StAA, KI 4708, Nr. 34 u. 35). — Ende 1823 ersuchte das Innenministerium sämtliche Kreisregierungen um genaue Angaben über noch bestehende Klöster, deren Insassen und Vermögenslage. Die Regierung des Regenkreises benannte elf Konvente, darunter in Regensburg selbst die Franziskanerinnen zu St. Clara, die Dominikanerinnen zu Hl. Kreuz sowie das Schottenkloster; die Vermögensangabe für St. Jakob in Höhe von 307 462 fl. gründete freilich noch auf der überholten Erhebung von 1810 (Sattler, 6).

[82] „. . . cum itaque Majestas Sua Regia Articulo VII. nuperae conventionis ponderit, inito cum S. Sede consilio, aliqua Monasticorum ordinum coenobia instaurare, Sacra Episcoporum et Regularium Congregatio vehementer excitat Dom[inationem] V[estram] R[everendissim]am et Ill[ustrissim]am ut in opportunitate, et tempori magis convenienti, et personas ad rem efficaciores adhibendo, suo zelo Sanctissimi Patris sollicitudines nisi ad integram instaurationem, ad purgationem saltem, et confirmationem supradicti Monasterii [= St. Clara in Regensburg] ipsa aemuletur . . ." (Card. Pacca an Nuntius Serra Cassano in München; ASV, ANM, vol. 24).

III. Die Erneuerung von Abtei und Seminar der Schotten zu St. Jakob in Regensburg unter König Ludwig I. von Bayern und Bischof Johann Michael Sailer von Regensburg (1826/29)

Die religiös-kirchenpolitischen Erneuerungsbestrebungen des neuen Monarchen richteten sich zuerst auf die Restauration einer Reihe von Klöstern, vorab des Benediktinerordens[83]. Kurie und Nuntius mußten sich freilich damit abfinden, daß ihnen König Ludwig I. hiebei, ganz in der Überlieferung selbstbewußten bayerischen Staatskirchentums, jegliches Mitspracherecht versagte und sie weder konsultierte noch ausreichend informierte[84]. Die Restauration der Klöster begriff er als persönliches Anliegen, das er gegen allen heimlichen und offenen Widerstand seiner Minister, der Ministerialbürokratie, einflußreicher Teile der öffentlichen Meinung, der Presse, des Landtags und auch des Klerus durchzusetzen entschlossen war. Der Romantiker Ludwig hatte dabei jedoch einen sehr realistischen und präzisen Begriff von dem größtmöglichen Nutzen dieser neuzugründenden Klöster für den bayerischen Staat und seine Bürger in Seelsorge, Erziehung, Wirtschaft und Pflege der Tradition.

Einer raschen Klosterrestauration, wie sie Ludwig erstrebte, stellten sich indes erhebliche Schwierigkeiten in den Weg, vor allem was personelle Besetzung und

[83] Zur Restauration der Klöster und zur Kirchenpolitik der ersten fünf Regierungsjahre Ludwigs I. (1825/30) vgl. u. a. M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte III (1931), 12—15; A. Doeberl, König Ludwig I. und die katholische Kirche, in: HPBl 160 (1917) 349 ff.; L. Sachs, Entwicklungsgeschichte des bayerischen Landtags 1818—1840 (Diss. Würzburg 1914); L. Grösser, Der gemäßigte Liberalismus im bayerischen Landtag 1819—1840 (Diss. München 1928); F. Reng, Der bayerische Landtag 1827/28 (Diss. München 1928); H. Bastgen, Der Bericht des Münchner Nuntius Serra Cassano über seine achtjährige Tätigkeit in München, in: VO 50 (1930/32) 129—190; W. Fink, Geschichte der Benediktinerabtei Metten seit 1830, in: StMBO 50 (1932) 278—314; Ders., Beiträge zur Geschichte der bayerischen Benediktinerkongregation, in: StMBO, Erg. Heft 9 (München 1934); H. Bourier, Die Klöster der bayerischen Benediktinerkongregation von 1830 bis 1932. St. Stephan in Augsburg, in: StMBO 50 (1932) 443—507; P. Sattler, Die konfessionelle Trennung des Augsburger Gymnasiums 1828, in: Staat u. Volkstum — Festschrift K. A. v. Müller (1933) 244—260; F. Koeppel, Eine neuartige Charakteristik König Ludwigs I. von Bayern (ebd.) 141—149; P. Sieweck, Lothar Anselm Frhr. v. Gebsattel, der erste Erzbischof von München und Freising, in: Münchener Theol. Studien, Hist. Abt. (1955); B. Zittel, Die Vertretung des Hl. Stuhls in München 1785—1934, in: Der Mönch im Wappen (München 1960) 419—494; B. Bastgen, Bayern und der Hl. Stuhl, passim; R. Hacker, Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs I. (Tübingen 1967); H. Witetschek, Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum Augsburg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Schwäb. Geschichtsforsch. u. Quellen 7 (Augsburg 1964); G. Franz-Willing, Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803—1934, (München 1965); G. Schwaiger, König Ludwig I. von Bayern, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 79 (1968); ferner die im Lit.Verz. genannten Untersuchungen bzw. Quelleneditionen von Sattler, H. Schiel und M. Spindler. Zur Kirchen- und Klosterpolitik nach 1830 vgl. S. 316—321.

[84] Auch Bischof Sailer unterrichtete den Münchener Nuntius in bemerkenswert lakonischer Form über die bevorstehende Restauration der Schottenabtei und Mettens: „Duo monasteria in hac nostra Diocesi ex destinatione piissimi Regis restitutionem expectant, nempe Monasterium Benedictinorum in loco Metten, et Monasterium Scotorum Ratisbonae quod quidem suos proventus retinuit, sed tres tantum Benedictinos superstites habet . . ." (15. 5. 1827; ASV, ANM, vol. 32).

ausreichende Dotierung der zu gründenden Konvente betraf. Laut Konkordat war die Finanzfrage vom Staat zu lösen. Es galt daher, die dadurch drohenden außerordentlichen Haushaltsbelastungen mit dem vom König zu Beginn seiner Regierung verkündeten rigorosen Sparprogramm in Einklang zu bringen. Ludwig verlor keine Zeit. Da die für eine Klosterrestauration maßgeblichen Staatsministerien des Innern und der Finanzen in der Hand des fähigen, doch Ludwigs Plänen keineswegs sehr geneigten liberalen Grafen Armansperg vereinigt waren[85], mußte hier ein Ausweg gefunden werden, der dem König einen bestimmten unmittelbaren Einfluß auf Arbeitsgang und Entscheidungen wenigstens eines dieser Schlüsselministerien gewährte. Noch im Dezember 1825 errichtete er daher im Innenministerium den sog. „Obersten Kirchen- und Schulrat", die Keimzelle des späteren Staatsministeriums für Unterricht und Kultus[86]; er entsprach damit einer Anregung Sailers. Und auch den Leiter dieser neuen Behörde hatte der Regensburger Weihbischof vorgeschlagen: Eduard von Schenk[87], bisher Generalsekretär im Justizministerium, ein Studien- und Gesinnungsfreund des Königs aus gemeinsamen Landshuter Universitätsjahren und ein überzeugter und aktiver Anhänger der katholischen Erneuerungsbestrebungen.

Ludwigs Einsatz für rasche Wiederherstellung von Kloster und Seminar der Schotten in Regensburg bildete Auftakt und Markstein seiner Kloster- und Kirchenpolitik, deren treibende wie hemmende Kräfte, Grundlinien, Methoden und Grenzen hier gleichsam an einem Modellfall deutlich werden. Ludwigs Motive, die Restauration bayerischer Benediktinerklöster gerade mit dem Regensburger Schottenkloster einzuleiten, sind vielschichtig; juristisch-fiskalische Erwägungen, wiewohl wesentlich, standen für ihn nur äußerlich im Zentrum. Das Regensburger Schottenkloster war damals die einzige Benediktinerabtei Bayerns. Im Gegensatz zu sämtlichen anderen in Aussicht genommenen Klöstern handelte es sich bei ihr nicht um Neuerrichtung eines seit einem Vierteljahrhundert säkularisierten und in fremde Hände übergegangenen Güterkomplexes, sondern um Erneuerung einer noch bestehenden, ausreichend dotierten, ökonomisch noch leidlich intakten, wenngleich personell bedrohlich unterbesetzten Abtei. Ihre Restauration kostete die angespannten Staatsfinanzen keinen Pfennig und warf keinerlei schwerwiegende kirchen- und güterrechtliche Probleme auf. Ein im Konkordat gegebenes Versprechen konnte ohne sonderliche Mühe erfüllt werden.

Des Königs Eintreten für die Schotten entsprang indes auch tieferen, persön-

[85] Zu Joseph Ludwig Graf Armansperg (1787—1855), 1823 Vizepräsident der Regierung des Regenkreises, seit 1. 1. 1826 Staatsminister des Innern und der Finanzen, vgl. R. Gräfin Armansperg, Joseph Ludwig Graf Armansperg. Ein Beitrag zur Regierungsgeschichte Ludwigs I. von Bayern, (Diss. München 1949, Masch.); Schärl Nr. 2, weitere Lit. Anm. 126.

[86] Die neue Behörde hatte jedoch nur instruierenden und beratenden Charakter. Sie blieb mit dem Innenministerium verbunden. Die Resultate ihrer Beratungen mußten dem Minister des Innern zur Entscheidung vorgelegt werden. Bereits am 23. 11. 1825, also noch vor der Konstituierung des Obersten Kirchen- und Schulrates, unterbreitete Bischof Sailer auf Wunsch Ludwigs präzise Vorschläge zur Besetzung (Schiel, Sailerbriefe 496 ff.). Am 10. 3. 1826 bezeichnete der preußische Gesandte Küster Sailer als „vertrauten Ratgeber des Königs in Religionsdingen" (A. Chroust, Gesandtschaftsberichte aus München 1814—1848, München 1932, 121).

[87] Zu Eduard von Schenk (1788—1841) vgl. Spindler, Schenk; J. Weyden, Eduard v. Schenk (Graz 1932); H. Schiel, Sailerbriefe, passim.

lichen Beweggründen. In einem Signat sprach er im Hinblick auf eine Restauration des Schottenklosters vom erhebenden Gefühl, nach mehr denn einem Jahrtausend einer Pflicht der Dankbarkeit genügen zu können[88]. Es war Ludwigs historisch-romantischer Sinn, der ihm diese Dankbarkeit gegen die Schottenmönche gebot, in denen er die letzten legitimen Nachfahren der iroschottischen Missionare, Pilger und Mönche des frühen Mittelalters erblickte. Daß er dabei einem historischen Irrtum zum Opfer fiel, war weder ihm noch seinen Zeitgenossen bewußt[89]. Das Regensburger Schottenkloster galt ihm als einzig überlebendes, in die Gegenwart hineinragendes Monument des Wirkens dieser „Iroschotten", seine Rettung als Pflicht der Pietät und eines traditionsbewußten Christentums. Zudem war es nun möglich, gleichsam in Umkehrung der mittelalterlichen Situation, von Bayern aus zur Erhaltung und Stärkung der katholischen Kirche auf den Britischen Inseln beizutragen. Hinzu gesellte sich Ludwigs ausgeprägte Vorliebe für das Großbritannien seiner eigenen Zeit, das Bollwerk konservativer Politik und Gesellschaftsordnung wie auch besten liberalen Geistes, bewährt im Kampf gegen den „Erbfeind" Frankreich, gegen Revolution und den Usurpator Napoleon[90].

Der König verlor keine Zeit, um seine Pläne zur Klosterrestauration so rasch und wirksam wie möglich in die Tat umzusetzen und die Gegner zu überspielen. Bereits im Januar 1826 lieferten Armansperg und Schenk dem Staatsministerium des Äußeren die Unterlagen zu der — seit fast drei Jahren ausstehenden — Antwort auf das Begehren der Kurie nach detaillierten Angaben über noch bestehende oder zu restaurierende Klöster[91]. Das Schottenkloster wurde dabei namentlich aufgeführt, mit dem Zusatz, eine endgültige Entscheidung sei noch nicht getroffen worden; wenige Tage später ersuchte das Innenministerium, d. h. Schenk, die Kreisregierung in Regensburg um eingehenden Bericht über den Zustand der Kloster- und Seminaranlagen von St. Jakob[92].

Im Frühjahr 1826 erstellte dann der Oberste Kirchen- und Schulrat, anhand der Angaben aus den einzelnen Kreisregierungen, eine Liste von insgesamt 67 bayerischen Klöstern, die für eine Erhaltung bzw. Neugründung in Frage kamen. Etwa die Hälfte hielt der König für geeignet, unter ihnen die Schottenabtei[93].

[88] „. . . es ist ein erhebender Gedanke, nach mehr denn einem Jahrtausend sich noch dankbar zu zeigen . . ." (Signat vom 15. 4. 1827; Spindler 376). Ähnlich signierte der König am 13. 9. 1828: „Wie die Franziskaner in München, so die Schotten, so was für die Griechen geschieht, geschichtliche Erinnerung, Dankbarkeit, nach Jahrhunderten, nach Jahrtausenden" (ebd. XXV). Ähnliche Äußerungen späterer Jahre vgl. S. 338.

[89] Vgl. S. 273, 476.

[90] „. . . Wie die Briten sind wir Teutsche, und noch mehr, *ein* Volk, obgleich unter mehreren Fürsten . . . Abneigung flößen Sie meinem Sohn gegen Frankreich, Teutschlands Erbfeind und gegen französisches Wesen (unser Verderben) ein. Wie kann ein Teutscher Frankreichs Freund sein . . . Mensch im höhern Sinn des Wortes muß mein Sohn werden, Mensch und Christ . . . Anhänglichkeit an das Alte, wenn es nicht schädlich, bekenne derselbe . . ." (An Herrn Maciver, meines Erstgeborenen Erzieher, 6. 10. 1817; K. Th. v. Heigel, Ludwig I. 66 f. Über Ludwigs Besuch in England 1815 vgl. Linker, 99—110 (s. o. Anm. 33); Max Frhr. v. Lerchenfeld (Hg.), Aus den Papieren des kgl. bayer. Staatsministers Maximilian Frhr. v. Lerchenfeld (München 1887) 234, 250 f.

[91] 15. 1. 1826 (Sattler, 7 ff.).

[92] 21. 1. 1826 (ebd.).

[93] Etwa die Hälfte hiervon hielt der König für geeignet: von den Benediktiner- und Zisterzienserklöstern die dem Hause Wittelsbach eng verbundenen Abteien Ens-

Im Gegensatz zu Schenk empfahl jedoch Minister Armansperg, aus Sparsamkeitserwägungen bei den Benediktinerklöstern mit einer der beiden — in Schenks Liste nicht aufgeführten — niederbayerischen Abteien Metten oder Niederaltaich zu beginnen, da ihr Ankauf sich leicht bewerkstelligen lasse[94]. Ludwig verschloß sich diesen Argumenten nicht. In einem Signat vom 4. Juli 1826 genehmigte er Vorarbeiten für eine Restauration Mettens[95]. Betreffs des Regensburger Schottenklosters hoffte er auf baldige weitere Anträge des Ministeriums. Als in den folgenden Wochen erste ausführende Schritte auf sich warten ließen, drängte er Schenk ungeduldig zu schnellem Handeln[96].

Anfang September 1826 unterrichtete sich Eduard von Schenk in Landshut, Metten, Weltenburg und Regensburg an Ort und Stelle über die Lage der zur Restauration vorgesehenen Konvente. Gemeinsam mit Bischof Sailer besuchte er das Schottenkloster und besprach sich eingehend mit Prior Deasson und sämtlichen Mitgliedern des Konvents[97]. Die Schotten mußten nun erkennen, daß die Pläne für eine Erneuerung ihres Klosters und Seminars bereits vor der Verwirklichung standen. Erstmals bot sich ihnen Gelegenheit, ihre Wünsche einem der maßgeblichen Ministerialbeamten aus München vorzutragen. Zwar erbaten sie von ihm zunächst staatliche finanzielle Beihilfe, doch als Schenk sie verweigerte, erklären sie sich bereit, einen Konvent von acht bis zehn Insassen aus eigenen Mitteln zu bestreiten. Prior Deasson fand den Mut, endlich das dringende Problem der von Regierungsseite immer wieder befohlenen Aufnahme deutscher Zöglinge in das ausschließlich jungen Schotten vorbehaltene Seminar zur Sprache zu bringen.

Die Ergebnisse dieser Unterredungen sowie einer Reihe von Gutachten sachverständiger Persönlichkeiten, u. a. von Sailer[98], fanden ihren Niederschlag in einem Antrag des Obersten Kirchen- und Schulrats vom 27. Oktober 1826, der sich eingehend mit der geplanten Restauration von Benediktiner- und Zisterzienserabteien befaßte und ihnen nach österreichischem Vorbild Pfarreien zu ausreichender Dotierung überlassen wollte[99]. Von den insgesamt fünfzehn in Aussicht genommenen Abteien sollten nur zwei, darunter das Schottenkloster, von der Pfarrseelsorge befreit sein[100]. Schenks Antrag fand Armanspergs Billigung,

dorf, Ettal, Michelfeld, Scheyern und Weltenburg, sowie das Schottenkloster Regensburg, ferner die Zisterzienserabteien Fürstenfeld, Altomünster und Ebrach (Sattler 13).

[94] „Den Fortbestand und die Wiedererrichtung einiger Klöster betreffend", 30. 6. 1826, wo sich Armansperg auch, im Gegensatz zum König und zu Schenk, gegen eine Restauration der Bettelorden wandte (Sattler 13—20; Spindler, Schenk 363 ff., Kreuzer 200 f.).

[95] Sattler, 21.

[96] „Arbeiten Sie alles so vor, was die von mir beschlossene Fortdauer der bezeichneten Klöster, männliche wie weibliche, betrifft, und daß gleich bei seiner Rückkehr Minister Graf Armansperg nur zu unterschreiben braucht, unverzüglich endlich dann diese Verfügung in Leben trete, sonst bricht mir die Geduld . . ." (Ludwig an Schenk, 27. 7. 1826; Spindler 4).

[97] Schenk an Ludwig I., 15. 9. 1826 (ebd. 14).

[98] Hammermayer, Katholikenemanzipation, 417 f.

[99] Sattler, 25.

[100] Vorgesehen waren Ettal, Fürstenfeld, Scheyern, Altomünster, Ottobeuren, Metten, Niederaltaich, Burghausen, Weltenburg, Ensdorf, Ebrach, Waldsassen, die Prämonstratenserabtei Roggenburg sowie das Regensburger Schottenkloster (ebd.).

wurde im Winter 1826/27 im Finanzministerium geprüft[101] und dann dem König vorgelegt, der ihn genehmigte[102].

Am 25. April 1827, einen Tag vor der Restauration des Benediktinerkonvents in Metten, erging das königliche Reskript[103], das den vorläufigen Fortbestand von Kloster und Seminar der Schotten zu Regensburg zusicherte, die Aufnahme von zunächst acht Zöglingen bzw. Novizen aus Schottland gestattete, gleichzeitig jedoch im Sinne des Konkordats die Schottenmönche als bayerische Staatsbürger auch zur praktischen Seelsorge und Lehrtätigkeit in Bayern verpflichtete. Die Zahl der Konventualen sollte mit der Zeit auf zehn bis zwölf, die der Studenten auf fünfzehn bis zwanzig erhöht werden. Damit hätte das Regensburger Seminar nach Zahl der Zöglinge die beiden Seminare in der Heimat und die Kollegs in Rom und Valladolid übertroffen.

Das Schottenkloster zu Regensburg war — wieder einmal, doch immer noch nicht endgültig — bewahrt. Im Konvent kam indes kein tatenfroher Optimismus auf; zu groß waren die Schwierigkeiten, welche einer Erfüllung der königlichen Absichten im Wege standen; zu schwach und wohl auch zu gespalten war der Konvent, als daß er sich tatkräftig der bedeutenden Aufgaben und Belastungen hätte annehmen können. Von den nur sieben Mönchen waren Erhard Horn[104] und Gregor Moir[105] nicht mehr arbeitsfähig; der 52-jährige Prior Benedikt Deasson war zwar energisch und gewandt, doch seit Jahren fast ständig bettlägerig und der beliebte und tüchtige Marianus Graham von der Verwaltung des Gutes Strahlfeld voll beansprucht[106]. Auf eine Hilfe des querköpfigen und cholerischen Bonifaz Sharp war keinesfalls zu rechnen; immer noch und immer wieder lief er gegen angebliche Zurücksetzungen von Seiten des Priors Sturm, sogar bei König Ludwig und Bischof Sailer[107]. Von den drei Studenten, die 1817 nach St. Jakob gekommen waren, zog John Lamont[108], dessen geniale mathematisch-astronomische Begabung mehr und mehr zutage trat, die wissenschaftliche Laufbahn in der Haupt- und neuen Universitätsstadt München einer unsicheren Existenz im Schot-

[101] Schenk an Ludwig I., 30. 1. 1827 (Spindler 23).

[102] Signat vom 15. 4. 1827: „Mit dieser Absicht des Ministeriums einverstanden, außer daß nur Schotten sollen aufgenommen werden . . . im Fall daß nicht hinlänglich junge Schotten kämen, dem unwahrscheinlichen, soll . . . das weitere befragt werden. Nur wenn im Kloster selbst der gehörige Unterricht nicht ertheilt werden kann und kein Seminarium-juvenum (puerorum) in Regensburg, sollen die Zöglinge die öffentlichen Schulen besuchen. Ich hoffe, daß die Kreisregierung sich wird thätig angelegen seyn lassen, meinen Willen zu erfüllen" (Spindler 376).

[103] StAA, KI 4708, Nr. 36; im Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation 441—444.

[104] Zu Erhard (James) Horn (1765—1833) vgl. RSC 253 f.; Dilworth, Necrologies, 190.

[105] P. Gregor (James) Moir (1761—1829) kam 1772 nach St. Jakob, wo er 1781 Profeß ablegte (ebd.). Er war ein Neffe von Abt Arbuthnot; vgl. Beattie II, 116.

[106] P. Marianus (Thomas) Graham (1766—1844), seit 1775 im Seminar, Profeß 1784, seit 1807 Direktor in Strahlfeld, dann von 1839 bis zu seinem Tode Prior (Dilworth, Necrologies, 192).

[107] P. Bonifaz (Peter) Sharp (1769—1831), kam 1784 ins Seminar nach Regensburg, war vermutlich bereits zu Anfang des Jahrhunderts, mit Sicherheit aber ab 1817 Direktor des Seminars (Dilworth, Necrologies, 191; Hammermayer, Katholikenemanzipation, 422 f.).

[108] Zu Lamont vgl. S. 322.

tenkloster vor, während die beiden anderen, James Mc Naughton und James Reid, keine Neigung zum Priesterberufe erkennen ließen bzw. in ihrem Entschluß noch schwankten.

Eine Rückberufung der letzten noch in Würzburg und Erfurt lebenden ehemaligen, jetzt pensionierten Schottenmönche erwies sich als undurchführbar. Die beiden siebzigjährigen einstigen Würzburger Konventualen John Anderson und Placidus Geddes lehnten auf Befragen der Regierung aus Gesundheitsgründen den Eintritt in ein Kloster ab[109]. Joseph Hamilton, emeritierter Universitätsprofessor zu Erfurt, den Marianus Graham zu eingehender Erörterung der Situation in sein Profeßkloster nach Regensburg eingeladen hatte, fühlte sich den Anstrengungen einer Reise nicht mehr gewachsen. Das königliche Patent vom 25. April 1827 betrachtete er jedoch ob seiner bürokratisch-staatskirchlichen Vorbehalte und Fußangeln nicht als geeignete Grundlage einer erfolgverheißenden Erneuerung von Kloster und Seminar[110]. Neue Wege müßten gesucht und erkämpft werden; wahrscheinlich sei es am besten, das Regensburger Schottenkloster aufzulösen, seine Insassen nach Würzburger und Erfurter Vorbild zu pensionieren und darüber hinaus einen ansehnlichen Betrag zur Errichtung eines Seminars in Schottland oder für die Aufgaben der dortigen Mission einzuhandeln; die letzte Entscheidung über die Verwendung dieser Summe müsse man jedoch den apostolischen Vikaren in Schottland überlassen.

Deutlicher hätte die äußerste Gegenposition zu der unter Ludwig I. eingeleiteten Entwicklung des Schottenklosters nicht umrissen werden können. Etwas von Hamiltons Skepsis spiegelt sich in Prior Deassons Denkschrift an die bayerische Regierung[111]: man erwarte von den Schotten, was sie auf Grund ihrer schmalen personellen wie materiellen Basis nicht leisten könnten. Zunächst müßte vor allem die Zahl der für die wichtigsten Kloster- und Seminarfunktionen notwendigen Mönche erreicht werden, dann erst sei an die vom König erwartete Aktivität in Seelsorge, Erziehung und Wissenschaft zu denken. Das entscheidende Hindernis für einen Aufschwung von Kloster und Seminar bilde indes jener Artikel zehn, in welchem sich der König noch immer einen späteren definitiven Beschluß über den Fortbestand von Abtei und Seminar vorbehielt. Unter diesen Umständen könne man schwerlich erwarten, daß sich junge Schotten einem solcherart ungesicherten monastischen Leben verpflichteten. Nur in einer Atmosphäre der Sicherheit und der Stetigkeit könne eine klösterliche Gemeinschaft gedeihen; man möge daher unverweilt Klarheit und Abhilfe schaffen.

Wie sehr diese illusionslose Haltung berechtigt war, zeigte sich wenig später, als das Finanzministerium Deassons Antrag auf Aufhebung der noch von Dalberg verfügten, doch nicht realisierten Ablieferung des zehnten Teils der Kloster-

[109] Sattler 69. Dem Regierungsbericht zufolge war Geddes an Kopf und Armen gelähmt, während Anderson seit zwanzig Jahren „podagra gravatus" war. Ludwig I. wollte in Würzburg und Aschaffenburg Benediktinerabteien, „wegen der Universität in letzter Stadt vorzüglich nützlich und leichter zu unterhalten . . ." (an Schenk, 24. 8. 1826; Spindler, 13).

[110] „. . . almost impossible for you to fulfill the conditions pointed out by the Royal Decree . . . a plan for 1) securing an honest and due pension for the members belonging to your house, 2) settling a permanent fond for the Apostolic Mission in Scotland . . ." (an Graham, 25. 6. 1827; OAR/S 20). Vgl. S. 280.

[111] 7. 7. 1827 (StAA, KI 4708 Nr. 38).

einkünfte rundweg verwarf[112]. Und auch Deassons viel bescheidenere Bitte, man möge den Schotten die für die Jahre 1809/11 noch ausstehenden Zinsen auf ein sog. Scharwerkskapital im ehemaligen Rentamt Straubing auszahlen, wurde von der Münchener Zentralbehörde abgelehnt, obwohl es sich dabei nur um einen Betrag von 37 Gulden gehandelt hätte[113].

Die Schotten waren damals nicht die einzigen, die glaubten, daß gewisse Kräfte der Ministerialbürokratie planmäßig einen entscheidenden Fortschritt der Klosterrestauration zu verhindern suchten[114]. Auch König Ludwig I. und Bischof Sailer in Regensburg beklagten sich immer wieder bitter über die Obstruktionspolitik in den Ministerien[114a]. In der Tat schien es, als sei des Königs Werk einer Klosterrestauration in Gefahr zu scheitern, und zwar gleichermaßen an den Klippen bürokratischer Widerstände, an finanziellen Hindernissen und Unzulänglichkeiten und nicht zuletzt an der Personalfrage. Aufgrund einer Recherche der Kreisregierungen hatten sich von 293 noch lebenden ehemaligen Konventualen bayerischer Benediktiner- und Zisterzienserklöster nur elf (!) bedingungslos zum Eintritt in eine neu zu errichtende Abtei bereit erklärt; nicht einmal für Metten fanden sich genügend Mönche[115]. Ludwig I. war erbittert und enttäuscht, wollte aber weiterhin auf die Hilfe von Kurie und Münchener Nuntiatur verzichten; beide waren und blieben in die Rolle notgedrungen wohwollender, doch einflußloser Zuschauer verwiesen[116].

Die Regensburger Schotten sahen sich somit vorerst zum Abwarten verurteilt und konnten nur auf einen Wandel in München hoffen. So ist es nicht verwunderlich, daß sie in dieser völlig ungeklärten Lage noch nicht wagten, Verbindung mit den apostolischen Vikaren in Schottland aufzunehmen, von denen sie wenig mehr als eine Aufforderung zur Auflösung des Konvents erwarten konnten, wenn nicht handfeste Vorteile für die Mission mit einem Fortbestand verbunden waren. In den folgenden Monaten wurde Bischof Sailer zur zuverlässigsten Stütze der Schotten, zu einer Schlüsselfigur und zum ehrlichsten Makler zwischen ihnen und dem König, Schenk und den Regierungsbehörden in München und Regensburg. In seiner Eigenschaft als Weihbischof und Generalvikar war ihm natürlich auch von Amts wegen an einer schnellen und glücklichen Erneuerung

[112] Im Wortlaut nicht erhalten; Hinweis mit Datumsangabe 10. 6. 1827 in der Denkschrift Sailers vom 30. 1. 1828 (vgl. S. 298 f.).

[113] Deasson an Staatsschuldentilgungskommission in München, 6. 9. 1827 (AStAM, Staatsschuldenverwaltung Nr. 3227, fol. 4); die ablehnende Antwort erging am 23. 1. 1828 (ebd. fol. 6) und berief sich auf Art. III des Staatsschuldengesetzes vom 1. 6. 1822.

[114] Graham an Bischof Paterson in Edinburgh, 27. 3. 1828, im Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation, 448 ff.

[114a] ebd. 421, Anm. 107.

[115] Sattler, 45—69; Spindler, Schenk XXIII.

[116] Bezeichnend ein Brief Schenks an Sailer: „. . . wegen Eröffnung des Klosters Metten wird Entschließung folgen. Da es nicht ein neu begründetes oder in seiner Regel abgeändertes religiöses Institut, sondern nur ein restauriertes, eigentlich nie ganz ausgestorbenes ist, so scheint es der Dazwischenkunft des päbstlichen Stuhles nicht zu bedürfen. Auch das hiesige [= Münchener] Franziskanerkloster wurde ohne dieselbe, unter den Augen der Nuntiatur, feyerlich eröffnet, ebenso sämtliche Frauenklöster, bey welchen nur hinsichtlich der Gelübde mit Rom verhandelt wird . . .“ (20. 3. 1830; OAR Sailerbriefe Nr. 8).

des Schottenklosters gelegen; seinem Wunsche nach sollte sie die Restauration einer begrenzten Zahl von Konventen in Stadt und Bistum Regensburg einleiten[117].

Unter Sailers Einfluß stellte sich das bischöfliche Konsistorium in Regensburg hinter Deassons Vorschläge und gab sich sogar wesentlich optimistischer[118]: weder an Verfassung noch an der Einrichtung von Kloster und Seminar der Schotten seien Änderungen vorzunehmen; im übrigen sprächen die „noch lebenden ausgezeichneten Männer, die in dem dortigen Seminar ihre erste Bildung erhielten" eine beredte Sprache für Wert und Methode dieses Instituts. Dank dieses Gutachtens befürwortete dann auch die Kreisregierung Regensburg eine baldige definitive Regelung[119].

Als diese Regelung unterblieb, vielmehr den Schotten — wie auch Ludwigs Plänen für Metten — stets von neuem und absichtsvoll Hindernisse erstanden und die Regensburger am günstigen Ausgang der Verhandlungen verzagten, da war Sailer entschlossen, wie er an Schenk schrieb, „dem König ein wiederholtes freymüthiges Wort zu sagen"[120]. Er tat es in einer Denkschrift vom 30. Januar 1828, in der er sich mit seiner ganzen Autorität für die Belange der Schotten einsetzte[121]. Bisher habe man ihnen „eine bloß precaire Existenz" gewährt, auf die sich keine dauerhafte Lösung bauen lasse. Solch halbe Maßnahmen seien von vorneherein zum Scheitern verurteilt. Die dem Schottenkloster auferlegten außergewöhnlichen steuerlichen Belastungen, sonderlich die widersinnige Abgabe eines Zehntels der Gesamteinnahmen, verhinderten überdies jedweden wirtschaftlichen Aufschwung. Die durch die Erneuerung von Kloster und Seminar zu erwartenden hohen Kosten könnten unter den obwaltenden Umständen nie gedeckt werden. Außerdem seien die Räume des Seminars immer noch vom St. Emmeramer Musikseminar belegt, dem unverzüglich eine entsprechende anderweitige Herberge geboten werden müsse.

Sailers maßvolles und doch entschiedenes Eintreten zeitigte die erhoffte Wirkung. Der König ersuchte ihn, sich bei Prior Deasson dafür einzusetzen, daß ungeachtet der immer noch provisorischen Regelung baldmöglichst schottische Stu-

[117] So hatte sich das bischöfl. Konsistorium bereits am 10. 2. 1826 für eine Restaurierung des Karmelitenklosters in Regensburg beim König verwendet. An den Nuntius berichtete Sailer: „Spero quod Carmelitarum monasterium Ratisbonae restituendum sit, cujus restitutio ideo mihi praeprimis est cordi ut civitas Ratisbonensis iterum plures confessarios nanciscatur, quorum numerus olim quinquagenarius, nunc valde imminutus est . ." (15. 5. 1827; ASV, ANM, vol. 24). Im März 1829 und März 1830 erneuerten Sailer bzw. Generalvikar Wittmann dem König gegenüber diese Bitte; ein entsprechender Entschluß der Regierung erging jedoch erst 1836 (Spindler, 367).

[118] 17. 7. 1827 (StAA, KI 4708 Nr. 40).

[119] 27. 7. 1827 (ebd. Nr. 41).

[120] Die mir durch Sie vom König aufgetragene Angelegenheit des hiesigen Schottenklosters ist mir wirklich recht angelegen. Ich fürchte aber, daß auch hier wieder die Finanz, die so gern allen Unternehmungen des Königs ein Bein unterschlägt, große Schwierigkeiten in den Weg legen wird. Indes wird mir dadurch wieder ein neuer, gewiß zu benutzender Anlaß, dem Könige ein wiederholtes, freymütiges Wort hierüber zu sagen, so wie über die Notwendigkeit, die Sektion des Kultus und Unterrichts aus solchem Joche zu emanzipieren . ." (Sailer an Schenk, 16. 1. 1828); vgl. Anton Doeberl, Bischof J. M. Sailer und E. v. Schenk (HPBl 151) 1913, 797.

[121] Orig. verloren; Konzept OAR/S A I; im Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation 444—447.

denten das Seminar zu St. Jakob bezögen[122]. Anscheinend hatte sich Ludwig nunmehr zu einer endgültigen Regelung im Sinne der Schotten und Sailers durchgerungen. Wie sehr er dabei sogar bereit war, Opfer zu bringen und von seiner bisherigen entschieden staatskirchenrechtlichen Position abzurücken, bewies seine Order vom Mai 1828, wonach das Regensburger Schottenvermögen keinesfalls als Staatsgut zu gelten habe. Trotz entschiedenen Widerspruchs des Finanzministeriums unter Graf Armansperg beharrte er auf seinem Befehl[123]. Immer offenkundiger wurde, daß der gewünschte Fortschritt in der Kirchen- und Klosterpolitik nur gewährleistet war, wenn eine Änderung in der Regierungsspitze eintrat. Der König hatte längst erkannt, daß die tiefgreifenden Gegensätze zwischen Schenk und Minister Armansperg kein gedeihliches Wirken des Obersten Kirchen- und Schulrates mit seiner lediglich beratenden Funktion erhoffen ließen, daß also Armanspergs Machtstellung als Innen- und Finanzminister das eigentliche Hindernis darstellte[124]. Schon Ende 1827 hatte darum Bischof Sailer dem König dringend empfohlen, jene beiden für die Kirchen- und Klosterpolitik entscheidenden Ministerien fürderhin zu trennen. Am 1. September 1828 berief Ludwig I. seinen Vertrauten Eduard von Schenk zum Innenminister[125]; Graf Armansperg behielt das Finanzressort und übernahm dazu das Außenministerium.

Wieder war es nun Sailer, der auf die weiteren Entscheidungen Ludwigs und Schenks bestimmenden Einfluß nahm: kurz nach seiner Berufung reiste der neue Innenminister zu Sailer auf dessen Landgut Barbing bei Regensburg und besprach mit ihm eingehend grundsätzliche Fragen und nächste praktische Maßnahmen in der Kirchen- und Klosterpolitik[126]. Schenks Antrag vom 10. Oktober 1828 stützte sich in der Frage des Schottenklosters weitgehend auf Sailers Denkschrift und befürwortete den definitiven Fortbestand von Kloster und Seminar und den ungeschmälerten Genuß aller Einnahmen[127]. Am 22. Oktober 1828 gab ein königliches Reskript diesem Begehren statt und garantierte den *dauernden* Bestand von Kloster und Seminar der Schotten zu St. Jakob in Regensburg[128]. Die

[122] Nicht erhalten; ausdrücklicher Hinweis jedoch im Brief Grahams an Bischof Paterson in Edinburgh, 27. 3. 1828; bei Hammermayer, Katholikenemanzipation 452 ff.

[123] Befehl Ludwigs I. an das Finanzministerium, 16. 5. 1828; Finanzministerium an Ludwig I., 31. 5. 1828; Antwort des Königs, 10. 6. 1828; im Wortlaut nicht erhalten, Hinweis mit Inhalts- und Datumsangabe im kronanwaltlichen Gutachten vom 10. 7. 1859 (Abschr. OAR A II Nr. 15); vgl. S. 393 f.

[124] Sailer an Ludwig I., 23. 12. 1827 und 26. 2. 1828 (Schiel, Ludwig I. 125, 127); Sailer an Schenk, 16. 1. 1828 (vgl. Anm. 164). Schenk sah „ohne gänzliche Auflösung dieser Abhängigkeit . . . kein Heil für die wichtigen und heiligen Angelegenheiten, deren Leitung Ew. Majestät mir allergnädigst übertragen haben" (an Ludwig I., 10. 1. 1828; Spindler, 358).

[125] Ludwig I. an Sailer, 31. 8. 1828 (Schiel, Ludwig I. 134).

[126] Sattler, 105 f.

[127] Spindler, 390. Am 14. 9. 1828 hatte Ludwig aus Berchtesgaden an Schenk geschrieben: „. . . Metten, St. Jakob in Regensburg, an beyden liegt mir viel, was wäre beförderlich"? (Spindler 60); am 21. 9. 1828 übergab dann Schenk eine „Summarische Übersicht der von S. M. restaurierten Klöster", d. h. über Metten und St. Jakob (Sattler, 91), am 24. 9. 1828 versicherte er dem König, er werde nach der unmittelbar bevorstehenden Rückkehr seines Mitarbeiters Deutinger „wegen St. Jakob in Regensburg . . . einen neuen umfassenden Antrag allerunterthänigst erstatten" (Spindler, 61).

[128] Orig. StAA, KI 4708, Nr. 44; im Wortlaut Hammermayer, Katholikenemanzipation 450 f.

erbetene Abschaffung der Zehntelabgabe wurde zwar, wohl auf Einspruch des Finanzministeriums, verweigert, sollte indes tunlichst erleichtert werden. Das Vermögen von Abtei und Seminar verblieb unter der Oberkuratel der Kreisregierung Regensburg, die Schotten waren ihr weiterhin zu alljährlicher Rechnungslegung verpflichtet und mußten bei einschneidenden Vermögensänderungen ihre Genehmigung einholen. Gleichwohl hatten sie im wesentlichen ihr Ziel erreicht. Das letzte Wort lag nun bei den apostolischen Vikaren Schottlands. Wie sehr sich jedoch die Regensburger Schottenmönche ihrer Kirche in der Heimat entfremdet hatten, wurde deutlich, als sie, allzu vorsichtig und unzufrieden ob der nur vorläufigen Erneuerung durch Ludwig I., die apostolischen Vikare fast ein Jahr über die neue Entwicklung in Unkenntnis ließen. Erst nachdem Bischof Sailer entschieden und mit Aussicht auf Erfolg für eine definitive Restauration eingetreten war, nahmen die Schottenmönche im März 1828 mit den Bischöfen in der Heimat Verbindung auf und baten um baldige Entsendung von vier oder fünf Zöglingen[129]; als dann Ludwig I. im Oktober 1828 die endgültige Erneuerung von Kloster und Seminar zugestanden hatte, richteten die Mönche eine neuerliche, diesmal dringende Bitte an die apostolischen Vikare[130]. Da auf keines der beiden Schreiben eine Antwort aus Schottland erfolgte, gerieten die Regensburger Mönche, die Ludwig I. die Eröffnung ihres Seminars bereits für Frühjahr 1829 zugesagt hatten, in eine peinliche Lage[131].

Das anhaltende Schweigen der schottischen Bischöfe läßt sich verschiedenartig deuten: völlig von der Neuordnung der kirchlichen Organisation und dem großen Seminarbau zu Blairs beansprucht, hatten sie sich wohl über Regensburg kaum nähere Gedanken gemacht und waren sich nun, als eine Entscheidung anstand, über den einzuschlagenden Weg uneins. Zudem war der Gedanke einer Veräußerung des Regensburger Schottenbesitzes zugunsten der Mission keineswegs tot und dürfte Ende 1828 sogar neue Nahrung erhalten haben durch einen Brief des letzten Erfurter Schottenmönches Joseph Hamilton, der die Situation von Kloster und Seminar in Regensburg in düsteren Farben schilderte[132]. Schließlich mochten die apostolischen Vikare den Ausgang der Auseinandersetzung im Parlament zu Westminster um die Emanzipationsbill abgewartet haben, bevor sie sich zu einer definitiven Entscheidung im Falle Regensburg entschlossen.

Für letztere These spricht vor allem das Datum von Bischof Patersons Antwort an die Regensburger Schotten: der 15. April 1829, also zwei Tage nachdem die „Catholic Relief Bill" Gesetzeskraft erlangt hatte. In einem herzlich und optimistisch gehaltenen Schreiben bedauerte Paterson die lange Verzögerung seiner Antwort[133]; sie sei vor allem dadurch eingetreten, daß er die Zustimmung

[129] Graham an Bischof Cameron, 27. 3. 1828 (SCA; Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation, 448 ff.

[130] Graham an Bischof Paterson, 24. 11. 1828 (SCA; ebd. 452 ff.).

[131] Graham klagte über die apostolischen Vikare: „. . . if it be their intention to give up for ever the right of the Nation to this college and religious Establishment in Germany . . . a timely intention would have at last prevented our taking any farther steps in promoting its restoration and thereby exposing ourselves to ridicule and the still painfull imputation of having deluded our benevolent Sovereign . . ." (an Rev. William Reid in Dumfries, 12. 3. 1828; SCA).

[132] Joseph Hamilton an Bischof Kyle, 19. 11. 1828 (Preshome Archives).

[133] Orig. verloren; Abschr. StAA, KI 4708 Nr. 55.

der anderen Bischöfe habe einholen müssen. Dies sei nunmehr geschehen, alle Bischöfe billigten die Neuerrichtung des Seminars und wollten nach Kräften jedwede Unterstützung gewähren und die erbetenen Zöglinge ehestens nach Regensburg entsenden; der empfindliche Priestermangel verbiete jedoch die erbetene Zuweisung eines Weiltgeistlichen als künftigen Seminarleiter. Wie um die Mönche von St. Jakob endlich wieder in die allgemeine Entwicklung der katholischen Kirche Schottlands einzubeziehen, berichtete Paterson abschließend von den Seminaren in Rom, Valladolid, den Studenten in Frankreich und vom Bau des Zentralseminars zu Blairs.

Die Regensburger Schotten, erleichtert über die endlich zustandegekommene Verbindung mit der Heimat, waren gleichwohl tief bedrückt von jener Bestimmung der „Catholic Relief Bill", die Jesuiten und Mönchen jegliche Tätigkeit in Großbritannien untersagte[134]. So wenig waren sie mit den wahren Verhältnissen in Großbritannien vertraut, daß sie die zu erwartende äußerst liberale Handhabung des Gesetzes nicht voraussehen konnten und das Schlimmste befürchteten. Welcher junge Schotte würde sich den durch Gesetz „Verbannten" im fernen Bayern anschließen, ohne Aussicht, je in der Mission in Schottland wirken zu können? Der einzige Ausweg, den die Schottenmönche sahen, nämlich die Umwandlung von Kloster und Seminar in ein reines Weltpriesterkolleg nach dem Vorbild von Valladolid und Rom, schien mit den Intentionen Ludwigs I. unvereinbar und ohne Aussicht auf Verwirklichung[135].

Bischof Paterson versuchte in einem weiteren Brief diese Befürchtungen hinsichtlich der „Catholic Relief Bill" zu zerstreuen[136]: in Wahrheit würden Jesuiten und Mönche weder am Betreten Großbritanniens noch in der Mission gehindert. Dann aber schlug Paterson jenes Thema an, das von nun an alle Auseinandersetzungen um das Schottenkloster beherrschen sollte: das Verhältnis von Seminar und Abtei, von Welt- und Ordensgeistlichen. Von den künftigen Studenten, deren baldige Absendung der Bischof erneut zusicherte, dürften eines Tages nur so viele als Novizen ins Kloster eintreten, als man zur Ausübung der uner-

[134] „... the clause in the Bill of Emancipation which excludes all those who enter a religious order and take the solemn vows in a convent on the continent, from ever returning, even on a short visit, to their native country . . . by this clause one of our principal objects intended by the restauration, viz. that supplying the mission with cooperators from our house, is totally frustrated. I have moreover great reason to fear that the prospect of perpetual banishment will operate so discouragingly upon the minds of the young people, as to deprive us, if not entirely, yet surely of such a number of candidates, as will be requisited for the fulfillment of our most indispensable duties . . ." (Graham an Paterson, 16. 5. 1829; SCA). Vgl. die entsprechenden Passagen der Emanzipationsbill S. 259.

[135] Im Gegenteil, gerade damals gemahnte Ludwig immer wieder an Einlösung des Versprechens, nachdem auch der zweite von Deasson und Graham genannte Termin zur Seminareröffnung, der Schuljahrsbeginn im September 1829, verstrichen war. An Schenk schrieb er: „... wann, und wie viele, junge Schotten werden eintreffen?" (15. 8. 1829; Spindler, 103).
„. . . Von dem Fortgange der Schotten, dem Kommen junger, hörte ich nichts . . ." (24. 9. 1829; ebd. 115). Schenk erwartete „wegen Ankunft der Schottischen Knaben in Regensburg . . täglich den abgeforderten Bericht der dortigen Regierung . ." (an Ludwig I., 29. 9. 1829; ebd. 117).

[136] Paterson an Graham, 5. 9. 1829 (Orig. verloren, Abschr. und Übersetzung OAR AI Nr. 6a; Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation, 454 f.).

läßlichen Konventsobliegenheiten benötige; alle übrigen seien als Weltgeistliche zum Dienst in der schottischen Mission verpflichtet. Dieser Standpunkt war legitim und verständlich; für die apostolischen Vikare bedeutete das neuzueröffnende Regensburger Seminar in erster Linie eine Pflanzschule für die Mission, während Ludwig I. und der bayerischen Regierung vornehmlich an einer Arbeit der Schottenmönche für Seelsorge, Erziehung und Wissenschaft in Bayern gelegen war. Die Regensburger Schotten aber, gleicherweise abhängig vom bayerischen König wie von den apostolischen Vikaren in der Heimat, mußten zwischen den Ansprüchen beider Seiten einen Ausweg finden.

Noch vor Ankunft der ersten Seminaristen gab Prior Deasson in einer Denkschrift an Ludwig I.[137] seiner Hoffnung Ausdruck, daß — obgleich die königlichen Reskripte vom 25. April und 28. Oktober 1828 davon nichts enthielten — der König die Arbeit der schottischen Mission nach Kräften fördern werde[138]. Deasson wollte damit endlich den lähmenden Ring der Ungewißheit sprengen und in der Lebensfrage für Abtei und Seminar eine eindeutige Entscheidung erzwingen. Abschriften von Briefen Bischof Patersons sollten den König über die katholische Mission in Schottland unterrichten[139].

Die wichtigste Hilfe gewährte wiederum Bischof Sailer. Er konnte mit vermehrter Autorität sprechen, seit er Ende August 1829 die Nachfolge des verstorbenen Ordinarius Wolf angetreten hatte. Unter Umgehung der Kreisregierung Regensburg und der Ministerialbürokratie wandte er sich unmittelbar an den König[140]. Entgegen allen düsteren Erwartungen der Regensburger Schotten handelten der König und sein Innenminister Schenk rasch[141]: bereits am 10. November 1829 willfahrte eine Ministerialentschließung im wesentlichen den Bitten der Schotten, befahl dem St. Emmeramer Musikseminar, unverzüglich das Schottenkloster zu räumen und erhob keine Einwände gegen eine Tätigkeit der Schottenmönche in der Mission im Mutterland, sofern der Konvent von St. Jakob seine Aufgaben in Bayern erfülle[142]. Die Regierung hatte sich dabei freilich in doppelter Weise gesichert: als bayerische Staatsbürger benötigten die Regensburger Schotten die Zustimmung der Behörden, um in den Dienst der Mission zu treten. Dennoch waren jetzt die bedeutendsten Hindernisse, die eine Restauration von Kloster und Seminar zu St. Jakob bisher vereitelt hatten, beseitigt.

[137] 13. 10. 1829 (StAA, KI 4708 Nr. 55).

[138] „. . . die wohltätigen und frommen Absichten Eurer Kgl. Majestät sich auch auf besagte Mission erstrecken und ihr die schon lange entbehrte und höchst bedürftige Unterstützung an geistlichen Arbeitern mit dem erforderlichen Gehalt seiner Zeit ohne Anstand wiederum zufließen lassen werden" (ebd.).

[139] Graham an Bischof Paterson, 19. 10. 1829 (SCA; Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation, 455 ff.).

[140] „. . . brought our memorial, with praeterition of the ministry, directly in the hands of the King . ." (Graham an Bischof Paterson, 7. 1. 1830; SCA). Sailers Brief an Schenk vom 22. 10. 1829 (Spindler, 413) ist nicht mehr erhalten.

[141] Am 8. 10. 1829 ersuchte das Innenministerium die Kreisregierung um umgehende Anzeige, „ob es zu erwarten stehe, daß in Folge der bisher getroffenen Einleitungen bald Knaben aus Schottland in dem Schottenkloster zu Regensburg eintreffen werden" (StAA, KI 4708, Nr. 53). Am 15. 10. 1829 ordnete der König den Verkauf eines „Staatsgebäudes" für das St. Emmeramer Musikseminar an (Innenministerium an Kreisregierung, 19. 10. 1829; ebd. Nr. 54).

[142] StAA, KI 4708 Nr. 56; Wortlaut bei Hammermayer, Katholikenemanzipation, 457 f.

Einer raschen Entsendung von Studenten aus Schottland stand nichts mehr im Wege. Der König drängte auf baldige Eröffnung des Seminars[143]. Doch die Ausbesserung der zukünftigen Seminarräume verursachte nochmals eine mehrmonatige Verzögerung[144]. Im Juni 1830 billigte die Kreisregierung die von Prior Deasson vorgelegte Seminarordnung[145]. Und auch die apostolischen Vikare Schottlands kamen den Wünschen aus Regensburg entgegen, indem sie nun doch einen jungen Weltpriester, den im Kolleg zu Valladolid ausgebildeten James Mac Hattie[146], als künftigen Leiter und Lehrer am Seminar bestimmten. Die Briefe der Regensburger Schotten mit ihrem stark von Germanismen durchsetzten und oft heftig verballhornten Englisch mochten ihnen wohl die Augen dafür geöffnet haben, daß sie den seit Jahrzehnten von ihrer Heimat isolierten Mönchen die Erziehung künftiger Missionare nicht anvertrauen durften[147]. Unter Mac Hatties Führung trafen die ersten sechs jungen Zöglinge auf dem Weg über Rotterdam, Köln, Mainz, Würzburg und Nürnberg am 6. September 1830 in Regensburg ein[148].

Die Erneuerung des schottischen Klosters und Seminars zu Regensburg wurde in den Jahren 1827/29 vor allem durch zwei Faktoren ermöglicht: zum einen durch die kirchlich-politisch-gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung Großbritanniens und Irlands, zum anderen durch die von der Person Ludwigs I. getragene kirchliche Restauration in Bayern. Auf den Britischen Inseln gelang 1829 die Lösung der Katholikenfrage; Industrielle Revolution, rascher Bevölkerungsanstieg und unerwartetes Wachsen des katholischen Einwohneranteils durch Immigration aus Irland bewirkten in Schottland entscheidende Veränderungen der kirchenorganisatorischen Struktur; der drückende Priestermangel erheischte gebieterische Abhilfe.

In Bayern leitete Ludwig I. gegen schwere offene und — vor allem von Seiten der Ministerialbürokratie — wohlgetarnte Widerstände die Wiederherstellung einer Anzahl seit der Säkularisation aufgelöster Konvente ein; er erfüllte damit eine Verpflichtung des Konkordats von 1817. Die Auseinandersetzungen um die Wiederherstellung des Schottenklosters wurden zu einem Testfall von Ludwigs Kirchen- und Klosterpolitik, zu einer Machtprobe zwischen König und rationali-

[143] „Wie Cato immer mit seinem delenta [sic!] Carthago wieder kam, so ich mit den Schotten und Metten, der ich wissen will, wann die Knaben aus ihrem Vaterlande in Regensburg angelangt und wann letzteres bezogen werde . ." (an Schenk, 18. 4. 1830; Spindler, 132).

[144] Prior Deasson an Kreisregierung, 12. 5. 1830 und deren Antwort, 16. 5. 1830 (StAA, KI 4708 Nr. 58 u. 59).

[145] Graham an Bischof Paterson, 30. 3. 1830 (SCA). Die Zöglinge, meinte Graham, könnten gleichwohl unverzüglich kommen und im Refektorium provisorisch untergebracht werden, „as our sick men all dine separately in their rooms". Am 24. 4. 1830 kündigte dann Paterson das Eintreffen der Studenten für Pfingsten oder unmittelbar danach an (im Wortlaut nicht erhalten; Hinweis bei Spindler, 413).

[146] Die Schotten in Regensburg waren sich dessen bewußt und sprachen von „total disuse of our native tongue which hinders us from joining even with a few words in an English conversation" (Graham an Bischof Paterson, 7. 1. 1830, SCA).

[147] James Mc Hattie (1800—1835) kam 1816 nach Valladolid, wurde 1822 zum Priester geweiht und war seit 1826 in der schottischen Mission tätig; vgl. Dilworth, Necrologies, 191; W. J. Anderson, in: IR 14 (1963) 172, 192; Taylor, 172, 177 f., 326.

[148] Mc Hattie an Bischof Paterson, 7. 9. 1830 (SCA); Prior Deasson an Kreisregierung Regensburg, 8. 9. 1830 (StAA, KI 4708 Nr. 61).

stisch-liberaler Bürokratie, wobei der König keineswegs allemal Sieger blieb: die zunächst nur vorläufig verfügte Erneuerung, die Beibehaltung drückender, vor allem finanz- und güterrechtlicher Beschränkungen, überhaupt die Tatsache, daß die Regensburger Schotten um jede noch so geringe Erleichterung kämpfen mußten und dabei weitgehend auf Hilfe Bischof Sailers angewiesen waren, — das alles zeugt von einer gewissen Inkonsequenz des Königs bzw. von einer Schwäche seiner angeblich autokratischen Position. Gleichwohl wäre ohne sein beharrliches Drängen und seinen zielbewußten Idealismus die Erneuerung von St. Jakob nicht zustande gekommen.

Daß Ludwig dabei versuchte, die Regensburger Schotten möglichst eng an ihre Wahlheimat zu binden und ihre Dienste für Staat und Kirche in Bayern nutzbar zu machen, war sein gutes Recht und auch seine Pflicht. Freilich bedachte er zu wenig, daß er damit die Schottenmönche in einen höchst gefährlichen Zwiespalt brachte: zwischen seinen Anforderungen und den nicht weniger begründeten der apostolischen Vikare Schottlands. Von Anfang an war somit die Erneuerung des Schottenklosters vielfältigen und verhängnisvollen Gegensätzen und Mißverständnissen ausgesetzt. Obwohl guten Willens, redeten Bayern und Schotten aneinander vorbei, der König und seine Regierung verstanden und berücksichtigten nicht, oder nur ungenügend, die europäischen Zusammenhänge, in die Abtei und Seminar der Schotten gestellt waren; sie verkannten, daß eine erfolgreiche Restauration mit den Maßstäben und Mitteln traditionellen bayerischen Staatskirchentums nicht zu bewerkstelligen war. Anderseits aber gebrach es auch den apostolischen Vikaren in Schottland an der Einsicht in die besondere kirchlich-politische Struktur Bayerns und in die komplexe Persönlichkeit seines Königs. Die Regensburger Schotten aber, denen wie in den Jahrhunderten zuvor eine natürliche Mittlerrolle zugefallen wäre, konnten ihr nach jahrzehntelanger Abgeschlossenheit von der Heimat nicht mehr gerecht werden. Und so kündigten sich bereits in der Zeit hoffnungsvollen Neubeginns die grundsätzlichen Differenzen der folgenden Jahrzehnte an.

Zweiter Teil

Die Regensburger Schotten in der Nachemanzipationsperiode. Stützpunkt des britischen Katholizismus oder existenzunfähiger Anachronismus? (1830–1858)

Drittes Kapitel

Verflechtung mit Kirche, Gesellschaft und Politik in Großbritannien und Bayern

I. Großbritannien: Katholizismus und Industrielle Revolution. Sonderentwicklung Schottlands. Die apostolischen Vikare.

Zahlreich waren zwischen 1830 und 1858 die Versuche, Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg zu einer lebensfähigen und leistungskräftigen Institution im Rahmen des schottischen Katholizismus, aber auch zum Nutzen der katholischen Kirche Bayerns auzubauen. Dank der Bereitschaft König Ludwigs I. und der apostolischen Vikare Schottlands schienen um das Jahr 1830 die Voraussetzungen für einen Erfolg gegeben.

Bayern und Großbritannien sollten auch in den folgenden drei Jahrzehnten die beiden für das Schicksal der Regensburger Schottenniederlassung entscheidenden Komponenten bleiben. Die römische Kurie war zunächst auf eine wesentlich passive Rolle beschränkt. Die höchst komplexen und oft schwer durchschaubaren Auseinandersetzungen um die Zukunft der Schotten in Regensburg sind somit nur verständlich in ihrer Verklammerung mit der religiös-kirchenpolitischen, der gesellschaftlich-wirtschaftlichen und auch der staatspolitischen Situation Großbritanniens und Bayerns.

Hier wie dort hatte bereits der vorhergehende Zeitabschnitt einen bedeutsamen Wandel der Strukturen eingeleitet, ungeachtet aller grundsätzlichen Verschiedenheit der Entwicklungen und der Größenverhältnisse in beiden Staaten. Für Großbritannien — also für England und Schottland — bedeutete dies: Ausbreitung des Weltreiches, rapide Industrialisierung, Rückgang der Landwirtschaft, wachsender Einfluß und wachsende Zahl der großen und mittleren kapitalistischen Unternehmer, aber verstärkte soziale und kulturelle Mobilität infolge Offenheit der britischen Nobility und Gentry, ferner schnelle Zunahme der neuen proletarischen Unterschichten, gesteigerte Macht des Parlaments seit der ersten Reform Bill von 1832, und schließlich rechtliche Gleichstellung der religiösen Minderheiten, auch der Katholiken. Mehr denn je zuvor war Großbritannien Europas Vorreiter auf dem Weg ins industrietechnisch-demokratische Zeitalter der Moderne[1].

[1] Wichtigste Literatur vgl. S. 253—258.

Mit welch atemberaubender Schnelligkeit und Konsequenz sich dieser Prozeß vollzog, wurde während der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre offenbar. Die schottische Textilindustrie, welche die Weltmärkte beherrschte und deren Aufstieg seit einem Halbjahrhundert wesentlich zum Wandel der Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur beigetragen hatte, geriet durch englische und kontinentale Konkurrenz in eine bedrohliche Stagnation[2]. Was zu jedem anderen Zeitpunkt eine wirtschaftliche, ja nationale Katastrophe bedeutet hätte, blieb Episode, weil die gleichzeitig aufkommende Schwerindustrie alle freiwerdenden Arbeitskräfte an sich zog und sogar eine neue Konjunktur heraufführte; diese Entwicklung war möglich dank der reichen und günstig gelegenen Kohle- und Eisenvorkommen in Schottland, der bahnbrechenden Erfindung der Hochöfen und der relativ geringen Produktionskosten. Um 1840 war Großbritanniens Schwerindustrie mit weitem Abstand in der Welt führend; ein Viertel der britischen Eisen- und Stahlproduktion aber kam aus Schottland[3]. Eng verbunden mit dem Aufstieg der Schwerindustrie war seit den vierziger Jahren der rasche Ausbau des englischen und schottischen Eisenbahnnetzes. Neben den offenkundigen, gewaltigen wirtschaftlichen Vorteilen stärkte er auch wesentlich den Zusammenhalt der beiden Teile Großbritanniens[4].

Eine neue Phase im Industrialisierungsprozeß begann dann um das Jahr 1860, als Schottland und England, nunmehr gestützt auf modernste schwerindustrielle und verkehrstechnische Voraussetzungen, die bedeutendste Schiffsbauindustrie jener Zeit entwickelten. Eines ihres Hauptzentren war die Region um Glasgow.

All dies war nur möglich, weil Großbritannien in diesen Jahren und Jahrzehnten über bedeutende Reserven an ungelernten und darum billigen Arbeitskräften verfügte, meist Einwanderer aus Irland, in Schottland auch Zuwanderer aus den sich mehr und mehr entvölkernden und zum Schafzuchtgebiet absinkenden Highlands[5]. Die irische Hungerkatastrophe von 1845/46 setzte einen erneuten Strom von Einwanderern nach England und Schottland in Bewegung; wie die ersten schwächeren Einwanderungswellen konzentrierten sich die Iren auch diesmal auf die industriellen Ballungszentren um Glasgow, Liverpool, die Midlands und natürlich auf die Metropole London; in Schottland wuchs bei einer Gesamtbevölkerung von etwa drei Millionen zwischen 1840 und 1860 der irische Anteil von 120 000 auf 280 000 Menschen[6]. Sie bildeten Kern und Mehrheit der

[2] G. S. Pryde, 224—278; Ferguson, passim; Marwick, 65—147; R. H. Campbell, 104—133 (Titel vgl. S. 256 f.).

[3] Die Zahl der Schmelzöfen in Schottland stieg von 27 im Jahre 1830 auf über hundert im Jahre 1844; die Stahlproduktion stieg von 37 000 Tonnen auf über 400 000 Tonnen (Campbell, 121).

[4] O. S. Nock, Scottish Railways (Edinburgh 1950).

[5] M. Gray, Highland Economy 234—267 (vgl. S. 257); R. H. Campbell, 169—175. Der Anteil der in der Landwirtschaft beschäftigten Bevölkerung fiel zwischen 1831 und 1891 von etwa 50 % auf weniger als 25 %; der Anteil der — gälischsprechenden — Hochlandbevölkerung fiel zwischen 1801 und 1901 von etwa einem Drittel auf ein Fünfzehntel (!) der Gesamtbevölkerung; vgl. die auf S. 256 f. genannten Untersuchungen.

[6] Vgl. die ausführlichen Literaturangaben zum irischen Problem in Großbritanien auf S. 257 f.; ferner D. Gwynn, The Irish Immigration, in: The English Catholics, 1850—1950, hrsg. v. G. A. Beck (London 1950) 279—296; J. F. Broderick, The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England, 1829—1847, in: Analecta Gregoriana 47 (Rom 1951); E. R. Norman, The Catholic Church and Irish politics in

neuen proletarischen Unterschichten. Die überwiegende Mehrzahl von ihnen war katholisch.

Die *katholische Kirche Großbritanniens* wurde somit von diesem rapiden gesellschaftlich-wirtschaftlichen Umbruch stärker und unausweichlicher als in den vorhergehenden Jahrzehnten betroffen[7]. Die neuen Aufgaben in der Ära der Industriellen Revolution forderten all ihre Kräfte. Die Schwierigkeiten waren beträchtlich; denn die englischen und schottischen Katholiken, die eben erst die volle staatsbürgerliche Emanzipation erlangt hatten, mußten sich nach jahrhundertelanger Isolierung wieder in die Gesellschaft integrieren, sie mußten überzeugende und schnelle Antworten auf die Herausforderung einer neuen Zeit finden und schwierigste soziale, wirtschaftliche, politische, aber auch seelsorgliche und kirchenorganisatorische Probleme lösen. Die Situation war um so bedrohlicher, als „der britische Katholizismus" sich damals weniger denn je als eine homogene, kampf- und opferbereite Einheit darstellte, vielmehr als ein nach gesellschaftlicher Schichtung, Denk- und Verhaltensweisen und nach seiner Stellung zum Kirchenbegriff und zu Rom höchst differenziertes und empfindliches Gefüge, das vom allgemeinen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und geistigen Wandel zutiefst ergriffen und erschüttert wurde[8]. Die Kluft zwischen englisch-schottischen „Old Catholics" und der steigenden Zahl irischer katholischer Einwanderer weitete sich. Das Zweckbündnis zwischen Daniel O'Connells irischen Katholiken und den aristokratisch-nationalenglischen Führungsgruppen der „Old Catholics" erwies sich schwächer als die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Interessen und Traditionen: nachdem 1829 die Emanzipation errungen war, traten die „Old Catholics" wieder an die Seite des konservativen bzw. liberalen „Estalisbments"[9], während die irisch-katholischen Unterschichten Englands und Schott-

the Eighteen-Sixtees (Dublin 1965). — In Schottland wuchs der Anteil der Iren zwischen 1840 und 1860 von 126 000 auf 280 000 und damit auf etwa sechs Prozent der Gesamtbevölkerung; vgl. J. E. Handley, The Irish in Modern Scotland (Glasgow 1963); vgl. auch S. 257.

[7] Literatur vgl. S. 253 ff.

[8] Eine moderne Gesamtdarstellung bleibt ein dringliches Desiderat; P. Thureau-Dangin, La renaissance catholique en Angleterre au XIX siècle, 3 Bd. (Paris 1899—1906); B. Ward, The Sequel to Catholic Emancipation 1829—1850, 2 Bd. (London 1913/15); J. Mac Caffrey, History of the Catholic Church in the Nineteenth Century (Dublin ²1910), Bd. 2, 49—74; D. Gwynn, The Second Spring, 1818—1852 (London 1929); das wichtige Sammelwerk von G. A. Beck (Hrsg.), The English Catholics, 1850—1950 (London 1950); D. Mathew, Catholicism (vgl. S. 253); E. I. Watkin, 152—190; N. Blakiston, The Roman Question (London 1962); K. I. Inglis, The Churches and the Working Classes in Victorian England (London 1963); wichtige Darstellung vom anglikanischen Standpunkt aus bei O. Chadwick, Victorian Church I, 271—309 („Papal Aggression"); ferner H. Thurston, No Popery, Chapters on Anti-Papal Prejudice (London 1930); E. R. Norman, Anti-Catholicism, passim. Weitere Lit. vgl. Anm. 13—19.

[9] Als letzte Vertreter dürfen der 13. und 14. Duke of Norfolk gelten, sowie deren langjähriger Hauskaplan, der Kirchenhistoriker Mark Aloysius Thierney (1795—1862), dessen Neuedition und Fortsetzung der Kirchengeschichte von Thom. Dodd (vgl. S. 253) nach Erscheinen des fünften Bandes von den apostolischen Vikaren unterbunden wurde (vgl. DNB XIX 866). Als einer der letzten und bedeutendsten „Ausläufer" der aristokratischen „anglo-gallikanischen" Richtung der „Old Catholics" darf gelten William J. H. Clifford (1823—1893), 1856 Bischof von Clifton (Devonshire). Eine Gesamtdarstellung dieser Gruppe fehlt; wichtige gesellschaftsgeschichtliche Hinweise bei V. A. Mc

lands weitgehend Anschluß an die — im Gegensatz zum Kontinent stark religiös begründeten — sozialreformerischen Bewegungen der Chartisten und der Vorläufer der Labour Party suchten. Noch komplizierter gestaltete sich das Verhältnis der einzelnen Gruppen des britischen Katholizismus zum Kirchenbegriff und zu Rom: in dieser Frage waren auch die „Old Catholics" gespalten; eine starke und wachsende Gruppe kämpferischer „Ultramontaner" stand Kreisen mit alten nationalkirchlich-„gallikanischen" Tendenzen gegenüber.

Zu alldem gesellte sich ein neues Element: der Aufstieg und Ausbau der britischen Weltmacht und der jungen Vereinigten Staaten von Nordamerika lenkte den Blick der Katholiken der Britischen Inseln nach Übersee und schuf neue Verpflichtungen und Chancen. Die katholische Kirche Australiens, Neuseelands, des englischsprechenden Kanada, vieler anderer britischen Überseegebiete sowie der USA wurde wesentlich von den Britischen Inseln aus aufgebaut und gestützt und hielt engste wechselseitige Verbindung mit der alten Heimat. Im Katholizismus der Vereinigten Staaten vermochte sich das irische Element fast mühelos durchzusetzen. Führende Persönlichkeiten des britischen Klerus wurden von dieser neuen Weltweite wesentlich geprägt: Bischof Ullathorne, Benediktiner aus Downside und 1846 apostolischer Vikar des Midland District[10], hatte beim Aufbau der Kirche in Australien Pionierarbeit geleistet; im Jahre 1848 begab sich erstmals ein schottischer Bischof, Weihbischof Alexander Smith von Glasgow[11], in die Vereinigten Staaten, um die Hilfe der schottisch-irischen katholischen Auswanderer zu erbitten. Diese an Ausmaß und Intensität neue irisch-englisch-schottische „Weltkirche" hat mit dazu beigetragen, den Katholizismus auf den Britischen Inseln im 19. Jahrhundert vor insularer Verengung und Isolierung zu bewahren. Sie hat damit eine wichtige Funktion der ehemaligen anglo- schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent übernommen.

Waren diese Erfahrungen dem englischen, schottischen und zum Teil auch irischen Katholizismus gemeinsam, so hoben sich damals auch die Unterschiede zwischen der Kirche Englands und Schottlands deutlicher ab. In England war die katholische Kirche zahlenmäßig stärker, selbstbewußter und vielschichtiger. Sie schuf sich bereits seit den dreißiger Jahren eine vielbeachtete und trefflich redigierte Presse[12], im klassischen Lande der Zeitschrift und Zeitung ein nicht zu übersehendes Positivum. Sie zog überdies Gewinn aus den Auseinandersetzungen innerhalb der anglikanischen Staatskirche. Mitte der dreißiger Jahre lösten

Clelland, Documents Relating to the Appointment of a Delegate-Apostolic for Scotland 1868, in: IR VIII (1957) 93—98. — In den Augen ihrer katholischen Gegner war diese Gruppe Anhängerin der „Club Theorie", „the view that the Catholic body . . . is a kind of club, and that the dignities in it ought to be the property of the Cliffords and other Catholic families" (cit. aus einem Brief von Msgr. Talbot-Rom an Kardinal Manning, 10. 7. 1865, bei Mc Clelland, 94).

[10] William Bernard Ullathorne (1806—1889), 1824 Benediktiner in Downside, 1832/36 und 1838/40 in Australien, 1846 Bischof, nach Errichtung der Hierarchie 1850 Bischof von Birmingham; vgl. LThK X (²1965) 364; C. Butler, Life and Times of Bishop Ullathorne, 2 Bd. (London 1911).

[11] Zu Alexander Smith (1813—1861), Weihbischof-Koadjutor seit 1847, vgl. J. F. S. Gordon, 478 ff.

[12] Dublin Review (1836, seit 1951 Wiseman Review), The Tablet (ab 1840); vgl. G. A. Beck (Hrsg.), The English Catholics 475—489; über den „Rambler" (1848) vgl. Anm. 16.

die Londoner Predigten des Rektors des englischen Kollegs zu Rom, Nicholas Wiseman[13], eine erste Welle von Konversionen aus. Gleichzeitig, doch im Grunde unabhängig von Anstößen von seiten der römisch-katholischen Kirche, formierte sich im hochkirchlich-katholisierenden Flügel der Church of England seit etwa 1833 das sogenannte „Oxford Movement"; einer seiner führenden Köpfe, John Henry Newman, konvertierte 1845[14]; sechs Jahre später folgte ihm der bekannte anglikanische Geistliche Manning[15], Freund des liberalen Politikers Gladstone und späterer Kardinal, mit seinen Anhängern.

So hatte sich um die Jahrhundertmitte im englischen Katholizismus neben den meist konservativen, dem „Establishment" verhafteten „Old Catholics" und den proletarischen katholischen irischen Unterschichten in den Konvertiten eine dritte, spezifisch englische Kraft gebildet. Auch diese Gruppe war keineswegs homogen, sie umschloß den Ireniker Newman ebenso wie den in sozialen Fragen weit „links" stehenden, doch in seinem Kirchenbegriff extrem „ultramontanen" Manning und auch einen Kreis sogenannter „liberaler" Katholiken, die aus einem weltoffenen katholischen Glauben nach Antwort auf die „Challenge" des industrietechnisch-wissenschaftlich-demokratischen Zeitalters suchten[16]. In der Zeitschrift „The Rambler" fanden sie ab 1848 ein hervorragendes publizistisches Sprachrohr. Zu ihren führenden Vertretern zählte u. a. der dem deutschen Geist eng verbundene Historiker, Publizist und Politiker Sir, später Lord John Acton[17].

[13] Zu Nicholas Wiseman (1802—1865), geb. in Sevilla, irischer Abstammung, 1818 am engl. Kolleg in Rom, 1825 Priester, 1828 Prof. der oriental. Sprachen an der „Sapienza" in Rom, 1829—1839 Rektor des engl. Kollegs, 1840 apostol. Vikar des Midland District, 1850 Kardinal von Westminster, vgl. W. Ward, Life and Times of Cardinal Wiseman, 2 Bd., London 1897; LThK X (²1965) B. Fothergill, Nicholas Wiseman (London 1963); O. Chadwick, 166 f., 274 ff., 286—309 u. passim; R. J. Shiefen, Some Aspects of the Controversy between Card. Wiseman and the Westminster Chapter, in: Journal of Ecclesiastical History 21 (1970) 125—148.

[14] Zu John Henry Newman (1801—1890) vgl. W. Ward, Life of John Henry Cardinal Newman, 2 Bd. (London ³1927); die wichtigste der zahlreichen neueren Literatur in RGG IV (³1959) 1451; LThK VII (²1962) 932—936; C. S. Dessain, J. H. Newman (London 1966).

[15] Henry Edward Manning (1808—1892), 1857 Propst von Westminster, 1865 Erzbischof, 1875 Kardinal; auf dem Vatikanum 1870 einer der entschiedensten Verfechter der Infallibilität; vgl. u. a. E. S. Purcell, Life of Cardinal Manning, 2 Bd. (London 1895); S. Leslie, Henry Edward Manning. His Life and Labours (London 1921); J. Fitzsimons, Manning. Anglican and Catholic (London 1951); V. A. Mc Clelland, Cardinal Manning, His Public Life and Influence (Oxford 1962); RGG IV (³1959) 726; LThK VI (²1961) 1364; O. Chadwick, 124, 132, 262—271 u. passim.

[16] J. L. Altholz, The Liberal Catholic Movement in England. The „Rambler" and its Contributors, 1848—1864 (London 1962); W. R. Ward, Oxford and the Origins of Liberal Catholicism in the Church of England, in: Studies in Church History 1 (London-Edinburgh 1964) 233—253; vgl. Anm. 17.

[17] Zu Lord John Acton (1834—1902) vgl. neuerdings H. Mac Dougall, The Acton-Newman Relations. The Dilemma of Christian Liberalism (New York 1962); V. Conzemius, Ignaz v. Döllinger-Lord Acton. Briefwechsel I (1850—1869), II (1869/70), III (1871—1890) (München 1963, 1965 u. 1971 = Ignaz v. Döllinger. Briefwechsel 1820—1890, hrsg. v. d. Kommission f. bayerische Landesgeschichte). J. L. Altholz u. D. Mc Elrath, The Correspondence of Lord Acton and Richard Simpson, Bd. 1 (Cambridge 1971), über die Jahre 1858/59).

Daß dieser geistig rege und erregte, differenzierte und spannungsgeladene englische Katholizismus in seiner Mehrheit seit den dreißiger Jahren immer lauter das Ende des bisherigen kirchenorganisatorischen Systems und Errichtung einer Hierarchie forderte, nimmt nicht wunder[18]. Nach der staatsbürgerlichen Emanzipation wollte man nicht länger im Status eines „Missionsdistricts" der Propaganda-Kongregation in Rom verharren. Die meist aristokratische Minderheit der englischen Katholiken widersetzte sich der Errichtung einer Hierarchie, weil sie neue Belastungen im Verhältnis zur Church of England und zum „Establishment", aber auch den wachsenden Einfluß der „ultramontanen" Kräfte fürchtete[19]. Einen bedeutsamen Schritt zur Etablierung einer Hierarchie, die sonderlich Wiseman in Rom mit Energie betrieb, bildete 1840 die Erhöhung der apostolischen Vikariate von vier auf acht; damit stand das Gerüst einer zukünftigen Bistumsorganisation. Ein Jahrzehnt später setzte Pius IX. die englische Hierarchie ein und kreierte Wiseman zum Kardinal und ersten Erzbischof von Westminster. Unglückliche, pomphaft-prätentiöse Formulierungen in der päpstlichen Ernennungsbulle und in Wisemans erster Verlautbarung verursachten eine letzte heftige antikatholische Welle im Lande, die von der liberalen Regierung Russell[20] / Palmerston[21] kräftig gefördert wurde. Russells Antwort, die sog. „Ecclesiastic Titles Bill", die katholischen Bischöfen und Priestern verwehrte, sich Titel der Staatskirche zuzulegen, wurde zwar im Parlament — gegen Widerstand Gladstones und der konservativen Gruppe um Sir Robert Peel[22] — angenommen, blieb aber ohne jede Wir-

[18] Eine erste offizielle Petition der apostolischen Vikare erfolgte 1837; vgl. neuerdings G. Albion, The Restoration of the Hierarchy, in: The English Catholics, ed. G. A. Beck (London 1950) 86—115; O. Chadwick, 271—309. Vgl. Anm. 8.

[19] Zur Haltung dieser Gruppe um den Duke of Norfolk vgl. R. Ornsby (Hrsg.), Memoirs of James Robert Hope-Scott, 2 Bd. (London 1884). Hope-Scott (1812—1873), aus der Familie der Earl of Hopetoun, war bereits vor seiner Konversion 1851 einer der erfolgreichsten englischen Rechtsanwälte. Er war in erster Ehe mit einer Enkelin des schottischen Dichters Sir Walter Scott, in zweiter Ehe mit einer Tochter des 14. Duke of Norfolk verheiratet; vgl. DNB IX 1224; Conzemius I, 20 f. und passim. Ferner vgl. u. a. D. R. Gwynn, Lord Shrewsbury, Pugin and the Catholic Revival (London 1946).

[20] Lord John Russell (1792—1878) war von 1846/52 und 1859/65 Premierminister, 1852/53 Außenminister. — John Temple Viscount Palmerston (1784—1865) war von 1830/41 und 1846/51 Außenminister, 1852/53 Innenminister und 1855/58 und 1859/65 Premierminister. — Allgem. vgl. u. a. E. L. Woodward, Age of Reform, 1815—1870, in: Oxford History of England XIII (^{2}1962); F. Eyck, Prinzgemahl Albert von England (Zürich 1961); D. Southgate, Passing of the Whigs, 1832—1886 (London 1962); K. Martin, Triumph of Lord Palmerston (London 1963); J. W. Derry, Reaction and Reform (London 1963); F. M. L. Thompson, The English Landed Society in the 19th century, 1815—1915 (London 1964); N. Gash, Reaction and Reconstruction in English Politics, 1832—1852, in: Ford Lectures (London 1965); D. Southgate, The most English Minister: Palmerston (London 1965).

[21] William Ewart Gladstone (1809—1898), Nachfolger Lord John Russells als Führer der Liberalen, fünfmal Schatzkanzler, 1868/74, 1880/85, 1886 und 1892/94 Premier; hochkirchlicher Anglikaner, mit Lord Acton, Kardinal Manning und Ignaz Döllinger befreundet; vgl. hiezu D. C. Lathbury, Correspondence on Church and Religion of W. E. Gladstone, 2 Bd. (London 1910); Conzemius I u. II passim.

[22] Zu Peel (1788—1850) vgl. N. Gash, Mr. Secretary Peel (London 1961); Ders., Reaction and Reconstruction in English Politics, 1832—1852 (London 1965). Vgl. S. 258 f.

kung, da die katholische Kirche zeitgemäße neue Titel schuf: während etwa die Staatskirche ihre traditionellen, meist in konservativen, noch agrarisch oder mittelständisch strukturierten Zentren gelegenen Bischofsitze unangefochten beibehielt, ließen sich die katholischen Bischöfe vielfach in den neuen industriellen Schwerpunkten wie Birmingham, Liverpool, Manchester, Hull und London nieder. Ebensowenig wurde der gesellschaftliche Integrationsprozeß der englischen Katholiken durch die Auseinandersetzungen von 1850/51 wesentlich gestört; die aggressiv-antikatholische Welle verebbte rasch, um in dieser Form nie mehr wiederzukehren.

In *Schottland* blieb die der römischen Propaganda-Kongregation unterstellte Kirchenorganisation, das System der apostolischen Vikare, im Gegensatz zu England noch 1850 unangetastet; die Zahl der Missionsdistrikte war erst 1827 von zwei auf drei erhöht worden[23]. Energische Versuche zu einer Lösung nach dem englischen Vorbild erfolgten zunächst noch nicht, obwohl die Gesamtzahl der schottischen Katholiken von 1827 bis 1860 von 70 000 auf über 180 000, d. h. von 3 % auf 5 % der Gesamtbevölkerung anwuchs[24]. Mehr als zwei Drittel aller Katholiken Schottlands waren irischer Abstammung.

Anders als in England zog die katholische Kirche in Schottland aus den tiefgreifenden Auseinandersetzungen innerhalb ihrer presbyterianischen Staatskirche keinen unmittelbaren Vorteil, höchstens insoweit, als diese die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit absorbierten und den Katholiken eine fast ungestörte Tätigkeit ermöglichten. Die Grundtendenzen der Kämpfe innerhalb der englischen und schottischen Staatskirche zeigen einen wesentlichen Unterschied: während sich die Gegensätze innerhalb der Church of England an Fragen des Glaubens und der Liturgie entzündeten, ging es den schottischen Presbyterianern vor allem um Lösung ihrer Kirche aus staatlicher Abhängigkeit und um Tilgung der adligen Patronate als einem Relikt der feudalen Gesellschaftsordnung. Die Kämpfe innerhalb der Church of Scotland begannen 1832 und endeten 1843 mit der Abspaltung einer beträchtlichen Minderheit von Geistlichen und Laien, die sich als „Free Church of Scotland" konstituierte[25].

Die katholische Kirche Schottlands war zwar aller postfeudalen Bindungen und Patronatsrechte im strengen Sinne ledig. Sie blieb aber immer noch eng verklammert mit, und in gewissem Sinne abhängig von der führenden Laienschicht katholischer adliger Landbesitzer[26]. So nahm 1832 der apostolische Vikar in Edinburgh, Bischof Dr. Paterson[27], der bisher zusammen mit dem Klerus der

[23] Vgl. S. 261.

[24] 1827: c. 70 000 (= 3 %); 1851: 146 000 (= 5 %); 1878: 333 000 (= 9,2 %); 1901: 446 000 (= 10 %); vgl. Darragh 58.

[25] J. R. Fleming, The Church in Scotland, 1843—1929, 2 Bd. (Edinburgh 1927/33); I. H. S. Burleigh, Church History of Scotland (Oxford 1960) 334—369; R. Buchanan, The Ten Years Conflict, 2 Bd. (Edinburgh 1849).

[26] Gesamtdarstellung wie vorbereitende Einzeluntersuchungen stehen noch aus; wichtige Hinweise u. a. bei J. F. S. Gordon, passim; M. Dilworth, Catholic Glengairn in the early nineteenth century, in: IR 7 (1956), 11—23, 87—100; J. K. Robertson, Young Mr. Kyle and his Circle, ebd. 1 (1950) 35—47; D. Mc Roberts, Catholicity in Glasgow thirty years ago, ebd. 14 (1963) 54—71; R. Macdonald, Bishop Scott and the West Highlands, in: IR 17 (1966) 116—128. Die These von der „hybrid Catholic and Protestant Society in which the bishop and any Scots bishop or priest in those days was bound to live" (Robertson 45) bedarf der quellenmäßigen Untermauerung.

[27] Vgl. S. 261 Anm. 26.

Hauptstadt ein Haus nahe seiner Bischofskirche bewohnte, Logis im neuen herrschaftlichen Gebäude des um die Mission in Schottland höchst verdienten Mäzens Alexander Menzies von Pitfodels, dem Idealtyp des schottischen „Old Catholic". Im Gefolge der rapide hochschnellenden irischen Einwanderung ergaben sich immer schärfere Spannungen und Rivalitäten zwischen den meist konservativen „Old Catholics" und den neuen Unterschichten. Bereits Mitte der zwanziger Jahre kam es im Industriezentrum Glasgow zu heftigen, z. T. vor öffentlichem Forum ausgetragenen Differenzen zwischen dem den „Old Catholics" zugehörigen schottischen Klerus, vertreten durch Weihbischof Scott und Pfarrer Murdoch[28], und der von irischen Einwanderern beherrschten Laienorganisation der „Catholic Association", die Mitspracherecht bei Wirtschafts- und Finanzgebarung und in Fragen der Seelsorge begehrte[29]. Diese Spannungen wurden zwar zunächst mühsam beigelegt, schwelten aber weiter und sollten dann nach 1860 zu schweren Erschütterungen führen. Dabei bleibt stets festzuhalten, daß auch die schottischen „Old Catholics" keine homogene Gruppe waren, sondern sich in eine adlige bzw. großbürgerliche Ober- und Führungsschicht, eine bürgerlich-handwerkliche Mittel- und eine im wesentlichen ländlich-agrarische Unterschicht gliederten.

An die Spitze der katholischen Kirche Schottlands rückten in den Jahrzehnten zwischen 1830 und 1860 markante und selbstbewußte Persönlichkeiten. Im Western District um Glasgow, also im Zentrum der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Umwälzung, wurde nach dem Tode des beliebten und auch von Protestanten hochgeschätzten Bischofs Ranald Mac Donald[30] 1832 der Koadjutor-Weihbischof Andrew Scott apostolischer Vikar[31]. Seit 1807 hatte Scott die Mission in Glasgow aufgebaut und sich als hervorragender Seelsorger und ungewöhnlich geschäftstüchtiger Organisator erwiesen, aber auch als streit- und erregbarer Kämpfer, dem Starrsinn und Rechthaberei nicht fremd waren. Zu seinem Koadjutor-Weihbischof bestellte er 1833 seinen nächsten Mitarbeiter John Murdoch[32], der schon der jungen Generation im schottischen Klerus angehörte. Murdoch hatte ab 1816 im neueröffneten Schottenkolleg zu Valladolid studiert und dann bei Scott in Glasgow gearbeitet, wo er sich sonderlich um die Armenseelsorge und das katholische Schul- und Vereinswesen bedeutende Verdienst erwarb, freilich auch mit der Zeit in immer härteren Gegensatz zur irischen Mehrheit der katholischen Laien und

[28] Vgl. Anm. 32.

[29] William Mc Gowan („Secretary to the Glasgow Catholic Association"): Address of the Glasgow Catholic Association to the Catholic Public, showing the utility of Associations in general in Promoting the Great Cause of Catholic Emancipation; and containing a Defence of the Principles of the Glasgow Catholic Association, and the character of its Members, against the unwarrantable, unprovoked, and very surprising Attacks of the Rev. A. Scott and the Rev. J. Murdoch, Pastors of the Glasgow Catholic Congregation; with some Remarks upon the gross Impropriety of excluding the Catholic Congregation of Glasgow from all knowledge of the Funds or management of the Temporalitis . . . (Glasgow 1825, 122 S.); vgl. I. S. F. Gordon, 469 ff.

[30] Vgl. S. 261 f.

[31] I. S. F. Gordon 481; R. Macdonald in: IR 17 (1966); vgl. oben Anm. 26.

[32] Zu John Murdoch (1796—1865) vgl. die zeitgenössische Quellen verarbeitende biographische Skizze bei I. S. F. Gordon 491—509; D. Mc Roberts (vgl. Anm. 26); V. A. Mc Clelland, The Irish Clergy and Archbishop Manning's apostolic visitation of the Western District of Scotland, 1867, in: Catholic Historical Review 53 (1967) 1—27, 229—250; Taylor, 171 f., 187 f. u. passim.

schließlich auch zu irischstämmigen Geistlichen seines Districts geriet; 1846 trat er Scotts Nachfolge als apostolischer Vikar an.

Der 1828 neugeschaffene Northern District mit dem Zentrum Aberdeen verblieb bis 1869 unter Leitung seines ersten apostolischen Vikars Bischof James Kyle[33]. Hingabe an die seelsorglichen Aufgaben, diplomatisch-ausgleichendes Geschick, nüchterne, realistische Lagebeurteilung und nicht zuletzt innere wie äußere Unabhängigkeit von den starren Traditionen und Konventionen der „Old Catholics" zeigen ihn — trotz eines unverkennbaren Mangels an harter Entschiedenheit — als die hervorragenste Figur unter den geistlichen Leitern des katholischen Schottlands seiner Zeit.

Im Eastern District mit dem Bichofssitz Edinburgh wurde 1833 nach dem Tode Bischof Patersons der bereits 63jährige Dr. Andrew Carruthers[34] zum apostolischen Vikar ernannt, ein verhältnismäßig unbekannter, zurückhaltender Mann, der seine ersten höheren Studien noch auf dem Schottenkolleg zu Douai kurz vor der Französischen Revolution begonnen hatte. Carruthers, der lange Jahre als Kaplan auf adeligen Herrensitzen gewirkt hatte[35], darf gleich seinem Vorgänger Paterson als Prototyp des der aristokratischen Führungsgruppe der "Old Catholics" eng verbundenen Geistlichen gelten. Persönlich liebenswürdig, hochgebildet, auch naturwissenschaftlich beschlagen, hielt er guten Kontakt mit Kreisen des konservativen protestantischen Establishments. Aber er liebte zu sehr Zurückgezogenheit und gelehrte Muße, ihm fehlte die für sein Amt unerläßliche Energie und Organisationsgabe. Und so rückte bereits sehr bald jener Mann in den Vordergrund, den schon Paterson als Nachfolger gewünscht hatte, der aber ob seiner Jugend zunächst übergangen worden war: James Gillis[36], ab 1838 Weihbischof-Koadjutor des Eastern District und 1852 Nachfolger von Carruthers. Bischof Gillis, dem zeitweise eine Hauptrolle bei den Verhandlungen um das Schicksal der Regensburger Schotten zufallen sollte, setzte innerhalb des schottischen Katholizismus wichtige neue Akzente und erweckte alte Traditionen zu neuem Leben. Er war der Sohn katholischer Auswanderer zu Montreal in Kanada und empfing dort seine erste Erziehung durch Priester der französischen Kongregation von St. Sulpice. Als die Eltern, zu bescheidenem Wohlstand gelangt, 1816 in ihre schottische Heimat zurückkehrten, bezog der Sohn das Seminar zu Aquhorties; jahrs darauf zählte er zu den ersten vier Studenten im neueröffneten schottischen Seminar zu Paris. Der französische Katholizismus mit seinen Erneuerungsbestrebungen und seinen zahlreichen neuen Ordensgemeinschaften wurde für Gillis bestimmend. Ab 1824 arbeitete er als Sekretär und engster Vertrauter Bischof Patersons in Edinburgh, kehrte aber immer wieder nach Frankreich zurück, um Anregungen zu empfangen und um Hilfe für die Mission in Schottland zu erbitten. Mit bedeutenden französischen Klerikern wie Bischof Doupanloup von Orléans verband ihn enge Freundschaft. Vermutlich durch ihn wurde Gillis mit einem der führenden Köpfe des deutschen Katholizismus bekannt, mit dem

[33] Zu James Kyle vgl. S. 262.

[34] Zu Andrew Carruthers (1770—1852) vgl. I. S. F. Gordon, 474—478.

[35] Bei der Familie Maxwell in Munshes (Galloway) und auf Schloß Traquair.

[36] Zu James Gillis (1802—1864) vgl. I. S. F. Gordon, 480—491; Catholic Encyclopaedia VI (New York 1909) 560; W. J. Anderson, Sir William Drummond-Steuart and the Chapel of St. Anthony the Eremite at Murthly, in: IR 15 (1964) 151—170; eine Monographie wäre zu wünschen.

Münchener Kirchenhistoriker Ignaz v. Döllinger, in dessen Haus er 1843 bei seinem ersten Besuch in Bayern wohnte[37]. Der Schüler und Freund Döllingers und Doupanloups, der junge Sir John Acton, studierte 1848/50 in Edinburgh und lernte dort die führenden Persönlichkeiten der katholischen Kirche, vor allem Bischof Gillis, kennen[38].

Seit 1832 mühte Gillis sich zielstrebig um die Niederlassung religiöser Orden und Genossenschaften in Schottland. Auf seine Initiative hin errichteten 1835 französische Ursulinerinnen den St. Margaret's Convent in Edinburgh samt einem Pensionat für Töchter vermögender „Old Catholics" und einer Volksschule für die Armen: es war die erste monastische Niederlassung in Schottland seit der Reformation[39]. Katholische Laien der schottischen Hauptstadt schlossen sich zu einer Vinzentiusbruderschaft zusammen; 1852 ließen sich französische Oblaten und 1859 Jesuiten in Edinburgh nieder. Gillis' Beispiel machte Schule. Bischof Murdoch und sein Stellvertreter Alexander Smith riefen seit Ende der vierziger Jahre Frauenorden in das Gebiet von Glasgow.

Wenn die katholische Kirche Schottlands durch die monastischen Niederlassungen und verstärkte Hinwendung zum kontinentalen Katholizismus französischer Prägung sowohl alte, seit fast drei Jahrhunderten verschüttete Tratitionen wieder belebte, als auch neue, in die Zukunft weisende Strukturen einleitete, so ist dies vorzüglich Bischof Gillis zu danken. Gleichwohl fällt seine Persönlichkeit — so will es jedenfalls dem auswärtigen Betrachter scheinen — aus dem Rahmen des schottischen Katholizismus seiner Zeit. Übersensibel, mit einem gewissen religiösen Überschwang und einer fast schon grotesken Vorliebe für Stilisierung, prunkvolle Zeremonien und liturgischen Pomp, unterschied sich Gillis wesentlich von fast all seinen Mitbrüdern und schottischen Kollegen im Bischofsamt. Zur Mentalität der schottischen Protestanten jedweder Provenienz, und damit immerhin zur überwiegenden Mehrheit seiner Landsleute, fehlte ihm der Zugang, um den er sich auch nie bemühte.

Zwischen den apostolischen Vikaren Schottlands und Englands blieb der seit den Tagen der Bischöfe Challoner und Hay geknüpfte enge Kontakte erhalten. Nach wie vor wahrten zwar beide Seiten peinlich ihre kirchenrechtliche Selbständigkeit, aber sie erkannten, daß die englischen und schottischen Katholiken in einer Zeit, da beide Teile Großbritanniens immer mehr zusammenwuchsen und — unbeschadet aller historischen und wesensmäßigen Unterschiede — sich als Einheit und Schicksalsgemeinschaft begriffen, zu gemeinsamem Handeln finden mußten. In Schottland pflegten besonders die Bischöfe Kyle und Scott rege Beziehungen zu England. Scott bemühte sich 1834/35 in Bristol im Auftrage der Propaganda-Kongregation erfolgreich um Prüfung und Schlichtung der Zwistigkeiten zwischen dem apostolischen Vikar des englischen Western District, dem eigenwilligen Bischof Baines, und seinem Klerus[40]. Bischof James Gillis weilte

[37] J. Friedrich, Ignaz v. Döllinger II (München 1900).

[38] Acton an Döllinger, 25. 11. 1858 (Conzemius I, 154); S. Lösch, Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823—1871 (München 1955).

[39] History of St. Margaret's Convent, Edinburgh. The first religious House founded in Scotland since the so-called Reformation, Edinburgh 1884; J. E. Handley, French Influence on Scottish Education in the 19th century, in: IR 1 (1950) 22—34.

[40] Peter Baines (1786—1843), apostolischer Vikar im Western District seit 1829, „was a medieval or baroque prelate, born out of due time" (Watkin 170). Bischof

häufig in London, wo er als Prediger bei den „Old Catholics" sehr geschätzt war und enge Beziehungen zu führenden Persönlichkeiten der katholischen Oberschicht hielt. An den Weihen der schottischen apostolischen Vikare in Glasgow oder Edinburgh nahm stets einer der englischen Bischöfe teil.

Gemeinsame Hauptsorge der Bischöfe Schottlands und Englands waren immer wieder die drängenden finanziellen und wirtschaftlichen Fragen. Die rasch wachsende katholische Unterschicht — in ihrer Mehrzahl irische Einwanderer — schuf bisher ungekannte Probleme. Für die dringend benötigten Kirchen und Kapellen fehlten Geld und Seelsorger. Während sich die Sorge und die Aktivität der apostolischen Vikare auf die vom irischen Einwandererstrom am stärksten betroffene Region Glasgow konzentrierte, blieben die westlichen Highlands lange Zeit vernachlässigt[41]. Bischof Scott, als der verantwortliche apostolische Vikar des Western District, suchte dem zu begegnen, indem er 1834 seinen Wohn- und Amtssitz nach Greenock nordwestlich von Glasgow verlegte; hier war er den Highlands näher und doch in Reichweite der großen Stadt und der neuen sich rapide ausweitenden Industrieregion[42].

Größte Aufmerksamkeit mußte in dieser Lage dem Priesternachwuchs geschenkt werden. Während sich junge und befähigte Kräfte in steigender Zahl meldeten, fehlten die Mittel zur Unterbringung und Ausbildung. Das neue Blairs College bei Aberdeen beherbergte zwar an die 50 Studenten[43], erwies sich aber schon bald als nicht mehr ausreichend. Damit rückten die schottischen Priesterkollegs auf dem Kontinent wieder in das Zentrum der Diskussionen: in das schottische Kolleg zu Valladolid in Spanien wurden im Abstand von zwei bis vier Jahren je sechs Studenten entstandt; zu keiner Zeit befanden sich mehr als zwölf bis fünfzehn junge Schotten im Kolleg zu Valladolid[44]. Das Schottenkolleg in Rom aber geriet 1833 in eine neue Krise, als der noch jugendliche Rektor John Mac Donald starb, ein gegeigneter Nachfolger nicht zur Stelle war, das Gebäude rasch verfiel und die elf Studenten ins Studienseminar der Propaganda-Kongregation übersiedeln mußten[45].

Scott sollte im Auftrag der Propaganda im kanonischen Streit zwischen Baines und der Benediktiner-Abtei Downside entscheiden. Paul Macpherson, schottischer Vertrauensmann an der Kurie, berichtet darüber an Scott: „. . some of the Cardinals mentioned to me that you were too favourable to your colleague Baines, and though your decisions were confirmed, yet the Congregation thought you not quite impartial . ." (5. 1. 1836, OCA).

[41] „. . . the great need we have at present for additional clergymen. Had we only money to build chapels, the Lowland part alone of this district would require nearly 20 additional priests . ." (Scott an Rektor Macpherson in Rom, 20. 4. 1837, SCR 13/151).

[42] „. . . if I live another half-dozen years, I hope the Highlands will be in a tolerable state for chapels compared with what it was some years ago. To able to do so was my principal intention in taking up my residence here. The Irish are very jealous, and had I remained in Glasgow, having charge of money matters there, they would have supposed that I was spending their money on Highland chapels . ." (Scott an Rev. John Chisholm, 16. 5. 1836, bei R. Macdonald, in: IR 17 (1966) 116; s. o. Anm. 26.

[43] Vgl. S. 270.

[44] 1833 sechs, 1838 zehn, 1842 drei, 1843 drei, 1846 acht, 1847 sechs, 1849 fünf, 1853 zehn, 1854 sechs, 1856 drei, 1858 sechs und 1862 wieder sechs Studenten (vgl. RSC 214—223. Gesamtzahl 1833—1862: 72; vgl. auch Taylor 163—181, 326—330.

[45] Es wurden aufgenommen 1832 sechs, 1835 sechs, 1836 sechs, 1838 zwei, 1839 drei,

In dieser schwierigen Lage entsandten die schottischen Bischöfe den fast 70jährigen ehemaligen Rektor Paul Macpherson ein drittes Mal als Nothelfer nach Rom[46]. Innerhalb von zwei Jahren konnte er das Kolleg wiederherstellen und mit sieben Studenten eröffnen. Gleichwohl war Macpherson um die Zukunft des Kollegs besorgt; er fürchtete, daß der bedeutende Jesuitengelehrte Angelo Mai, der im Pontifikat des hochkonservativen Gregor XVI. eine Schlüsselposition in der Propaganda-Kongregation innehatte[47], das Schottenkolleg bei günstiger Gelegenheit wieder der Leitung italienischer Jesuiten unterstellen werde[48]. Es spricht für Macphersons weiten Blick und nüchterne Beurteilung der Lage in Schottland, daß er 1835 erstmals einen irischen Studenten ins Schottenkolleg aufnahm. Beim Tod Macphersons studierten bereits sechzehn Zöglinge im Kolleg.

Etwa die gleiche Anzahl junger schottischer Theologen wurde damals in den französischen Seminaren zu St. Sulpice und Issy ausgebildet. Den großen und immer noch wachsenden Mangel an Seelsorgern vermochten all diese Seminare gleichwohl nicht zu beheben, zumal die Kollegs in England und Irland bis zum Äußersten belastet und Studenten aus Schottland verschlossen waren[49].

Umso bedeutsamer war die Aufgabe, die sich nun dem schottischen Seminar zu *Regensburg* stellte. Es hatte eine wichtige Rolle für die Mission in Schottland zu erfüllen.

II. Bayern: Kirchen- und Klosterpolitik Ludwig I. Restauration bayerischer Benediktinerkonvente.

Der zweite Eckpfeiler, von dem die Existenz der Regensburger Schotten abhing, das *Königreich Bayern,* bot nach gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, politischer und kirchlicher Struktur einen äußersten Gegensatz zu Großbritannien: Hier das Zentrum eines Weltreiches, geographisch zwar am Rande, aber beim raschen Fortgang der Industriellen Revolution und der Ausbildung freiheitlich-liberaler und parlamentarischer Institutionen weit an der Spitze in Europa, mit einer nach stammesmäßiger Herkunft, Mentalität und gesellschaftlicher Schichtung überaus heterogenen katholischen Minderheit, die zudem belastet war mit schweren Existenzsorgen und mühevoller Integration in die Gesellschaft — und auf der anderen Seite das junge Königreich Bayern, ein moderner, bürokratisch-zentralistischer Verfassungsstaat in Mitteleuropa, immer noch fast völlig agrarisch strukturiert und erst am Beginn industriellen Ausbaus, nicht mehr ausschließlich, aber zu mehr als 70 % katholisch, mit einem sehr selbstherrlichen Monar-

1840 drei, 1841 drei, 1842 ein, 1843 zwei, 1844 ein, 1845 drei, 1847 drei, 1848 zwei, 1850 acht, 1851 zwei, 1852 zwei, 1853 drei, 1854 drei, 1855 fünf, 1856 ein, 1857 ein, 1858 vier, 1861 vier, 1862 drei. Gesamtzahl 1832—1862: 77.

[46] W. E. Brown, Scots College 67 ff.

[47] Angelo Mai (1782—1854) war von 1799 bis 1819 Jesuit, wurde dann Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, war 1833/38 Sekretär der Propaganda-Kongregation und wurde 1838 Kardinal; er war ein international anerkannter klassischer Philologe und Paläograph; vgl. LThK VI 1298; über die Kurie unter dem Pontifikat Gregors XVI. (1831—1846) vgl. allgemein J. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit, Bd. 1 (Freiburg ^{3}1933) 511—687.

[48] Rektor Paul Macpherson an Bischof Kyle, 31. 7. 1837 (OCA).

[49] Memorandum der apostolischen Vikare Schottlands an König Ludwig I. von Bayern, 22. 2. 1837 (SCA/Rat. B 5); vgl. S. 266—270.

chen, der den neuen bayerischen Staat auf christlich-konservativen Grundlagen erneuern und umgestalten wollte, auch wenn er damit herrschenden Zeitströmungen zuwiderhandelte[50]. Zwischen diesen beiden Welten, Bayern und Großbritannien, Verständnis zu wecken und Brücken zu schlagen, war schwer. Und doch bestanden enge und bisher kaum bekannte Verbindungen; ein gewichtiges Beispiel liefert die Geschichte von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg bis zum Jahre 1862.

Die Restaurationspolitik Ludwigs I. erfuhr einen ersten schweren Rückschlag, als 1831 die gemäßigt-liberale Landtagsmehrheit seinen Vertrauten, Innenminister Eduard von Schenk[51], zum Rücktritt zwang[52]. Schenk wurde Regierungspräsident in Regensburg. Sein Nachfolger im Ministeramt, der gewandte und begabte liberal-konservative Katholik Fürst Öttingen-Wallerstein[53], führte die Restaurationspolitik zwar weiter, jedoch ohne Schenks tiefes persönliches Engagement und Bindung an den König. Öttingen-Wallersteins eigenwillige Vorstellungen und Praktiken machten ihn sämtlichen katholischen Gruppen suspekt[54], sowohl den Sailerschülern und -anhängern wie den in den Vordergrund drängenden „Ultramontanen", d. h. den kämpferisch-katholisch-konservativen und in Glaubensfragen streng orthodoxen und romtreuen Kräften[55]. Einen neuen Aufschwung der Restaurationsbestrebungen brachte dann im Herbst 1837[56] die Be-

[50] Neue zusammenfassende Darstellungen über Gesellschaft, Wirtschaft und religiöse Kräfte in Bayern des Vormärz stehen aus; vgl. Doeberl III (s. a. Anm. 51); W. Zorn, Kleine Wirtschafts- und Sozialgeschichte Bayerns, 1806—1933 (München 1962); Ders., Gesellschaft und Staat im Bayern des Vormärz. Staat u. Gesellsch. im dt. Vormärz, hrsg. v. W. Conze (Stuttgart 1962) 113—142; Ders., Die wirtschaftliche Struktur Altbayerns im Vormärz, 1818—1848, in: Oberbayerisches Archiv 93 (1971) 190—206; E. L. Shorter, Social Change and Social Policy in Bavaria, 1800—1860 (Phil. Diss., Harvard, 2 Bd., Masch.) 1967; wichtig neuerdings Phayer, Religion und Gewöhnliches Volk, 201—258. Vgl. S. 282, 291.

[51] Zu Eduard von Schenk vgl. S. 292. Zum Landtag von 1831 vgl. W. Gölz, Der bayerische Landtag 1831. Ein Wendepunkt in der Regierung Ludwigs I. (Diss. München 1926); M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte III, hrsg. v. M. Spindler, 104—109; W. Lempfried, Der bayerische Landtag 1831 und die öffentliche Meinung, in: ZBLG 24 (1961) 1—101; H. Ostadal, Die Kammer der Reichsräte in Bayern von 1819 bis 1848, in: MBM 12 (1968) 101—107; H. H. Böck, Karl Philipp Fürst von Wrede als politischer Berater König Ludwigs I. von Bayern, 1825—1838, in: MBM 8 (1968) 97—131.

[52] Gölz, 118, 136.

[53] Ludwig Fürst von Oettingen-Wallerstein (1791—1870) war vor seiner Berufung seit 1828 Generalkommissar des Oberdonaukreises gewesen; vgl. Schärl, 105; M. Doeberl III, 110—114, 118—123 u. passim; V. Dcsacsovszky, Das Ministerium des Fürsten Ludwig von Öttingen-Wallerstein (Diss. München 1932); E. Deuerlein, Fürst Ludwig von Öttingen-Wallerstein, in: Lebensbilder aus dem bayer. Schwaben 2 (1953) 349—361.

[54] „. . . denken Sie sich das unabsehbare Unglück für das sonst so heilig genannte Bayern, wenn Wallerstein noch die Macht hätte, unter der Maske der Wahrheit schlau und pfiffig dem Liberalismus Vorschub zu leisten . ." (Bischof F. X. Schwäbl an Prior Rupert Leiß in Metten, 10. 1. 1838; zit. bei I. Kreuzer, 74).

[55] Zum Begriff „Ultramontan" vgl. jetzt Heribert Raab, Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes „Ultramontan im 18. und frühen 19. Jahrhundert (Histor. Jahrbuch 81) 1962, 159—173; K. Buchheim, Ultramontanismus und Demokratie (München 1963); Conzemius II (1965) 21 f u. passim.

[56] Landtagsverhandlungen 1837, Bd. VII, S. 380—489; L. Bergsträsser, Der Görreskreis im bayerischen Landtag 1837, in: Oberbayer. Archiv 56 (1912) 248—266; L. Grö-

rufung des streng katholisch-konservativen Karl von Abel[57] zum Nachfolger Öttingen-Wallersteins im Amte des Innenministers. Abel führte die Kirchenpolitik getreu den Intentionen des Königs und hielt darüber hinaus engen Kontakt mit dem bedeutenden und höchst aktiven Nuntius Viale Prelà[58] und dem Görreskreis[59], Ausgangspunkten und Sammelbecken der katholisch-konservativen Kräfte im Kampf gegen den Liberalismus. In der Ära Abel zwischen 1837 und 1847 gewannen diese „Ultramontanen" immer mehr Einfluß; ihrer Härte und ihrem Elan waren die Sailerschüler nicht gewachsen und verloren an Einfluß. Überhand nahmen nunmehr schärfste konfessionelle Polemik, rigoroser Dogmatismus römischer Observanz und ein katholisches Ausschließlichkeitsdenken, das auch die guten Beziehungen zum protestantischen Bevölkerungsteil zu vergiften drohte und zudem der in der Verfassung verankerten konfessionellen Parität zuwiderlief. Veranschaulicht wird diese zunehmende Verhärtung der weltanschaulichen und konfessionellen Gegensätze etwa am wachsenden Einfluß der 1838, im ersten Ministerjahr Abels, als Organ der „ultramontanen" Kreise gegründeten „Historisch-Politischen Blätter"[60], aber auch an der bemerkenswerten Karriere des Grafen Reisach, dessen Ernennung zum Bischof von Eichstätt 1835 eine erste „ultramontane" Bresche in die Reihen der bisher vom König bevorzugten „Sailerbischöfe" schlug[61]; schon jahrs darauf wurde Reisach Koadjutor des Münchener Erzbischofs Gebsattel und 1846 dessen Nachfolger.

Ludwigs I. Stellung zu den kämpferisch katholisch-konservativen Kräften ist

ßer, Der gemäßigte Liberalismus im bayerischen Landtag 1819—1848 (Diss. München 1929) 70 ff.; Doeberl III, 123 f.; Ostadal 110 ff.; Böck 198—208 (s. o. Anm. 51).

[57] Karl v. Abel (1788—1859) war 1827/32 Ministerialrat im Innenministerium, dann bis zu seiner Berufung Geh. Legationsrat an der Gesandtschaft in Wien gewesen; vgl. NDB I (1957) 9 f. (W. Goetz); Schärl 86; M. Spindler, Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen in Bayern im 19. Jahrhundert, in: Histor. Jahrbuch 71 (1952) 197—211; Ders., Die politische Wendung von 1847/48 in Bayern, in: Bayern. Staat und Kirche, Land und Reich (1961) 326—340, bes. 330 f.; Doeberl III, 125—128 u. passim.

[58] Michele Viale-Prelà (1798—1860), von 1838/41 Internuntius, bis 1845 Nuntius in München, dann bis 1855 in Wien, 1852 Kardinal, 1855 Erzbischof von Bologna; vgl. Enciclopedia Cattolica XII (1951) 1352; Bastgen, Hl. Stuhl 466—471 und passim; B. Zittel, Die Vertretung des Hl. Stuhls in München 1785—1934, in: Der Mönch im Wappen (München 1960) 457—460; R. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, (Köln 1964) 24—40, 43 ff.

[59] H. Kapfinger, Der Eoskreis (Diss. München 1927); Doeberl III, 123 und 599 ff. (Lit.); Bergsträsser (s. o. Anm. 56).

[60] F. Rhein, Zehn Jahre Historisch-politische Blätter, 1838—1848 (Diss. Bonn 1916); O. v. Dankerschmidt, Kirchenpolitische Kämpfe in Bayern in den Jahren 1845 und 1846 mit besonderer Berücksichtigung der Publizistik, (Diss. München 1924); Conzemius I (1963) 176.

[61] Karl August Graf Reisach (1800—1869); vgl. A. Doeberl, Bischof Reisach, in: Histor.-polit. Blätter 162 (1918) 469 ff., 558 ff., 671 ff.; B. Bastgen, Ein Briefwechsel zwischen Bischof Reisach und Kardinal Lambruschini, in: Röm. Quartalschrift 34 (1926) 199 ff.; Ders., Hl. Stuhl, 427, 589—599 u. passim; Schärl 289 f.; P. Sieweck, Lothar Anselm Frhr. v. Gebsattel, der erste Erzbischof von München und Freising, in: Münchner Theol. Studien, Histor. Abt. VIII (1955); F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert IV. Die religiösen Kräfte (Freiburg ^{3}1955) 199, 255, 266 ff.; R. Lill, Die Beilegung der Kölner Wirren 1840/42, in: Studien zur Kölner Kirchengesch. 6 (Düsseldorf 1962) 149 ff., 156—168, 211—217 u. passim LThK VIII (^{2}1963) 1151 f. Eine Monographie fehlt.

keineswegs auf einen Nenner zu bringen. Soweit sie seine Restaurationspolitik, etwa in der Frage der Klosterneugründungen, tatkräftig unterstützten, ging der König mit ihnen einig. Sobald sie aber den konfessionellen Frieden im Lande gefährdeten und durch bedingungslose Obedienz gegenüber Rom in Konflikt mit dem traditionellen bayerischen Staatskirchentum gerieten, etwa mit ihrem Eintreten für die Zulassung des Jesuitenordens, hat sich der König von ihrem „Fanatismus" und „Dogmatismus" scharf distanziert.

Diese Tendenzen und Wandlungen des bayerischen Katholizismus spiegeln zwei Beispiele wider, die auch für das Geschick der Regensburger Schotten bedeutsam wurden: der Fortgang der Restauration des Benediktinerordens und der Wechsel im Regensburger Bischofsamt. Die Restauration der bayerischen Benediktiner, das Herzstück der Klosterpolitik Ludwigs I., geriet 1831 in eine ernste Krise[62]. Das Priorat Metten, das einen Tag nach der Regensburger Schottenabtei, am 26. April 1827, vom König wiederhergestellt und am 30. Juni 1830 eröffnet worden war, erwies sich als wirtschaftlich und finanziell zu schwach fundiert. Als der liberale Landtag von 1831 Hilfe verweigerte, konnte es 1832 nur durch eine Dotierung in Höhe von 50 000 Gulden aus Ludwigs Privatschatulle gerettet werden.

Innenminister Öttingen-Wallerstein verfolgte eigene Pläne, er lehnte eine Restauration in der finanziell schlecht gesicherten und, wie er glaubte, „mittelalterlichen" Mettener Form ab und wollte vor allem die ehemaligen Benediktinerstifte im jetzigen bayerischen Schwaben — d. h. Augsburg, Ottobeuren, Hl. Kreuz in Donauwörth — in Form wissenschaftlicher Akademien wiederherstellen, mit staatlichen höheren Lehranstalten verbinden und in München eine Zentralabtei der bayerischen Benediktiner errichten. Von all diesen Vorhaben gelang 1834 die Gründung der Benediktinerabtei St. Stephan in Augsburg samt des mit ihr verbundenen Gymnasiums; wenig später erstand die einstige Reichsabtei Ottobeuren als abhängiges Priorat und Novizenhaus von St. Stephan. Das bisher selbstständige Priorat Metten, das der Augsburger Abtei den Grundstock an Konventualen zur Verfügung stellen mußte, wurde gleichfalls St. Stephan unterstellt. Da die Kräfte zur Versorgung des Augsburger Gymnasiums dennoch bei weitem nicht genügten, wurden 1835/36 mit Billigung Ludwigs I. und der Kaiser Franz und Ferdinand von Österreich Mönche aus österreichischen und Schweizer Stiften berufen[63]. Bereits 1836 erzwang jedoch Metten wieder seine Unabhängigkeit.

Die eigentlichen Pläne Ludwigs I. verwirklichten sich erst in der Ära Abel ab 1837: schon jahrs darauf wurde Scheyern als selbständiges Priorat eröffnet, wobei Metten wiederum die Mönche stellte; 1840 wurde Metten, zwei Jahre später auch Scheyern zur Abtei erhoben und im gleichen Jahr 1842 Weltenburg als Priorat wiederhergestellt. Der Grundstein zur Abtei St. Bonifaz in München war

[62] Zum folgenden vgl. Spindler, Schenk; Doeberl III, 12—15; Fink, Benediktinerkongregation; Sattler, Wiederherstellung des Benediktinerordens, sowie die auf S. 291 Anm. 126 genannten Arbeiten von W. Fink, H. Bourier und H. Witetschek. Zu Scheyern vgl. neuerdings I. Kreuzer, Die Wiederherstellung der Benediktinerabtei Scheyern, in: StMBO 71 (1961) 189—234 und ebd. 72 (1962) 69—162; M. Scherer, Metten wieder Abtei, in: Alt- und Jung-Metten 32 (1965/66) 183—190; Hahn (s. u. Anm. 65) 120—184.

[63] Der erste österreichische Benediktiner, der für St. Stephan in den Jahren 1836/47 gewonnen werden konnte, war P. Robert de la Torre aus dem „Schottenstift" zu Wien (Bourier, 471).

zwar bereits 1835 gelegt worden, ihre Eröffnung verzögerte sich indes immer wieder. Die ehemalige Abtei Andechs erwarb Ludwig I. 1846; sie sollte dem künftigen Konvent zu St. Bonifaz als wirtschaftliche Basis dienen.

Daß von den bis 1842 restaurierten vier Benediktinerkonventen zwei der Diözese Regensburg angehörten, Metten und Weltenburg, war kein Zufall; denn seit den Tagen Sailers wurde Ludwigs Restaurationspolitik von der Regensburger Kurie tatkräftig unterstützt. Eduard von Schenk, ein bewährter Freund der Benediktiner, übernahm 1831, nach seinem Sturz als Innenminister, das Amt des Regierungspräsidenten von Regensburg und der Oberpfalz. Zu diesem Zeitpunkt lebte Sailer noch und war Regensburg keineswegs völlig zur bayerischen Beamten-, Schul- und Landstadt abgesunken. Nach Sailers Tod 1832 und dem kurzen Regiment des bereits 1833 verstorbenen Bischofs Michael Wittmann, eines besonderen Freundes der Klöster[64], wurde Sailers Schüler und Freund Franz Xaver Schwäbl, Domkapitular in München und Verbindungsmann zwischen Sailer und dem König, auf Geheiß Ludwigs I. an die Spitze der Diözese Regensburg berufen[65]. Er leitete sie ganz im Sinne seines Lehrers; Sailers einstigen Sekretär und engsten Mitarbeiter Melchior Diepenbrock[66], einen gebürtigen Westfalen, ernannte er 1835 zum Domdekan. Die Wiederherstellung der Klöster wurde von Bischof Schwäbl rückhaltslos unterstützt; gegenüber den Mettener Benediktinern bewährte er sich als zuverlässiger Helfer in allen Schwierigkeiten[67].

Der Erfolg versagt blieb hingegen Schwäbls Plänen aus dem Jahre 1834/35, auch in seiner Bischofsstadt Regensburg wieder einen bayerischen Benediktinerkonvent zu errichten und so die Tradition der einstigen Reichsabtei St. Emmeram fortzuführen. Da St. Emmeram selbst 1810 in den Besitz der Fürsten Thurn und Taxis übergegangen war, wollte Schwäbl den Benediktinern den ehemaligen Dominikanerkonvent St. Blasien zur Verfügung stellen[68]. Warum dann dies Vorhaben scheiterte und auch in der Ära Abel nicht mehr durchzusetzen war, steht

[64] Zu Georg Michael Wittmann (1760—1832) vgl. ADB XLIII, 640 ff.; Schärl 297; J. B. Lehner, Bischof G. M. Wittmann von Regensburg und die Klöster, in: 7. Jahresbericht d. Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte (1932) 63—80; A. Anwander, Bischof Wittmann und P. Ulrich Peutinger O. S. B., in: Klerusblatt 22 (1941) 170—176; Bastgen, Hl. Stuhl 164 und passim.

[65] Zu Franz Xaver Schwäbl (1778—1841), seit 1822 Domkapitular in München, vgl. ADB XXXIII, 174 f.; Schärl, 293 f.; Staber, 185 ff.; A. Doeberl in: Theologisch-praktische Monatsschrift 29 (1919) 14—25; T. v. Borodaykewicz, Bischof und Domdechant. Franz X. Schwäbl und Melchior von Diepenbrock, in: Festschrift K. G. Hugelmann I (Aalen 1959) 107—133; Bastgen, Hl. Stuhl, 582—589, 991 (Lit.); W. M. Hahn, Romantik und katholische Restauration. Das kirchliche und schulpolitische Wirken des Sailerschülers und Bischofs von Regensburg, Franz Xaver Schwäbl, unter der Regierung König Ludwigs I. von Bayern, in: MBM 24 (1970).

[66] Zu Melchior v. Diepenbrock (1798—1855), seit 1823 Priester und Sekretär Sailers, vgl. NDB III (1961) 650 f.; LThK III (²1960) 379 f.; Schnabel IV, 262 f.; A. Doeberl, Fürstbischof Melchior von Diepenbrock, in: Gelbe Hefte 4 (1927) 346—381; F. Vigener, Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger, in: HZ, Beiheft 7 (1926); J. B. Lehner und J. Rußwurm in: Diepenbrock-Gedenkschrift (Bocholt 1953) 49—56, 70—86; Lill, 130 f., 140—143 u. passim.

[67] A. Doeberl, Bischof F. X. Schwäbl und das Kloster Metten, in: Alt und Jung Metten 2 (1927/28) 73—76; M. E. Scherer, Metten wieder Abtei, ebd. 32 (1965/66) 183—190; Hahn, Schwäbl (s. o. Anm. 65).

[68] Schwäbl an Ludwig I., 26. 12. 1834; zit. nach Hahn 132.

nur zu vermuten: Hauptgründe waren wohl finanzielle Schwierigkeiten angesichts eines der Klosterrestauration immer stärker widerstrebenden Landtages, großer Personalmangel auf Seiten der bayerischen Benediktiner und nicht zuletzt die Tatsache, daß in Regensburg eine, wenngleich nicht-bayerische Benediktinerabtei bestand und nie zu bestehen aufgehört hatte: das Schottenkloster St. Jakob.

Nach Schwäbls vorzeitigem Tod 1841, auf dem Höhepunkt des Einflusses von Abel, wurde offenbar, wie sehr mittlerweile die irenische Sailerschule gegenüber den kämpferischen katholischen Konservativen an Boden verloren hatte. Der Kreis um Abel und Reisach überspielte den König und erreichte die Ernennung des als Menschen wie als Geistlichen integren und asketisch strengen Freisinger Seminarrektors Valentin Riedel[69] zum Bischof von Regensburg. Die Nominierung dieses in Regensburg bis dahin völlig unbekannten Mannes führte vor allem im Kreise der Saileranhänger um Diepenbrock zu einer scharfen Reaktion und zu heftigen Protesten beim König, der vergeblich sein bereits erteiltes Placet rückgängig machen wollte[70]. Riedel wurde Bischof, doch Diepenbrocks demonstrativer Rücktritt vom Amte des Domdekans im Jahre 1844 ließ die tiefen Gegensätze im bayerischen Katholizismus deutlich werden.

Wenige Monate vor Bischof Schwäbl war auch Regierungspräsident Eduard von Schenk verstorben; Diepenbrock nahm 1845 die Wahl zum Fürsterzbischof von Breslau an. Noch vor der Jahrhundertmitte war Regensburg Provinz geworden.

Viertes Kapitel

Krisen und Regenerationsversuche im Regensburger Schottenkloster (1830—1848)

I. Neubeginn dank Hilfe Ludwigs I., der Bischöfe Sailer und Schwäbl, der bayerischen Benediktiner und der apostolischen Vikare Schottlands (1830/35). Erste Schwierigkeiten und Eingreifen der römischen Kurie (1835/37). Regelung zwischen bayerischer Regierung und den apostolischen Vikaren Schottlands (1837/39).

Der Neubeginn des Schottenseminars zu St. Jakob in Regensburg im September 1830 gestaltete sich vielversprechend: die rechtliche Position schien gesichert, die wirtschaftlich-finanzielle Basis war gediegen, auf König Ludwig I. als Protektor, auf Regierungspräsident Eduard von Schenk und auf Bischof Johann Michael Sailer war als Fürsprech allemal Verlaß. Die kirchlichen und — vor allem nach Schenks Amtsantritt in Regensburg — auch die staatlichen Behörden waren den Schotten gewogen. Der Konventuale des Schottenklosters, Archibald

[69] Zu Valentin Riedel (1802—1857) vgl. ADB XXVIII, 526; Schärl, 291; Bastgen, Hl. Stuhl, 626—632, 988 (Lit.); E. A. Mayr, in: Frigisinga 37 (1955) Nr. 3; Staber, 188 ff. — Zur Frage der Bischofsernennungen vgl. grundsätzlich A. Scharnagel, Das königliche Nominationsrecht für die Bistümer in Bayern, 1817—1918, in: ZRG, Kanon. Abt. 48 (1928) 228—263, dort auch die ältere Lit.

[70] J. B. Lehner, in: Diepenbrock-Festschrift 53 (s. o. Anm. 66); J. Rußwurm, ebd. 72; A. Mayer, Die Errichtung des Lyzeums in Freising im Jahre 1834 (München 1934) 69 f.

Mac Iver[1], ein Freund Bischof Sailers und 1817/20 erster Erzieher des Erbprinzen Maximilian, wurde 1831 Regensburger Domdekan, behielt aber seine Wohnung im Schottenkloster[2]. Beim feierlichen Eröffnungsgottesdienst des Klosters Metten wirkte er als Bischof Sailers Assistent[3].

In der bayerischen Hauptstadt hatten die Regensburger Schotten zudem einen zuverlässigen Helfer und Mittelsmann in dem hervorragenden Astronomen John Lamont[4], einem gebürtigen Schotten, der 1817 als Zögling ins Regensburger Seminar gekommen war. Lamont wurde 1828 Gehilfe an der Münchener Sternwarte und bereits 1835 auf Betreiben Schellings deren Direktor; als Astronom und als Professor an der Universität München errang er weltweites Ansehen. Seinen Regensburger Landsleuten aber blieb Lamont stets in Anhänglichkeit verbunden; zwischen 1833 und 1858 empfing er als Beauftragter des Schottenklosters alljährlich aus der Regierungskasse die Zinsen von den 16 000 Gulden „Fundationskapital", die einst 1714 Kurfürst Max Emanuel dem neugegründeten Schottenseminar zur Verfügung gestellt hatte. Lamont leitete das Geld getreulich nach Regensburg weiter[5].

Im Schottenkloster lebten nach 1830 drei Generationen nebeneinander: einmal die alten Mönche, die noch die Zeit vor der Säkularisation unter dem letzten Abt Benedikt Arbuthnot erlebt hatten; es waren dies der Prior Benedikt Deasson, dann der als Verwalter in der Schottenhofmark Strahlfeld wirkende Marianus Graham, der kranke und arbeitsunfähige Erhard Horn sowie Archibald Mac Iver. Die mittlere Generation von Schotten war vertreten durch den kaum 30-jährigen Seminarleiter und Weltgeistlichen James Mac Hattie, die dritte und jüngste Generation durch die sechs zwölf- bis vierzehnjährigen Studenten des neueröffneten Seminars[6].

[1] Zu Mac Iver vgl. S. 286.

[2] Hinweis in dem zeitgenössischen Werk von Ch. G. Gumpelzhaimer, Regensburg's Geschichte, Sagen und Merkwürdigkeiten, Bd. I (Regensburg 1830) 235.

[3] P. Sattler in: Alt- und Jung Metten 8 (1932/33) 74. — Unter den einflußreichen Regensburger Geistlichen gewannen die Schotten einen treuen Freund vor allem in Johann B. Weigl (1783—1850); er war 1801 als Novize in der Abtei Prüfening eingetreten und wurde nach der Säkularisation Weltgeistlicher. Ab 1813 lehrte er Moraltheologie und Kirchengeschichte am Regensburger Lyzeum, dessen Leitung er von 1824 bis 1834 innehatte. In den folgenden Jahren bis zu seinem Tode war er als Domkapitular für das geistliche Erziehungswesen der Regensburger Diözese verantwortlich; vgl. Sulzbacher Kalender für die katholischen Christen 26 (1866) 96 f.

[4] John Lamont, geb. 1805 in Inverey/Aberdeenshire, gest. 1879 in München, 1835 Direktor der Sternwarte und o. Mitglied der Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1852 Professor der Astronomie an der Münchener Universität; vgl. RSC 255; ADB XVII 570 ff.; DNB XXXII 26 ff.; F. Schafhäutl in: Histor.-politische Blätter 85 (1880) 54—82; eine monographische größere Studie ist ein Desiderat; vgl. Artikel in den Zeitschriften „Nature" (London, 6. 10. 1934, 520 f.) und „The Observatory" (London Oktober 1934); ferner F. Wyness, Royal Valley (Aberdeen 1968) 267 f. Vgl. auch S. 390 f. vorliegender Arbeit.

[5] „. . . in welcher Art zur Zeit noch die Zinsen durch den laut Vollmacht vom 30. 12. 1833 hiezu berechtigten Direktor der Sternwarte Dr. J. Lamont dahier erhoben werden . . ." (Staatsschuldentilgungskommission an Finanzministerium, 10. 4. 1858, AStAM Staatsschuldenverwaltung Nr. 3227, fol. 8).

[6] Es handelte sich um James Russel (geb. 1815), Alexander Scott (geb. 1817), Mark Diamond (geb. 1817), James Bennett (geb. 1818), John Mac Donald (geb. 1818), Angus Mac Donald (geb. 1818); vgl. RSC 255.

Dank glücklichem Temperament, gediegener Bildung und pädagogischem Geschick gelangte Mac Hattie bald in ein gutes Verhältnis zu den alten Mönchen und gewann die Zuneigung seiner Zöglinge und die Achtung König Ludwigs und des Regierungspräsidenten Schenk[7]. Sogar der bayerische Innenminister Fürst Öttingen-Wallerstein scheint von einem Besuch im Schottenkloster beeindruckt gewesen zu sein[7a]. Mac Hattie war seit seinen Studienjahren in Valladolid mit den Schwierigkeiten eines schottischen Kollegs auf dem Kontinent vertraut; seit seiner, wiewohl nur kurzen, Seelsorgetätigkeit in Schottland kannte er auch die besonderen Probleme und Bedürfnisse der katholischen Mission in der Heimat. Seine ersten Briefe aus Regensburg lassen darauf schließen, daß er mit dem Auftrag Bischof Patersons nach Bayern gekommen war, das Schottenseminar mit der Zeit zu einem reinen Weltpriesterkolleg nach dem Vorbild von Valladolid und Rom umzugestalten[8].

Dafür spricht, daß Mac Hattie seine Studenten von der deutschen Umwelt sorgsam fernhielt[9]; erst in den abschließenden je zwei Jahren des philosophischen und theologischen Studiums sollten die Schotten gemeinsam mit jungen deutschen Theologen das Regensburger Seminar besuchen. Unkenntnis der deutschen Sprache diente als plausibler Vorwand, um die schottischen Zöglinge in St. Jakob mit Erlaubnis der Regensburger Kreisregierung für die Dauer der fünf Gymnasialjahre im Schottenseminar zu belassen, wo sie von Mac Hattie und einem hochqualifizierten deutschen Geistlichen unterrichtet wurden. Diesen verantwortungsvollen Posten eines deutschen „Instruktors" übernahm zunächst ein Mitglied des neuen bayerischen Benediktinerordens, P. Ludwig Fackler aus Metten, der durch Vermittlung Bischof Schwäbls nach St. Jakob kam[10]. Als er bereits nach einem Jahr in die Abtei St. Stephan nach Augsburg berufen wurde[11], trat an seine Stelle der junge, im Germanikum zu Rom ausgebildete Weltgeistliche Dr. Frey-

[7] „. . . ein junger Mann von umfassender Bildung und großer Frömmigkeit. Die Seminaristen sind sehr fleißig, gut geartet und froh . . ." (Schenk an Ludwig I., 22. 11. 1831, Spindler, 216); vgl. auch Ludwig I. an Schenk, 25. 12. 1831 (ebd. 218). Über einen Besuch des Königs in St. Jakob berichtete Mac Hattie an Bischof Kyle, 22. 1. 1831 (SCA/Rat. B 5, ohne fol.).

[7a] Mac Hattie an Bischof Kyle, 29. 12. 1832 (SCA/Rat. B 5, ohne fol.).

[8] „. . . by fair management this house will very soon belong to the Mission . . . from what I have heard already you may indulge the fairest hopes . . ." (Mac Hattie an Bischof Paterson in Edinburgh, 7. 9. 1830, ebd.); ganz ähnlich an Bischof Kyle, 29. 9. 1830 (Preshome Archives).

[9] Mac Hattie an Bischof Kyle, 29. 12. 1832 (SCA/Rat. B 5); vgl. auch den Bericht des Zöglings Alexander Scott an seinen Onkel, Bischof Andrew Scott in Greenock bei Glasgow, 26. 11. 1835 (OCA).

[10] Schwäbl hoffte, daß „damit durch gemeinschaftliches Zusammenarbeiten von zwei Benediktinern für das Schottenkloster eine kleine Schar von Novizen herangebildet werden und dieses in Stand gesetzt werde, seiner Zeit auch dem Stift Metten, im gegebenen Falle, die reziproken Aushilfsdienste erwidern zu können"; auch König Ludwig I. werde von der Hilfe Mettens an St. Jakob sehr angetan sein (Bischof Schwäbl an Prior Ildephons Nebauer in Metten, 1833 o. D., StAM, Acta generalia, A I 2, ohne fol.). Domkapitular J. B. Weigl-Regensburg an Prior Ildephons Nebauer in Metten, 27. 11. 1833 (ebd.) erwähnt den Zusagebrief Nebauers an die Schotten vom 23. 11. 1833 (nicht erhalten).

[11] Prior Ildephons Nebauer an Bischof Schwäbl, 1834 (o. D. StAM, Acta generalia A I 2, ohne fol.).

müller. Er wirkte in St. Jakob mit großem Erfolg, bis er 1837 im Kloster Metten Profeß ablegte[12]. — Lebten die jungen Schotten in St. Jakob auch abgeschlossen und isoliert, so boten die Ferien doch einen Ausgleich; sie wurden regelmäßig und in weitgehender Freiheit und Ungebundenheit in der Schottenhofmark zu Strahlfeld verbracht[13].

Mac Hattie hegte sehr bestimmte eigene kritische Vorstellungen über Auswahl und Erziehung seiner Seminaristen in Regensburg und über die Verbindung des Seminars zur Mission in Schottland. Er stieß sich besonders an dem recht willkürlichen und zufälligen Auswahlverfahren für künftige Seminaristen, das bisher von den Regensburger Schottenmönchen praktiziert worden war. Diesem Mangel gab Mac Hattie mit die Hauptschuld am Niedergang sowohl des Konvents als auch des Seminars. In Zukunft aber sollte der apostolische Vikar für den Northern District, mit Sitz in Aberdeen, die Seminaristen auswählen und zudem ein enger und dauerhafter Kontakt zwischen St. Jakob in Regensburg und dem neuen Zentralseminar in Blairs bei Aberdeen zustande kommen. Auf Regensburger Kosten sollten ständig zwei Studenten in Blairs ausgebildet werden[14]. Damit wäre in der Tat ein wichtiger und realistischer Schritt zur Integration des Regensburger Seminars in die Gesamtstruktur der schottischen Mission erfolgt.

Dieser Plan kam indes nicht zustande. Es war ein unerwarteter Schlag für die apostolischen Vikare Schottlands, sonderlich für Bischof Paterson, als Mac Hattie im Juli 1831 erklärte, er wolle den Weltpriesterstand verlassen und als Mönch in die Benediktinerabtei St. Jakob eintreten[15]. Dennoch ließ sich Paterson von Mac Hatties Argumenten überzeugen und erteilte als bischöflicher Ordinarius seine Erlaubnis[16]. Im Herbst 1832 legte Mc Hattie unter dem Ordensnamen P. Augustin Profeß im Regensburger Schottenkloster ab. Sein überraschender Schritt war sachlich begründet und menschlich verständlich. Das genaue Studium der einschlägigen Dokumente aus dem Schottenarchiv hatte ihn die rechtlichen und historischen Tatbestände erkennen lassen, denen zufolge allein die schottischen Benediktiner als rechtmäßige Inhaber galten und im Falle einer Auflösung Kloster und Seminar dem bayerischen Staat oder der bayerischen Kirche, nicht aber der Mission in Schottland anheim fielen. Mac Hattie zog daraus Konsequenzen; sein Eintritt sollte den Konvent vor dem drohenden Aussterben bewahren und Kloster und Seminar für die Mission retten[17]. Zweifellos haben ihn Regierungs-

[12] Dr. Willibald Freymüller (1807—1890), 1848/71 erster Rektor des dortigen Gymnasiums, vgl. W. Fink, Entwicklungsgeschichte der Abtei Metten. I. Das Profeßbuch der Abtei, in: StMBO, Erg. Heft 1 (München 1926) 67 f.

[13] „. . . two months are generally spent by the students at Stralfield during the vacation, and the peasantry attend them as if they were so many princes' sons, carry their baggage through a forest of about 30 000 acres in which they go to hunt with guns and dogs and sometimes spend the night in the woods without returning to the house at all . . .“ (Bischof Scott an Paul Macpherson, 3. 7. 1836, SCR 13/36).

[14] „. . . everything has been lost here by picking people up by chance and sending them out to be returned as blockheads or black guards or useless subjects — now the Bishop of Aberdeen for many reasons should have the choice of subjects . .“ (Mac Hattie an Bischof Kyle, 5. 4. 1831, SCA/Rat. B 5, ohne Fol.).

[15] Akte Mac Hattie 1831/32 (OAR St. Jakob A I).

[16] Paterson an Bischöfl. Ordinariat Regensburg, 8. 9. 1831 (ebd.).

[17] „. . . I am as sensible as any man can make me of my obligation to the Scotch Mission and I have ever looked upon it as a sacred duty . .“ (Mac Hattie an Paterson, 21. 6. 1831, SCA/Rat. B 5).

präsident Schenk und König Ludwig in diesem Vorhaben bestärkt[18], auch die Regensburger Schottenmönche stachelten seinen Ehrgeiz an, indem sie Mac Hattie als künftigen Erneuerer der Abtei und zweiten Placidus Fleming apostrophierten[19].

Im gleichen Jahre 1831, da Mac Hatties Schritt die Kontinuität schottischer Benediktiner in St. Jakob fürs erste wahrte, starben in Regensburg Bischof Sailer und Domdekan Archibald Mac Iver, jahrs darauf folgte P. Erhard Horn. Der Tod Bischof Patersons in Edinburgh 1832 beraubte die Regensburger Schotten eines, bei aller Reserve, verständnisvollen Helfers. Da sich sein Nachfolger, Bischof Carruthers, kaum je ernsthaft mit der Frage des Regensburger Seminars und Klosters befaßte, wurden nunmehr die beiden apostolischen Vikare Kyle und Scott zu den entscheidenden Verhandlungspartnern in Schottland. Ihnen aber hatte Mac Hatties Eintritt in den Benediktinerorden alle Illusionen über die Zukunft eines schottischen Weltpriesterkollegs in Regensburg zerstört. Damit war die kurze Spanne des Einvernehmens zwischen den Regensburger Schotten und den apostolischen Vikaren zu Ende[20]. Und so schwelten die grundsätzlichen Differenzen über Status und Zukunft von Seminar und Abtei zu St. Jakob in den folgenden Jahren und Jahrzehnten nicht nur zwischen Bayern und Schotten, sondern, weit bedrohlicher, innerhalb der schottischen Partei zwischen apostolischen Vikaren und den Konventualen der Regensburger Schottenabtei. Die schottischen Bischöfe blieben voll tiefen Argwohns gegen die Regensburger Mönche und glaubten, daß die schottischen Studenten zu St. Jakob zum Eintritt ins Kloster verleitet und damit der Mission in der Heimat entzogen würden. Zudem scheint Bischof Paterson seine Kollegen im Jahre 1828 offenbar nur ungenau über seine Vereinbarungen mit den Regensburger Mönchen informiert bzw. bei ihnen völlig falsche Hoffnungen erweckt zu haben[21]. Außerdem hatten die schottischen Bi-

[18] „The King . . . told Mr. Mc Iver some weeks ago in Munich that he would be very glad to see Mr. Mac Hattie become a member of the monastery . . .“ (P. Marianus Graham an Paterson, 21. 6. 1831, ebd.), vgl. auch Schenk an Ludwig I., 26. 11. 1832 (Spindler 239). Nach Ablauf der einjährigen Novizenzeit erhielt Mac Hattie am 13. 10. 1832 das bayerische Indigenat.

[19] Mac Hattie an Paterson, 22. 1. und 5. 4. 1831 (SCA/Rat. B 5).

[20] Mac Hattie verwahrte sich dagegen „that I intended to monkify the young men whom I received from my superiors for the express purpose of training up as young missionaries. That I indulge in day dreams . . . about filling up all the empty cells of the monastery and of charming the ears of the Ratisbonians with my fine choir . . .“ (Mac Hattie an Kyle, 22. 2. 1832, SCA/Rat. B 5).

[21] „The blunder was made from the beginning. Had the fathers [Regensburger Schottenmönche) corresponded with *all* the bishops things had been settled on a different footing“ (Mac Hattie an Kyle, 29. 12. 1832, ebd.). Die Meinungen der beiden Parteien standen sich konträr gegenüber. Für die apostolischen Vikare erklärte Bischof Scott: „. . . in the beginning of 1830 Bishop Paterson assured us [= Bischöfe Scott und Kyle] that the monks only wished to educate young men for the Mission. I never saw the letters that passed between him and Father Graham on the subject, but when I expressed to him my fears that the young men would be made Religious and retained in Germany he gave me the positive assurance that the monks had no such intention and that as a proof of their having no such intention they insisted on a young secular clergyman to be sent out with them to have the sole charge of them, to educate them as secular priests for the Mission on the funds of the Seminary attached to the Benedictine Monastery . . . in consequence of these assurances I gave a promise to the parents of the two young men sent from this District that their children were to return home

schöfe weder von der Theorie noch von der Praxis bayerischen Staatskirchentums eine Ahnung. Und so mußten sie schon bald sehen, daß der Zwang zu Einbürgerung und seelsorglicher Arbeit sowie die strengen und einengenden staatlichen Kontrollen in Bayern de facto jedwede Tätigkeit von Schottenmönchen in der Mission verhinderten.

Über ein gemeinsames Vorgehen waren sich die apostolischen Vikare zunächst keineswegs schlüssig. Bischof Scott aus Glasgow, der sich gegenüber den Eltern der beiden Regensburger Studenten seines Districts für deren Rückkehr verbürgt hatte, empfahl kompromißloses Vorgehen und Intervention der britischen Regierung in München. Bei einer Konferenz in Preshome setzte sich jedoch Bischof Kyles realistische Lagebeurteilung durch. Im Namen der drei apostolischen Vikare Schottlands unterbreitete Kyle den Regensburger Schotten präzise Fragen und Vorschläge[22]. Die schottischen Bischöfe erklärten sich zu neuer Übereinkunft bereit, wenn man ihnen die Auswahl der Studenten überließ, die Mönche sich jeglicher Beeinflussung der Zöglinge enthielten und diese erst am Ende der Gymnasialzeit vor die Wahl zwischen Welt- und Ordenspriesterstand stellten; die künftigen Weltpriester sollten ihre philosophische und theologische Ausbildung dann im Schottenkolleg zu Rom erhalten. P. Augustin Mac Hattie wurde mit heftigen Vorwürfen bedacht, da sein Schritt nach Meinung der Bischöfe eine mögliche rasche Umwandlung von St. Jakob in ein schottisches Weltpriesterseminar verhindert habe[23]. Die von den Bischöfen erhoffte eindeutige Stellungnahme der Regensburger Schotten blieb aus[24]; Prior Deasson und P. Marianus Graham schwiegen; P. Augustin Mac Hattie bemühte sich in seinen Briefen nach Schottland um Distanz zu den beiden Mönchen, um so das Vertrauen der apostolischen Vikare wiederzugewinnen. Im Archiv des Schottenklosters fahndete er nach Dokumenten, die den Rechtsanspruch der schottischen Mission auf das Regensburger Seminar erhärteten. Die jungen Seminaristen erzog er bewußt nicht für den Benediktinerorden, sondern als künftige Weltpriester und Missionare; die letzten ehemaligen Schottenmönche in Würzburg und Erfurt überredete er, ihr Vermögen der schottischen Mission — und nicht dem Regensburger Schottenkonvent — zu vermachen[25]. Gleichwohl konnte er die schottischen Bischöfe von seinen ehrlichen

Missionaries and secular priests . . ." (an Rektor Macpherson in Rom, 17. 12. 1835, SCR 13/21). — Für die Regensburger Schotten stellte P. Marianus Graham fest: „. . while corresponding with Bishop Paterson, it was taken by us both for granted that we perfectly understood one another and that the Seminary should . . . serve as a recruiting house to the Monastery which on its side should entertain some of its Members as regular missionaries in Scotland. My words and intentions were equally clear and candid, and on your side not one word of exception against any article of the Royal decree, nor a single additional one, to be brought before His Majesty, was proposed . . ." (an Bischof Scott, Abschr. für Macpherson in Rom, 26. 4. 1836, SCR 13/53). Wären damals die wahren Absichten der apostolischen Vikare „. . come to the knowledge of the King there is no doubt the loss of both the Monastery and Seminary would have been the immediate consequence . ." (Graham an Scott, 3. 9. 1836, SCA/Rat. B 5).

[22] Kyle an Graham, Febr. 1832 (Konzept SCA/Rat. B 5).

[23] Vgl. Antwortbrief Mac Hatties, 22. 2. 1832 (Anm. 83).

[24] Kyle an Scott, 14. 4. 1835 (OCA).

[25] Mac Hattie an Kyle, 22. 2., 18. 3. und 29. 12. 1832 (SCA/Rat. B 5), desgl. 28. 11. 1833 (Preshome Archives); Mac Hattie an Rev. Charles Fraser in Aberdeen, 15. 11. 1832 und 6. 2. 1834 (Preshome Archives).

Absichten nicht, oder nicht völlig überzeugen; eingewurzeltes Mißtrauen blieb, wo engste Zusammenarbeit notwendig gewesen wäre.

Für Mac Hatties Absichten — aber auch für die der schottischen Bischöfe — war es entscheidend, daß das Regensburger Seminar intakt und lebensfähig blieb. Daß es damals gelang, seine finanzielle Basis ungeschmälert zu bewahren, war der geschickten Reaktion Prior Deassons und wohl auch Mac Hatties auf die Forderungen der bayerischen Regierung zu verdanken. Als 1833 das Finanzministerium im Zuge der neuen rigorosen Sparpolitik jene 16 000 Gulden „Fundationskapital" aus dem Jahre 1714 entweder zurückzahlen oder den Zinsfuß von 5 % auf 4 % senken wollte, da parierten die Regensburger Schotten energisch, indem sie auf die bedeutend gestiegenen Kosten für die Seminarerziehung verwiesen; verbliebe es bei der geplanten Neuregelung, so sei das Seminar ernstlich gefährdet. Der Schritt Deassons war erfolgreich[26]; die Schotten erhielten zum günstigeren Zinsfuß weiterhin viermal jährlich je 200 Gulden Zins als wichtige Basis für die Existenz des von P. Augustin Mac Hattie geleiteten Seminars.

Im Frühjahr 1835 versuchte dann Mac Hattie noch einmal die Gegensätze zu den apostolischen Vikaren in Schottland zu überwinden und eine endgültige Regelung über die Zukunft des Seminars von St. Jakob im Sinne der schottischen Mission herbeizuführen. Wiederum verwahrte er sich scharf gegen alle Anschuldigungen und erklärte seinen Eintritt in den Benediktinerorden als einen unerläßlichen taktischen Schachzug im Sinne der schottischen Mission[27]. Die Vereinbarungen des Jahres 1828, denen Bischof Paterson namens der apostolischen Vikare zugestimmt habe, seien keinesfalls ideal, sie bildeten aber nun einmal die Grundlage für das weitere Vorgehen. Grundsätzlich halte er, Mac Hattie, eine Umgestaltung St. Jakobs in ein Weltpriesterkolleg nach dem Vorbild der schottischen Kollegs in Rom und Valladolid für unvermeidlich, zumal keiner seiner Zöglinge Neigung für den Ordensberuf empfinde. Den ganzen, durch die umstrittene Beziehung zwischen Kloster- und Seminarvermögen äußerst komplizierten Fall könne er indes nur in der Eigenschaft als schottischer Benediktiner einer Lösung zuführen. Um seine These von der rechtlichen Trennung von Kloster- und Seminarvermögen zu erhärten, übersandte Mac Hattie ohne Wissen seiner Mitbrüder den apostolischen Vikaren Abschriften einschlägiger Urkunden aus dem Archiv von St. Jakob. Bischof Kyle blieb gegenüber der Beweiskraft dieser Dokumente skeptisch und allem Wunschdenken abhold; er wollte vor allem einen Bruch mit den Regensburger Mönchen vermeiden und war sogar zu einer gewissen Modifizierung seiner Bedingungen bereit. Kyle erkannte richtig, daß ein harter Kurs lediglich künftige Möglichkeiten einer Trennung von Kloster und Seminar verschüttete[27a].

Mac Hatties unerwarteter füher Tod im Juni 1835 schuf eine neue Lage; die Studenten waren ohne schottischen Lehrer, das Seminar ohne Leiter und die Kontinuität des Schottenkonvents wiederum aufs äußerste gefährdet. Unverzüglich bat P. Graham die apostolischen Vikare um einen schottischen Weltgeistlichen als

[26] Deassow an Staatsschuldentilgungskommission in München, 21. 9. 1833 (AStAM, Staatsschuldenverwaltung Nr. 3227 fol. 3). Positiver Bescheid der Behörde am 10. 10. 1833 (ebd.).

[27] . . . it is now full time to come to an eclairissement on the subject of our Seminary . . ." (Mac Hattie an Kyle, 19. 3. 1835, SCA/Rat. B 5).

[27a] Kyle an Scott, 13. 4. 1835 (OCA).

neuen Seminarleiter[28]. In der Zwischenzeit erteilten deutsche Lehrkräfte den Unterricht im Schottenseminar. Die Studenten durften dank einer königlichen Sondergenehmigung im Herbst 1835 die Gymnasialabschlußprüfung vor einer eigenen Kommission ablegen; der König äußerte bei dieser Gelegenheit seine Hoffnung auf baldige Ankunft eines neuen schottischen Seminarleiters[29]. Im November raffte sich P. Graham endlich zu einem eingehenden Rechenschafts- und Rechtfertigungsschreiben an Bischof Kyle auf[30] und schilderte ausführlich die Entwicklung von Kloster und Seminar seit 1827. Die Alternative laute jetzt nicht: Missionsseminar oder Kloster, sondern: Säkularisation bzw. Übergabe an bayerische Benediktiner oder Beibehaltung des Status Quo und weitmöglicher Ausbau zugunsten der Mission in Schottland. Vordringlich sei die Auffüllung des Konvents; erst dann könne die Mehrzahl der Studenten als Weltpriester für die Mission in Schottland ausgebildet werden. Das Seminar sei in der Lage, bis zu elf — statt bisher sechs — Studenten aufzunehmen. Seine Zukunft liege nun in den Händen der apostolischen Vikare. Bischof Schwäbl verwandte sich eindringlich bei ihnen für die Regensburger Schotten. Seine und Grahams Sprache ließen an Deutlichkeit dabei nichts zu wünschen übrig[31].

Jetzt hatten die schottischen Bischöfe zu entscheiden. Das Problem war für sie schwierig angesichts der unvermindert tiefen sachlichen Gegensätze in der Frage der Zusammengehörigkeit bzw. der Trennung von Seminar und Kloster zu St. Jakob. Einer Einigung oder auch einem Kompromiß entgegen stand aber auch ein emotionelles Element, das nicht gering veranschlagt werden darf: das große und anhaltende Mißtrauen der schottischen Bischöfe und vieler schottischer Weltgeistlicher gegen die Regensburger Schottenmönche, denen angeblich nur Erhaltung und Mehrung ihres Konvents, nicht aber das Schicksal der katholischen Mission in der schottischen Heimat am Herzen liege[32]. Und immer wieder er-

[28] Mac Hattie starb am 18. 6. 1835; tags darauf besuchte Ludwig I. Regensburg und versicherte gegenüber Bischof Schwäbl: „. . . that our establishment be exclusively, as heretofore, possessed by Scotch Benedictines, for what end he . . . would adopt and execute every measure that should be deemed and proposed to him as conducive and necessary . . .“ (Graham an Kyle, 22. 6. 1835, SCA/Rat. B 5).

[29] Bitte Deassons an Ludwig I., 4. 7. 1835 (OAR St. Jakob A I); Genehmigung des Königs nicht erhalten, doch Hinweis im Brief E. v. Schenks an Ludwig, 22. 8. 1835 (Spindler, 265); Anordnung Ludwigs I. vom 14. 9. 1835 (ebd. 443); Innenministerium an Kreisregierung, 2. 10. und 15. 11. 1835 (StAA KI 4708 Nr. 62 und 64).

[30] Graham an Scott, 25. 11. 1835 (Abschr. für Rektor Macpherson in Rom, SCR 13/21).

[31] „. . . ut quantocyus de opportuno providere remedio dignemini, ne illorum communitas (quem Augustissimus Rex noster nonnisi Benedictinis Scotis patere vult) intra brevissimum tempus extinquatur . . .“ (Schwäbl an die apostolischen Vikare in Schottland, 20. 11. 1835, SCA/Rat. B 5).

[32] Vgl. etwa das überscharfe Urteil, das der seit einem Halbjahrhundert in der schottischen Mission tätige Rektor des römischen Kollegs, Paul Macpherson über die Schottenmönche fällte: „. . . their education in Ratisbon is certainly not the best calculated to form pious and zealous Missionaries. This I say not merely from my knowledge of Scott, but of almost everyone that came to the Mission, in my time, and I believe before my time, from that house. It seems they are taught to consider themselves and their opinions of vast importance and to judge and decide of the actions of their superiors as they deem proper . . .“ (an Bischof Scott, dat.. Rom, 16. 8. 1836, OCA).

innerte man sich bei dieser Gelegenheit an die grundsätzlichen Differenzen zwischen schottischem Weltklerus und schottischen Jesuiten um die Leitung der Seminare zu Madrid und Douai während des 17. und 18. Jahrhunderts[33]. Dieser Gegensatz zwischen schottischem Welt- und Regularklerus war somit weder zeitlich noch lokal begrenzt, er bildet vielmehr ein konstitutives Element in der Geschichte des postreformatorischen Katholizismus auf den Britischen Inseln und in der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent.

Im Falle der Schottenniederlassung zu St. Jakob in Regensburg ließ sich eine Entscheidung nicht länger umgehen; sie sollte auf der Konferenz der apostolischen Vikare Ende Januar 1836 zu Edinburgh gefällt werden. Es zeigte sich dabei, daß unter den schottischen Bischöfen die Meinungen über die Zukunft St. Jakobs auseinandergingen. Während Bischof Scott seinen Kollegen den bedrohlichen Priestermangel vor Augen hielt, unnachgiebig auf Abbruch der Verhandlungen mit den Schottenmönchen und auf sofortiger Rückberufung der Studenten bestand und jede Hoffnung auf eine gedeihliche Entwicklung in Regensburg als Illusion abtat[34], befürwortete Bischof Kyle wiederum eine flexible und realistische Linie, die den endgültigen Verlust von Seminar und Abtei so lange wie möglich abwenden sollte[35]; er fand dabei auch die Zustimmung von Bischof Carruthers. Beide erstrebten einen neuen Kompromiß, ein geregeltes Nebeneinander von Kloster und Seminar[36]. Dazu sollte letzteres als sogenanntes „preparatory

[33] „. . . the monks there only wished to play into their own hands by all their professions about the time of Mr. Mac Hatties going thence . . . they . . . almost positively say that none but monks can be educated in that Seminary. On this point we are far from agreeing with them . . . monks both from the laws of Bavaria and from those of this Country would almost be useless if professed for this Mission, and that Seminary was founded exclusively for the good of this Mission . . . we must attempt some compromise in the mean time, but we have to deal with people I fear not oversincere nor overzealous in the cause of religion among us. The Seminary there is as distinct from the monastery and the order, as in the intention of the founders those of Douay and Madrid were from the institutions of the Jesuits. But I expect the Benedictines at Ratisbon like the Jesuits at the other places would sooner suffer all to go to ruin than allow the Seminary which they manage to pass into the hands of the secular clergy. Such is the spirit of all religious orders in their decadence . . .“ (Bischof Kyle an Rektor Macpherson in Rom, dat. Preshome, 3. 1. 1836, SCR 13/43); vgl. auch Kyle an Bischof Scott, 30. 12. 1835 und 13. 5. 1837 (OCA); vgl. hierzu Anm. 36 u. 72.

[34] Bischof Scott an Rektor Paul Macpherson in Rom, dat. Greenock 17. 12. 1835 (SCR 13/21). Ähnlich Rev. John Murdoch an Bischof Scott in Bristol, dat. Glasgow 21. 7. 1835 (OCA).

[35] „. . . I thought matters were not quite so bad and that by some management we might accomplish our own ends ever from that seminary, however different as may seem the views of our Benedictine friends from what we have, yet there was a possibility of reconciling them or of making the one work for the other. The primary and paramount object of the monks is no doubt to perpetuate their monastery, and they are indifferent whether we get any missionaries from it or not. Our object is to get good missionaries, and we care not whether a Scotch monastery be continued in Ratisbon . . .“ (Kyle an Scott, dat. Aberdeen 12. 12. 1835, OCA).

[36] „. . . we have every reason to fear that the present inmates [= Schottenmönche] would make no effort to preserve it [= St. Jakob] for the nation, like our Scotch Jesuits in Spain and at Douay would sooner let it sink in the sea than pass under the administration of seculars. And what means have we, once it were seized, to reclaim

seminary" gestaltet und zwei schottische Weltgeistliche als Lehrer nach Regensburg entsandt werden. Nach Abschluß der Gymnasialzeit sollte dann die eine Hälfte der Studenten als Novizen ins Schottenkloster, die andere Hälfte als künftige Weltpriester in das Schottenkolleg zu Rom eintreten.

Diese Lösung bot auf jeden Fall eine gute Verhandlungsbasis, auch wenn sie, wie Kyle sehr wohl erkannte, alles andere als ideal war; denn natürlich würden die Mönche die besten Kräfte für sich zu gewinnen suchen. Grundsätzlich wollte man gegenüber den Schottenmönchen an einer klaren Trennung von Abtei und Seminar festhalten.

Bischof Scott schloß sich diesen Vorschlägen zwar an, ging aber zunächst eigene Wege und befahl den zwei Regensburger Studenten seines Western District — seinem Neffen Alexander Scott und Angus Mac Donald — unverzüglich Regensburg zu verlassen und sich im Schottenkolleg in Rom unter Leitung von Rektor Paul Macpherson auf die Arbeit als Weltpriester in der schottischen Mission vorzubereiten[37]. Beide hatten ins Noviziat zu St. Jakob eintreten wollen. Alexander Scott gehorchte dem Gebot seines Bischofs mit tiefem Widerstreben, während sich Mac Donald entschieden widersetzte und auf seinem Entschluß beharrte[38].

Der Vorschlag Bischof Kyles und der Entschluß Mac Donalds gaben den Regensburger Schottenmönchen neue Hoffnung auf Bewahrung ihrer Abtei. Den angebotenen Kompromiß hielt Graham jedoch wegen seines unvermeidlichen psychischen Zwanges für praktisch undurchführbar; man könne und dürfe über die Studenten, die zum geistlichen Stand entschlossen seien, nicht nach einem willkürlichen Proporz verfügen. Über eine Umwandlung St. Jakobs in ein Weltpriesterkolleg könne allein der König befinden; an ihn sollten die apostolischen Vikare sich wenden[39]. Als aber Bischof Scott in einem privaten Schreiben den Regensburger Schotten in sehr heftiger Form Ausweichen, Zaudern und Desinteresse an der notleidenden Mission, ja gleichsam Vaterlandsverrat vorwarf[40], da willigte Graham notgedrungen in den Kompromiß ein, aber nicht ohne noch-

it as we did the Seminaries of Valladolid and Douay? We therefore take for granted that to bring our students away from the Seminary is destroying at once every prospect that we might entertain of that house ever doing any good to Scotland . . ." (an Scott, 30. 12. 1835, OCA).

[37] Bischof Scott an Alex. Scott und Angus Mac Donald, 14. 2. 1836 und 2. 3. 1836; Antwort beider, 8. 3. 1836; Graham an Rektor Macpherson in Rom, 3. 5. 1836; Bischof Scott an Macpherson, 18. 5. 1836 (SCR 13/53); Alex. Scott an Bischof Scott, dat. Rom, 16. 6. 1836; Macpherson an Bischof Scott, 16. 6. 1836 (OCA); Bischof Scott an Macpherson, 3. 7. 1836 (SCR 13/36).

[38] Angus Mac Donald an Bischof Scott, 15. 4. 1836; dessen Antwort, 4. 5. 1836 (SCR 13/53). Eingabe der Kreisregierung Regensburg an Innenministerium, 12. 9. 1836 (StAA KI 4710 Nr. 80).

[39] Graham an Bischof Scott, 20. 4. 1836 (SCR 13/53).

[40] „. . . the difficulties you state relative to the impossibility of getting exactly the one half for the Mission as secular priests and the other half for the Monastery, I consider entirely frivolous and sophistical. You surely must have understood us to mean not the one half of those sent out but the one half of those who persevered in their intentions of becoming Ecclesiastics — and that the expression was to be taken more in a moral than in a literal sense . . ." (Bischof Scott an Graham 4. 5. 1836, SCR 13/53).

mals auf die Machtstellung des Königs und der bayerischen Regierung zu verweisen, bei denen die letzte Entscheidung über das Schicksal von St. Jakob liege[41].

Wenn die schottischen Bischöfe die Regensburger Mönche eines Doppelspiels ziehen, so war dies nicht völlig unberechtigt, wiewohl vom Standpunkt der Regensburger aus notwendig und legitim. Unter Umgehung der apostolischen Vikare suchte nämlich Graham Ende 1836 einen Ausweg aus den Schwierigkeiten. Der König und die bayerische Regierung wurden wohl durch Vermittlung Eduard v. Schenks für eine diplomatische Initiative in Rom gewonnen[42]. Anfang Januar 1836 bat der bayerische Vertreter an der Kurie, Franz Josef Mehlem, den Rektor des Schottenkollegs, Paul Macpherson, um Entsendung eines Weltgeistlichen für das Seminar von St. Jakob[43]. Macpherson betonte indes den Mangel an geeigneten Persönlichkeiten und die ausschließliche Zuständigkeit der apostolischen Vikare Schottlands, die er unverzüglich von der Demarche des bayerischen Diplomaten verständigte[44]. Grahams Vorgehen erhöhte das Mißtrauen der apostolischen Vikare gegen die Regensburger Mönche, die sich so sichtlich der Unterstützung höchster bayerischer Stellen erfreuten. Mehr und mehr waren die schottischen Bischöfe gesonnen, einen der ihren — sie dachten zunächst an Bischof Scott — als Visitator nach Regensburg zu entsenden[45], wobei sie von Rektor Paul Macpherson entschieden bestärkt wurden[46]. Bischof Kyle bereitete nun seinerseits einen Gegenzug vor; dazu erbat und erhielt er durch Macphersons Vermittlung aus dem Archiv der Propaganda-Kongregation Abschriften einschlägi-

[41] Graham an Scott, 3. 9. 1836 (SCA/Rat. B 5).

[42] Am 8. 12. 1835 regte Regierungspräsident Schenk eine Initiative über die Gesandtschaft in Rom an (an Innenministerium, Abschr. OAR St. Jakob A I); am 3. 1. 1836 erhielt diese den Auftrag, zu erwirken, „daß einer der zahlreichen in Rom studierenden jungen Schottenpriester zum Eintritt in das Kloster zu Regensburg behufs des Unterrichts der schottischen Zöglinge daselbst" gewonnen werde (Orig. nicht erhalten, Hinweis im Schreiben des Innenministeriums an Kreisregierung Regensburg, 13. 1. 1836, StAA KI 4708 Nr. 69).

[43] Mehlem an Außenministerium, 16. 1. 1836 (Hinweis im Schreiben des Innenministeriums an Kreisregierung, 3. 2. 1836, StAA KI 4708 Nr. 71). — Zu Franz Joseph Mehlem (1781—1858), von 1807 bis 1850 an der Gesandtschaft in Rom, vgl. Schärl 326; Bastgen, Hl. Stuhl 429, 510 f. und passim; G. Franz-Willing, Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803 bis 1934 (München 1965) 34 ff.

[44] Macpherson an Bischof Scott, 23. 1. 1836 (OCA).

[45] „. . . the Ratisbon Fathers are manoevrers, and . . . they have been trying by their application to Rome through the Bavarian government to render themselves as independent as possible of us. But if they do not succeed in obtaining a Scotch clergyman to superintend the education of the boys, will they not be able to obtain a native clergyman or some other who will be a complete creature of their own, and thus the prospect of the utility of the seminary be rendered still more hopeless. I think with you that we have little reason to trust the monks or their specious statements to us, and that an investigation made on the spot by some clear-sighted diplomatist is urgently called for. Now, after the experience which the Bishop of Eretria [= Scott] has had of late into monkish character and monkish affairs, I think there can be no doubt that he should be that diplomatist, and may we not trust that in Bavaria as well as in England he will succeed in giving the devil his due . . ." (Bischof Carruthers an Bischof Kyle, 11. 2. 1836, OCA).

[46] Macpherson an Kyle, 24. 6. 1836 (OCA).

ger Dokumente zur Geschichte und Rechtsposition des Regensburger Schottenseminars[47].

Damit hatten die Auseinandersetzungen um die Zukunft von Abtei und Seminar zu St. Jakob erstmals wieder seit dem Jahre 1827 weitere Kreise mit einbezogen: die bayerische Diplomatie, den Rektor des Schottenkollegs in Rom als den offiziellen Prokurator der schottischen Mission an der Kurie und — mittelbar — auch die Propaganda-Kongregation. Erstaunlich wirkt die Ahnungslosigkeit der verschiedenen römischen Stellen, die da unvermutet mit dem Schicksal des letzten Schottenklosters in Deutschland befaßt wurden. So riet die bayerische Gesandtschaft beim Hl. Stuhl, man möge den Regensburger Konvent durch „Schottenmönche" aus Wien ergänzen[48], obwohl das dortige „Schottenstift" schon vor mehr als 400 Jahren aus den Händen irischer (nicht schottischer!) Benediktiner in die von einheimischen Ordensgenossen übergegangen war. Aber auch die für die schottische Mission verantwortliche Propaganda-Kongregation scheint über die Regensburger Schottenniederlassung nur sehr vage informiert gewesen zu sein[49]. Vielleicht rächte es sich jetzt, daß König Ludwig I. bei der Erneuerung von St. Jakob im Jahre 1829 die Kurie und ihren Münchener Nuntius souverän übergangen hatte[50].

Gerade damals verflocht sich das Schicksal der Regensburger Schotten erneut mit dem der Klosterrestauration in Bayern. In einer Konferenz zu Ingolstadt im Oktober 1836, an der Innenminister Fürst Öttingen-Wallerstein, Regierungspräsident Eduard von Schenk, Bischof F. X. Schwäbl, Abt Barnabas Huber von St. Stephan in Augsburg und zwei Konventualen aus Metten teilnahmen[51], wurde über die Wiederherstellung der Unabhängigkeit Mettens, über die Restauration der Abtei Scheyern und über die Gründung der Zentralabtei St. Bonifaz in München beraten. Öttingen-Wallerstein forderte dabei die Auflösung der für Staat und Kirche nutzlosen Schottenabtei und ihre Umwandlung in ein bayerisches Benediktinerstift. Sein Vorschlag stieß bei Schenk und Schwäbl auf scharfen Widerspruch, der sich zudem auf die Intentionen des Königs berufen konnte[52]. Da Öttingen-Wallersteins Pläne von denen des Königs wesentlich abwichen, be-

[47] Kyle an Macpherson, 3. 1. 1836 und 11. 2. 1837 (SCR 13/43 und 13/58). Es handelte sich vor allem um das Dekret der Propaganda zugunsten des Regensburger Seminars vom 21. 1. bzw. 14. 2. 1737, das Breve Clemens XII. vom 22. 3. 1737; ferner die diesen Dekreten vorausgehende Eingabe der Schotten (P. Rob. Leith) und um die Regeln des Regensburger Seminars.

[48] Vorschlag der Gesandtschaft vom 16. 1. 1836; Hinweis darauf im Schreiben des Innenministeriums an die Kreisregierung Regensburg vom 3. 2. 1836 (StAA, KI 4708 Nr. 71). Aber erst die Kreisregierung stellte in ihrer Antwort an das Ministerium die wahre Lage im Wiener Schottenstift dar (16. 4. 1836, ebd. Nr. 73).

[49] „... sino alle ultime vicende i Scozzesi avevano nella Germania tre case religiose, tutte tre Benedettine. Queste erano fondazioni ricevuti dalla Scozia nei primi secoli della chiesa, avendo molto uomini apostolici di quella nazione grandemente cooperato a piantare L'Evangelio in quelle regioni. Questi Monasteri erano situati nella città di Ratisbona, di Wirzburg e di Erfurd. Essi pure sono perduti . ." (Informazione succinta dello stato passato e presente della Religione Cattolica nella Scozia, APF, Scozia V, fol. 13rv).

[50] Vgl. S. 297 f.

[51] Fink, Metten 281 f.; A. Doeberl, Schwäbl 15; W. Hahn, 57.

[52] Graham an Scott, 5. 12. 1836 (SCA/Rat. B 5).

fanden sich Schenk und Schwäbl im Vorteil. Immerhin einigte man sich darauf, die Entwicklung von Abtei und Seminar zu St. Jakob genau zu beobachten und über den gegenwärtigen Stand Erkundigungen einzuziehen. Die Ministerialentschließung vom 20. November 1836 über den künftigen Aufbau des Benediktinerordens und die Errichtung einer Kongregation betonte ausdrücklich den Sonderstatus des Schottenklosters[53].

In einer Aussprache mit Prior Deasson drängte Schenk auf rasche Hilfe aus Schottland, denn bis zum Zusammentritt der Ständekammer Ende Januar 1837 müsse eine Entscheidung der schottischen Bischöfe vorliegen. Das Innenministerium seinerseits forderte von den Schotten kurzfristig genaue Rechenschaftsablage über Personalstand und Wirtschaft[54]. Diese Eile war unnötig; denn auf dem Landtag von 1837 fand sich Ludwigs Klosterpolitik der bisher schärfsten Kritik ausgesetzt; die gemäßigt liberale Mehrheit erzwang die Einstellung der Klosterrestauration aus Staats- und anderen öffentlichen Mitteln. Für die Regensburger Schotten bedeutete dies zunächst eine gewisse Atempause, die freilich jederzeit in eine höchst bedrohliche Situation umschlagen konnte.

Die Alternative war eindeutig und allen beteiligten Parteien bewußt: entweder entsandten die apostolischen Vikare Schottlands eine ausreichende Anzahl von Studenten nach Regensburg und sicherten damit das Weiterbestehen des Seminars, oder St. Jakob wurde deutschen Benediktinern übergeben bzw. säkularisiert[55]. Versagten sich die schottischen Bischöfe, so konnte auch aller guter Wille Ludwigs I. die Regensburger Schotten nicht mehr retten[56]. Die Entscheidung lag also wieder einmal in Schottland; die apostolischen Vikare konnten ihr nicht mehr ausweichen. Der Regensburger Schottenprior Marianus Graham hatte ihnen und auch anderen schottischen Geistlichen die Situation eindringlich vor Augen geführt und auf rasche Antwort gedrängt[57].

Die Reaktion der schottischen Bischöfe ist bemerkenswert: unter dem Einfluß Kyles entschlossen sie sich zwar zu schneller Hilfe und damit zur Rettung von St. Jakob; sie verfolgten dabei jedoch durchaus auch eigene Ziele, die mit denen der Regensburger Schottenmönche sowie mit denen Ludwigs I. und der bayerischen Regierung nicht übereinstimmten. Sie hatten immerhin klar erkannt, daß nur eine Übereinkunft zwischen ihnen und der offiziellen bayerischen Seite eine erfolgversprechende Lösung herbeiführen konnte[58]. Die erste unmittelbare Kon-

[53] Kreuzer, Scheyern, 227.

[54] Innenministerium an Kreisregierung Regensburg, 20. 11. 1836 (Abschr. OAR, St. Jakob A I); desgl. 31. 12. 1836 (StAA, KI 4708, Nr. 81).

[55] „. . . the Bavarian Government is thinking seriously of suppressing the house altogether or giving it to Germans . .“ (Kyle an Rektor Macpherson in Rom, dat. Preshome, 16. 2. 1837, SCR 13/58); vgl. Anm. 56 u. 358.

[56] „. . . he [= Ludwig I.] is extremely anxious that this Monastery should continue and that also in the hands of Scotchmen, but what kind of a Monastery that be which has only 3 or 4 inmates? I perfectly believe that when he perceives the opposition of the Scotch Bishops, he will either secularize or give it over to Bavarian Benedictines — no wonder . . .“ (Alex. Scott an Bischof Scott, 8. 3. 1836, SCR 13/53).

[57] Graham an John Mac Lachlan in Huntly, 3. 2. 1837 (SCA/Rat. B 5). Graham bedauerte, daß in seinem Verhältnis zu den apostolischen Vikaren „a misunderstanding crept in which gradually undermined my credit with them and has made me ever since labour under their displeasure“.

[58] „. . . I think we ought to let the King of Bavaria know how matters stand in

taktaufnahme geschah Mitte Februar 1837 von Seiten der schottischen Bischöfe. In einem Memorandum an König Ludwig I. bat Bischof Kyle um Umwandlung von St. Jakob in ein schottisches Weltpriesterseminar[59]; angesichts immer drükkenderen Priestermangels und fehlender Ausbildungsmöglichkeiten bedeute dies für die notleidende schottische Mission beinahe eine Lebensfrage; überdies gehöre das Seminarvermögen rechtens der schottischen Mission, was durch entsprechende Dokumente aus Regensburg bewiesen werden könne. Um die Denkschrift mit Sicherheit in die Hände des Königs und nicht in die eines Ministerialbeamten oder Hofschranzen gelangen zu lassen, sorgte Kyle für zweifache Expedierung: durch den bayerischen Gesandten Baron Cetto in London und via Macpherson durch den bayerischen Gesandten beim Hl. Stuhl[60].

Rektor Paul Macpherson, ein gründlicher Kenner der römischen Verhältnisse, entschloß sich indes zu eigenmächtigem und ungewöhlichem Vorgehen, indem er das Memorandum nicht dem bayerischen Gesandten, sondern Papst Gregor XVI. persönlich übergab[61], der es an Kardinal Fransoni[62], den Präfekten der Propaganda-Kongregation weiterleitete. Mit ausdrücklicher Billigung und Empfehlung von Papst und Kardinal sollte es der apostolische Nuntius in München, Mercy d'Argenteau[63], König Ludwig I. aushändigen. Macphersons Schachzug war klug und wirkungsvoll, obschon er Ludwigs Empfindlichkeit gegenüber kurialen Demarchen in Fragen der bayerischen Kirchenpolitik nicht in Rechnung stellte. Stärker wog indes das Vertrauensverhältnis zwischen Nuntius und König und die Tatsache, daß Ludwig sich gerade damals im Kölner Kirchenstreit eindeutig für die katholische Seite exponiert hatte[64]. Kyles Vorsichtsmaßnahmen bei Absen-

respect to our Ratisbon Seminary . . . I shall try to sketch some sort of memorial . . . we need expect no assistance, but must look for every opposition from these gentlemen [= Regensburger Schotten] in trying to get that Seminary applied to the purpose for which its founders dedicated it — the good of Religion in Scotland . . ." (Kyle an Bischof Scott, 5. 1. 1837, OCA).

[59] dat. Preshome, 13. 2. 1837 (Abschr. SCA/Rat .B 5 sowie OCA).

[60] „. . . we have to beg that you hand in this Memorial to the Ambassador of the King of Bavaria at Rome, accompanying it with such explanations and remonstrations on your own part as you judge necessary or useful, and to request of his Excellency to take means to make it come into the King's own hands, as the petition is more an affair of grace and favour than of strictly legal right. We forward another copy of this Memorial to the Bavarian Ambassador at London, as it is possible that if the King attend to it he may forward his answer or enquiries through his London agent, whom we judge therefore best to apprise beforehand of the nature of the affair. But as he is a Protestant, we place our chief reliance on the Ambassador at Rome, of whom we have heard the best accounts . . ." (Kyle an Rektor Macpherson in Rom, 16. 2. 1837, SCA 13/58).

[61] Macpherson an Bischof Scott, dat. Rom 25. 3. 1837 (OCA).

[62] Giacomo Filippo Fransoni (1799—1856) von 1834 bis 1856 Kardinal-Präfekt der Propaganda (Kowalsky, Serie dei Cardinali Prefetti 10 f.).

[63] Die Anweisung der Kurie an Nuntius d'Argenteau erging am 18. 3. 1837 (Kyle an Scott, 8. 4. 1837 mit ausführlicher Inhaltsangabe eines Schreibens von Macpherson an Scott, OCA). — Charles Comte Mercy d'Argenteau (1787—1878) war vom 4. 4. 1827 bis 27. 4. 1837 am Münchener Hof akkreditiert; vgl. Bastgen, Hl. Stuhl, passim; G. de Froidcourt, La vie tumultueuse du Comte Charles d'Argenteau, officier de l'Empire et Archevêque (Lüttich 1959); Zittel, 450—456.

[64] H. Schrörs, Die Kölner Wirren 1837 (Freiburg 1927); Lill.

dung der Denkschrift wären nicht nötig gewesen; denn auch das Londoner Exemplar gelangte pünktlich auf dem Dienstweg in Ludwigs Hände[65], während Nuntius d'Argenteau das „römische" Exemplar im Außenministerium übergab. Was der Nuntius nach Rom berichtete, klang zuversichtlich: Ludwig wollte zwar grundsätzlich am Status einer schottischen Benediktinerabtei nicht rütteln lassen, schien aber zu stärkerer Rücksichtnahme auf die schottische Mission geneigt, deren Notlage ihm erst jetzt deutlich geworden war[66]. Auch Bischof Schwäbl von Regensburg und Prior Deasson von St. Jakob, die der König unverweilt um eingehenden Bericht ersuchte, rieten zu Zugeständnissen. Der Prior empfahl Zulassung von acht Studenten unter einem schottischen Weltgeistlichen als künftigen Seminarleiter; drei von ihnen sollten nach Beendigung der Gymnasialzeit ins Kloster eintreten, den übrigen solle man freie Wahl gestatten[67]. Die von den schottischen Bischöfen hartnäckig verfochtene These einer Trennung von Kloster- und Seminarvermögen wiesen Schwäbl und Deasson entschieden zurück; vielmehr bildeten beide Teile güterrechtlich wie historisch eine Einheit[68].

Ganz in diesem Sinn war Ludwigs Schreiben vom 25. April 1837 an die apostolischen Vikare gehalten[69]. Es liege ihm „persönlich am Herzen" meinte der König, „das durch Alter und Verdienste um Kirche und Wissenschaft gleich ehrwürdige Schottenkloster zu Regensburg, welches sich unter allen Bedrängnissen der Zeit als solches so lang erhalten, in seiner historischen Eigentümlichkeit zu bewahren . . .". Um den andernfalls unvermeidlichen Übergang St. Jakobs an die bayerischen Benediktiner zu verhindern, sollten die Bischöfe das Seminar mit künftigen Novizen versorgen, „von welchen, nach gedecktem Klosterbedarf und vorbehaltlich des Klosterverbandes einige, wie früher, nach Schottland zu kirchlicher Aushilfe entsendet werden könnten und immer gerne entsendet werden würden . . ."[70]. Anfang Mai wurde das Schreiben den apostolischen Vikaren durch die bayerische Gesandtschaft in London zugestellt[71].

Damit war endlich der klärende Dialog zwischen dem König und den schottischen Bischöfen angebahnt. Glaubte der König, den apostolischen Vikaren weit

[65] Kyle an Gesandten Cetto, 21. 3. 1837; Cetto an Außenministerium, 4. 4. 1837 (GStAM, MA London 1013) und an Kyle, 5. 4. 1837 (SCA/Rat. B 5). — Zu August Frhr. v. Cetto (1794—1879), von 1826—1833 und 1835—1867 Gesandter am Hofe zu St. James, vgl. Schärl, 312.

[66] Ludwig I. an Nuntius d'Argenteau, 25. 4. 1837 (Abschr. APF Scozia 4 fol. 156); d'Argenteau an Kardinal Fransoni, 26. 4. 1837, Hinweis im Schreiben Fransonis an Bischof Scott, 13. 5. 1837 (OCA).

[67] Deasson an Kreisregierung, 11. 4. 1837 (OAR St. Jakob A I). Von den 1830 nach Regensburg gekommenen Zöglingen hatten Alex. Scott und John Mac Donald ans römische Schottenkloster übergewechselt, James Russel war krank und kehrte noch im Laufe des Jahres 1837 nach Schottland zurück; Mark Diamond, James Bennett und Angus Mc Donald wollten Mönche in St. Jakob werden.

[68] „. . . das mit so vielen wichtigen historischen Beziehungen verknüpfte Kloster St. Jakob vor der völligen Extinction zu sichern . ." (Schwäbl an Kreisregierung, 28. 4. 1837, OAR St. Jakob A I).

[69] Abschr. OCA, GStAM, MA London 1013; OAR St. Jakob A I.

[70] „. . . und nicht Uns würde es alsdann beizumessen seyn, wenn geschähe, was für solchen Fall Verfassung und Gesetze fordern und was zu vermeiden Wir bisher im Interesse der historischen Richtung ernstlich bemüht gewesen seyen".

[71] Cetto an Kyle, 8. 5. 1837 (SCA/Rat. B 5; GStAM London).

entgegengekommen zu sein, so waren diese von seiner Antwort enttäuscht und vermuteten finstere Machenschaften der Regensburger Mönche und ihrer einflußmächtigen Münchener Helfer[72]. Bittere Worte fielen gegen Prior Deasson und P. Marianus Graham, die „geschworene Feinde der Mission" und — wie einst die schottischen Jesuiten zu Douai, Madrid und Valladolid bei Auflösung der Gesellschaft Jesu — willens seien, ihr Kloster und Seminar eher Ausländern als dem schottischen Säkularklerus zu übereignen[73]. Einen Augenblick lang schienen die schottischen Bischöfe sogar geneigt, in Umkehrung aller bisherigen Positionen und wie um die Regensburger Mönche durch Handstreich auszuschalten, Kloster und Seminar von St. Jakob bayerischen Benediktinern zu überlassen und die Ausbildung schottischer Seminaristen durch sie zu billigen; als Parallele bot sich die langjährige erfolgreiche Leitung des Schottenkollegs zu Rom durch italienische Jesuiten[74].

Indes gewann bald nüchterne Einschätzung der Lage wieder die Oberhand. Bischof Kyle entschied sich für vorsichtiges Taktieren. Er wollte durch eine rasche und schroff ablehnende Antwort nicht jede noch so geringe Chance verbauen, sondern lieber zunächst abwarten, Entscheidungen hinauszögern und die Hoffnung auf Übereinkunft aufrechterhalten, ohne jedoch den festen Standpunkt in der Frage des Kloster- und Seminarvermögens preiszugeben[75]. Vor allem aber hoffte er, der König werde zur Klärung des Falles die einschlägigen Dokumente in den Regensburger staatlichen, städtischen und geistlichen Archiven suchen lassen. Die unvorhergesehene Einschaltung des Münchener Nuntius gab dabei den apostolischen Vikaren Gelegenheit, nun auch ihrerseits mit d'Argenteau Verbindung aufzunehmen, den eigenen Standpunkt darzulegen, Abschriften der wichtigsten Urkunden zu übersenden und auf die in Regensburger Archiven vermuteten wichtigen Urkunden zu verweisen[76]. Auch Kardinal Fransoni, Präfekt der

[72] „. . . sooner than send subjects to the Monastery on these terms I should let it float down the Danube . . . but we need not tell our mind all at once . . you may observe that our good friends the Monks have been at work. All that the King knows on the subject or more probably all that his private secretary chooses to write, is merely a repetition of what they have already written to us . . . we ought likewise to temporise a little till we hear from the Nuncio . ." (Kyle an Scott, 13. 5. 1837, OCA); desgl. Bischof Carruthers an Rektor Macpherson in Rom, o. D. 1837 (SCR 13/47).

[73] „. . . but looking back on the dismal retrospect of the last 100 years, can we in conscience send out a succession of youths, promising and qualified, as we trust to promote the good of religion here, of which there is so much need, while, so long as the system that for a long time back has been acted and continues, there is not the least prospect that one of them will ever be of the least service to this country . . ." (Kyle an Graham, o. D., 1837, Konz. SCA/Rat. B 5; Abschr. OCA).

[74] „. . . we would be safer from any tampering with our subjects if the monastery past altogester into German hands with the obligation of teaching Scotch boys for the mission in the Seminary. Even our Roman Seminary was much safer in the hands of Italians than of Scotch Jesuits, for obvious reasons . . ." (Kyle an Scott, 18. 5. 1837, OCA).

[75] Kyle an Ludwig I., 13. 5. 1837 (SCR 13/64 und SCA/Rat. B 5).

[76] Apostolische Vikare an Nuntius d'Argenteau, Mai 1837 (SCR 13/52); Abbé Santanelli an Kyle, 31. 5. 1837 (SCA/Rat. B 5 und ASV, ANM 43 fol. 340); apostolische Vikare an Santanelli, 10. 6. 1837 (SCR 13/62). Die schottischen Bischöfe erklärten u. a.: „. . minime fuisse propositum fundatori vel benefactoribus Seminarii, ut in illo instituerentur novitii ad augendum vel conservandum monasterium S. Jacobi. Quare fundi

Propaganda, sollte den Nuntius energisch zu neuerlicher Intervention veranlassen[77]. Kyles Rechnung ging indes nicht auf, da Nuntius d'Argenteau bereits Ende April 1837 München verlassen hatte, Internuntius Abbé Santanelli aber war ohne unmittelbaren Kontakt zum König und somit ausschließlich auf das Außenministerium als Verhandlungspartner angewiesen. Santanelli scheint sich nun seinerseits redlich, wenn auch vergeblich um Dokumente aus den Regensburger Archiven bemüht zu haben. Was er über den Zustand der Archive nach Schottland berichtete, klang wenig ermutigend. Ihm blieb nur die Hoffnung auf eine Intervention der Propaganda-Kongregation, die einen Weg zur Bewahrung des Regensburger Schottenseminars für die Mission finden müsse[78].

Ludwig I. ordnete Nachforschungen in den Regensburger Archiven an und unterstrich nochmals seinen dringenden Wunsch nach Erhaltung eines Klosters und Seminars „wirklicher Schotten“[79]. Die Recherchen in den kaum geordneten bischöflichen und städtischen Archiven in Regensburg verliefen ohne Ergebnis[80]. Die Urkunden, die Prior Deasson aus dem Schottenarchiv vorlegte, zeugten eindeutig gegen eine Trennung von Kloster- und Seminarvermögen[81]. Eine derartige Trennung habe, wie Deasson in seinem ausführlichen Bericht hervorhob[82], niemals bestanden; im 18. Jahrhundert hätten Kloster und Seminar vielmehr als „eine einzige Missionsanstalt“ gegolten. Der Anspruch der schottischen Bischöfe auf das Seminar sei somit rechtlich völlig unhaltbar; alleinige Rechtsträger von Abtei und Seminar seien die schottischen Benediktiner. Gleichwohl riet Deasson dem König zum Kompromiß und betonte die Verpflichtung der Regensburger Schotten gegenüber der bedrängten Mission in der Heimat.

Die bayerische Regierung übergab den apostolischen Vikaren vidimierte Abschriften aus dem Regensburger Schottenarchiv, wobei Ludwig I. erneut eine unbedingte Zusage zur Auffüllung des Seminars bis zum Jahresbeginn forderte, andernfalls Kloster und Seminar den bayerischen Benediktinern übergeben werden müßten. Noch einmal mahnte der König die schottischen Bischöfe in seiner implusiv-drängenden Art an ihre Verantwortung vor der Geschichte; denn bei

et reditus hujus Seminarii minime ad ordinem Benedictinum pertinere videntur, nec aliter dicto monasterio unquam fuere annexi quam ut a capitulo S. Jacobi procurarentur eum in finem ut inde idonei ministri destitutae Ecclesiae Scotiae, quot fieri posset, providerentur, nec unquam cum reditibus praefato monasterio propriis mixti fuere aut confusi . .“ (10. 6. 1836, s. o.).

[77] „. . . minime consentire cum ea Regiae sententiae interpretatione . . . proinde si ista mente perseveret Rex, Missioni Scotiae in perpetuum abripitur Seminarium illud . .“ (an Kardinal Fransoni, 11. 7. 1837, APF Scozia 5 fol. 151rv); Abbé Santanelli an Fransoni, 25. 7. 1837 (ebd. fol. 153—156v und ASV, ANM 32 fol. 340—343).

[78] „. . . quod status appellatur, quodque chaos simile esse dicitur, et solum casu aliquid in eo reperire est“; er hofft daß mit Hilfe der Propaganda-Kongregation „. ne omnia circa Ratisbonense collegium passum eant et ne missionibus ipsis . . . aliquid detrimenti asseratur . . .“ (Abbé Santanelli an Kyle, 5. 8. 1837, Orig. OCA, Abschr. SCA/Rat. B 5 und ASV, ANM 43, fol. 343).

[79] Außenministerium an Gesandten Cetto, 26. 5. 1837 (GStAM, MA London 1013).

[80] Kyle an Scott, 8. 4. 1837; Macpherson an Scott, 3. 6. 1837 (OCA).

[81] Kreisregierung an Ordinariat Regensburg, 27. 6. 1837, dessen Antwort, 18. 8. 1837 (OAR St. Jakob A I); Kreisregierung an Innenministerium, 18. 8. 1837 (StAA KI 4708 Nr. 97).

[82] Deasson an Kreisregierung, 8. 8. 1837, StAA Ki 4708 Nr. 93).

ihnen liege nun die Entscheidung über Untergang oder Fortbestand des letzten überlebenden Zeugen einer großen Vergangenheit[83].

Auch die römische Kurie setzte sich nunmehr für eine Bewahrung von Abtei und Seminar der Regensburger Schotten ein. Die Propogada-Kongregation empfahl den apostolischen Vikaren, einige Studenten nach Regensburg zu entsenden, die Rechte der schottischen Mission auf das Seminar zu St. Jakob zu wahren und mit dem König einen tragbaren Kompromiß einzugehen[84].

Damit waren die apostolischen Vikare Schottlands erneut zum Handeln gezwungen. Bischof Kyle, der kluge Diplomat und nüchterne Rechner, stimmte dem Wunsche Ludwigs I. zu[85]. Er bat den König, die gewünschte Zahl von Studenten und den Zeitpunkt ihres Eintreffens anzugeben und versicherte Abtei und Seminar zu St. Jakob der aufrichtigen und tatkräftigen Unterstützung. Hinsichtlich der Trennung des Kloster- und Seminarvermögens beharrte Kyle jedoch auf seiner Meinung. In dieser Frage blieben also die Gegensätze zwischen den schottischen Bischöfen einerseits und den Regensburger Schotten und der bayerischen Regierung andererseits unvermindert bestehen. Immerhin aber hatte sich Kyle alle Wege offen gehalten, seinen Standpunkt in einer für die schottische Mission möglicherweise finanziell ergiebigen Angelegenheit gewahrt und doch die Bahn für eine Lösung freigegeben.

Diese hoffnungsvolle Entwicklung verlief zeitgleich mit der Wende der bayerischen Kirchen- und Innenpolitik unter dem neuen katholisch-konservativen Innenminister Karl von Abel. Den Regensburger Schotten konnten hieraus sehr wohl Chancen erwachsen, zumal die Sorge um den personellen Fortbestand ihres Konvents behoben schien. Nach Absolvierung des zweijährigen philosophischen Kurses am Regensburger Lyzeum erklärten die drei Seminaristen ihren Entschluß, dem Beispiel ihres älteren Kommilitonen Mac Donald zu folgen und in das Noviziat einzutreten[86]; vor einer bischöflichen Kommission bekundeten sie die

[83] „. . . traurig wäre es allerdings, wenn diese Schottenabtei, als solche die einzig von zwölfen noch übrige in Teutschland, welche so viele Jahrhunderte hindurch rühmlich bestanden, und alle Stürme der Zeit überstanden, nun auch aufhören, wenigstens eine von der ursprünglichen abweichende Bestimmung erhalten sollte. Seine Kgl. Majestät könnte es nicht anders als schmerzlich fallen, daß solches genau unter Ihrer Regierung geschähe. Doch nicht Allerhöchste Person könnte darüber mit Recht ein Vorwurf treffen, wohl aber dürfte die Geschichte einst tadelnd erwähnen, wie Schottische Bischöfe daran Schuld waren, daß das letzte der Schottenklöster in Teutschland zu seyn aufgehört habe . . .“ (Außenministerium an Cetto, zur Weiterleitung an Kyle, 30. 9. 1837, GStAM, MA London 1013).

[84] Kardinal Fransoni an Kyle, 5. 9. 1837 (nicht erhalten, Hinweis im Schreiben Kyles an Fransoni, 16. 2. 1838, APF Scozia 5 fol. 177—178).

[85] Kyle an Cetto, 27. 10. 1837 (OAR St. Jakob A I und SCA/Rat. B 5); vgl. auch Kyle an Scott, 12. 1. 1838 und 14. 6. 1838: „The only chance we have of getting subjects from that house is by keeping now and ever after the Seminary as full as possible . .“ (14. 6. 1838, OCA).

[86] Reiches Material in StAA KI 4708 Nr. 107—112 und OAR St. Jakob A I. Innenminister Abel sprach von der „begründeten und sehr erfreulichen Hoffnung, daß dieses alte, ehrwürdige Stift in seinem bisherigen Bestand erhalten werde . . . es ist von besonderer Wichtigkeit, daß die . . . Novizen zu wahren Benediktinern in der vollen Bedeutung des Wortes herangezogen werden“ (an Kreisregierung, 23. 11. 1837, OAR, s. o). Es handelte sich um Mark Diamond, James Bennet und Angus Mc Donald (vgl. Anm. 67).

Freiwilligkeit ihrer Entscheidung. Mit Billigung Bischof Schwäbls durften sie ihren theologischen Studien unter Aufsicht des Direktors des Lyzeums im Kloster nachgehen; als Novizenmeister wurde der Exbenediktiner Emmeram Salomon[87] aus der einstigen Reichsabtei St. Emmeram verpflichtet. Die Stellung der Regensburger Schotten gegenüber bayerischer Regierung und apostolischen Vikaren war nun gekräftigt.

Mit solchem Rückhalt bat Graham die Bischöfe um Entsendung von acht Studenten und des Weltgeistlichen John Mc Lachlan, der sich bereits 1836 mit Zustimmung des Priors Graham dem Schottenkonvent hatte anschließen wollen, jedoch von der Propaganda-Kongregation abschlägig beschieden worden war[88]. Graham erhoffte von den Bischöfen vertrauensvolle Zusammenarbeit; sie allein könnte einen Erfolg verbürgen[89]. Bischof Kyle gab die erbetene Zusicherung nun sogar für neun Studenten, aus jedem Missionsdistrikt drei[90]; auf Fürsprache Bischof Scotts erteilte die Propaganda-Kongregation Mc Lachlan doch noch die Erlaubnis, geistlicher Leiter der Studenten in Regensburg zu werden[91]. Für die Zukunft bestanden die Bischöfe gegenüber den Regensburger Mönchen auf folgenden Bedingungen: keine Einflußnahme auf die Studenten während der Gymnasialzeit, freie Entscheidung zwischen Ordens- und Weltpriesterstand vor Antritt der philosophischen Studien; Ausbildung der Weltpriesterkandidaten am Kolleg in Rom, der künftigen Mönche am Regensburger Lyzeum, Verpflichtung aller Mönche, die nicht im Konvent benötigt würden, zur Tätigkeit in der schottischen Mission unter der Jurisdiktion der apostolischen Vikare. Damit schien eine Regelung erreicht, welche die alten Mißverständnisse weitgehend ausschloß und für beide Seiten annehmbar war[92]. — Bereits Anfang Januar 1838 hatte Bischof Schwäbl den König und das Innenministerium von der günstigen

[87] Zu P. Emmeram Salomon (1773—1845) vgl. Lindner I, 105; Schlaich 314, 368, 372 f.

[88] John Mc Lachlan (1804—1856), studierte in Valladolid, Priester 1829; dann Seelsorger in Huntly, wanderte c. 1852 nach Amerika aus; Gesuch an Propaganda um Eintritt in St. Jakob, 16. 1. 1837, unterstützt von Bischof Kyle, 22. 3. 1837 (APF Scozia 5 fol. 130v u. 135—136); ablehnender Bescheid Kardinal Fransonis, 2. 3. 1837 (OCA); Zustimmung Fransonis, 24. 3. 1838 (Hinweis im Schreiben Kyles an Fransoni, 27. 7. 1838, APF Scozia 5 fol. 196rv). Ferner Graham an Mc Lachlan, 3. 2. 1837 (SCA/Rat. B 5); Taylor, 327 f.

[89] „. . . if but the first difficulties be overcome and the necessary number of religious completed, the monastery will certainly do all in its power to satisfy as far as its means shall reach, every equitable demand both here and in Scotland" (Graham an Kyle, 23. 12. 1837, SCA/Rat. B 5). — „. . . so much is sure that if it be possible to preserve the joint establishment for the nation, this cannot be effected but by the most cordial harmony between the superiors of the mission and the monastery by adapting all demands to the means to support them" (desgl., dat. Strahlfeld, 17. 2. 1838, ebd.).

[90] Kyle an Graham, 12. 1. 1838 (OCA).

[91] Vgl. Anm. 88.

[92] „. . . our dispute with the monks of Ratisbonne arose entirely from the monks having declared to us that the supernumeraries in that monastery in place of returning to Scotland should be employed as professors or in the cure of souls in Bavaria. Scotland could reap no benefit from such a destination . . ." (Scott an Macpherson in Rom, 26. 2. 1838, SCR 13/68); vgl. auch Weihbischof Murdoch-Glasgow an Bischof Scott, 23. 1. 1838 (OCA); Scott an Kardinal Fransoni, 27. 1. 1838 (APF Scozia 5 fol. 173rv); Kyle an Fransoni 16. 2. 1838 (ebd. fol. 177rv).

Wende der Dinge unterrichtet[93]; im März erteilte das Ministerium ohne Bedingungen und Einschränkungen das Placet[94].

Unter Mc Lachlans Führung reisten die neun schottischen Studenten nach London, erhielten dort vom bayerischen Gesandten Baron Cetto persönlich die Pässe ausgehändigt und fuhren dann via Rotterdam und Köln nach Mainz, wo sie Angus Mac Donald, der älteste Regensburger Schottennovize, in Empfang nahm[95]. In Aschaffenburg wurden die Schotten König Ludwig I. vorgestellt. Von Anfang an stand also ihr Aufenthalt in Bayern im Zeichen persönlichen Kontaktes mit dem König. Am 14. Juni 1838 trafen die Studenten in Regensburg ein[96].

II. Schwere personelle Krise. Verhandlungen schottischer Bischöfe in Bayern (1841/47). Das Schottenkloster nur noch Stützpunkt der schottischen Oberschicht?

Die Wiederaufnahme eines geregelten Seminarbetriebes stand zunächst unter günstigen Vorzeichen. Richtungsweisend blieben für die Schotten nach wie vor die Dekrete König Ludwigs I. vom April 1827 und Oktober 1828[97], jedoch in einer zugunsten der schottischen Mission etwas modifizierten Form, wie sie 1837 im Briefwechsel zwischen dem König und Bischof Kyle vereinbart worden war. Die beiden Parteien, Bayern und Schotten, die sich noch ein Jahrzehnt zuvor sehr fremd gegenübergestanden hatten, waren sich näher gekommen, seitdem die apostolischen Vikare unmittelbaren Kontakt mit dem König und mit der bayerischen Regierung aufgenommen hatten. Entscheidend war dabei das Vertrauen, das die schottische Seite in König Ludwig I. als Protektor des Schottenklosters setzte, auf den man sich in kritischen Lagen unbedingt verlassen konnte[98]. Auch von Regierungspräsident Schenk, von Bischof Schwäbl und von einflußreichen Regensburger Klerikern durften die Schotten nach wie vor Verständnis und Hilfe erwarten.

In St. Jakob ging man mit einem gewissen Optimismus an die Arbeit[99]. Dank

[93] „. . . drei junge Schotten, welche bereits Theologie studieren, haben am jüngsten Weihnachtsfest das Ordenskleid genommen; liebe und hoffnungsvolle junge Männer. Vor wenigen Tagen habe Eurer Majestät Ministerium des Innern die Erklärung des Priors vorgelegt, daß er bereit und gefaßt sei, künftiges Jahr acht junge Schotten hierher zu rufen und in das Seminar eintreten zu lassen . .“ (Schwäbl an Ludwig I., 2. 1. 1838, GHAM, Nachl. Ludwig I. 85/3 VI).

[94] Außenministerium an Baron Cetto, 21. 3. 1838 (GStAM, MA London 1013); Cetto an Kyle, 3. 4. 1838 (ebd. und SCA/Rat. B 5).

[95] Angus Mac Donald an den Historiker Thomas Dennistoun in Edinburgh, 16. 7. 1839 (National Library of Scotland, Edinburgh, Dennistoun Papers Nr. 19225, ohne Fol.).

[96] Kyle an Bischof Scott, 20. 5. 1838 (OCA); Cetto an Außenministerium in München, 26. 5. 1838 (GStAM, MA London 1013); Marianus Graham an Kyle, 8. 6. 1838 (SCA/Rat. B 5); Graham an Rev. Charles Gordon in Aberdeen, 26. 8. 1838 (ebd.) Prior Deasson an Bischof Schwäbl, 17. 6. 1838 (OAR St. Jakob A I); Innenminister Abel ersuchte am 6. 6. 1838 die Regensburger Kreisregierung binnen acht Tagen um Antwort, ob die Schotten bereits eingetroffen seien (StAA, KI 4709 Nr. 11 u. 12).

[97] Vgl. S. 296—300.

[98] „. . . it is altogether to His Majesty that we are indebted for getting this new colony, as he undertook to negotiate with the bishops of Scotland himself through his Ambassador at London . .“ (Angus Mac Donald an Thomas Dennistoun; vgl. oben Anm. 95).

[99] „Das Schottenkloster blüht in jungen hoffnungsvollen Zöglingen auf“, schrieb Regierungspräsident Schenk an Ludwig I. (18. 4. 1839, bei Spindler 334), und der Schot-

königlicher Spezialerlaubnis durften die neun Studenten, wie ihre Vorgänger, die fünfjährige Gymnasialzeit im Schottenseminar verbringen[100].

Im Dezember 1838 legten die drei Novizen Profeß ab; im darauffolgenden März erhielten sie das bayerische Indigenat[101]. Beruhigt konnte P. Benedikt Deasson die Verwaltung von St. Jakob an P. Marianus Graham übergeben, der nunmehr nach langjähriger Tätigkeit in der Schottenhofmark Strahlfeld als Prior nach Regensburg zurückkehrte[102].

Große Schwierigkeiten bereitete noch die Frage der Novizenausbildung; denn weder der stets kränkliche Deasson noch der pädagogisch unerfahrene Graham waren als Novizenmeister geeignet. Die Hoffnungen der Novizen und der beiden alten Mönche richteten sich somit auf Metten, und hier wohl vor allem auf P. Willibald Freymüller, der bis 1837 als Instruktor in St. Jakob gewirkt hatte[103]. Wieder half Bischof Schwäbl und ersuchte im Januar 1839 Prior Gregor Scherr von Metten, er möge für die Dauer eines Jahres einen geeigneten Konventualen nach St. Jakob entsenden[104]. Zur Enttäuschung des Bischofs und der Schotten lehnte der Abt ab, weil die Neubesiedlung Scheyerns den schwach besetzten Mettener Konvent über Gebühr belaste[105].

Das Amt des Novizenmeisters in St. Jakob übernahm somit Prior Marianus Graham. Diese Lösung war alles andere als ideal, und Graham fühlte sich überfordert. Als dann im Frühjahr 1839 der als Seminarleiter in St. Jakob tätige schottische Weltgeistliche John Mc Lachlan sein Versprechen einlösen und in den Benediktinerorden eintreten wollte, da bat Graham den Mettener Abt, er möge Mc Lachlan während des unerläßlichen Novizenjahres in seinem Konvent aufnehmen; diesmal kam aus Metten ein positiver Bescheid[106]. Mc Lachlans Eintritt

tennovize Angus Mac Donald glaubte, „in case that the good understanding with the Scottish bishops and the monastery can be kept up we need not be in any apprehension from the Bavarian Government, the more as our existence is guaranted by the Concordat between Bavaria and the See of Rom . .“ (an Th. Dennistoun, 16. 7. 1839, s. o. Anm. 95).

[100] Robert Cameron (geb. 1823), John Stuart (geb. 1822), Will. Stuart (geb. 1826), Will. Robertson (geb. 1824), John Gordon (geb. 1825), Will. Hepburn (geb. 1826), Hugo Mc Swein (geb. 1820), Allan Macdonald (geb. 1825) und Alex. Reid (geb. 1828); vgl. RSC 255 f.

[101] Reiches Material in OAR St. Jakob A I (ohne Fol.) und in StAA, KI 4709, Nr. 20—32.

[102] Deasson an Bischof Schwäbl, 2. 1. 1839 (OAR St. Jakob A I); ders. an Kreisregierung, 15. 1. 1839 (StAA, KI 4709 Nr. 21); Genehmigung des Innenministerium im Schreiben an die Kreisregierung in Regensburg, 15. 2. 1839 (OAR, St. Jakob A I).

[103] Hinweis auf Kontakte der Schottenmönche mit P. Willibald Freymüller im Brief Grahams an Prior Scherr, 6. 3. 1839 (StAM, Acta gen. A I 2 b, ohne fol.). Zu Freymüller vgl. Anm. 12.

[104] Bischof Schwäbl an Prior Gregor Scherr, 4. 1. 1839 (StAM, Acta gen. A I 2 b, ohne fol.). — Gregor Scherr (1804—1877) wurde 1829 Priester, trat 1832 in Metten ein, wurde 1838 Prior und 1840 erster Abt und 1856 Erzbischof von München-Freising; vgl. ADB XXXI 111 f.; Schärl, 292 f.; M. E. Scherer, Gregor Scherr (Birkeneck 1969); Weber 100 f. u. passim; eine umfassende Monographie fehlt.

[105] Hinweis auf die negative Mettener Reaktion im Schreiben Bischof Schwäbls an Prior Gregor Scherr, 23. 1. 1839 (StAM, Acta gen. A I 2 b, ohne fol.).

[106] Graham an Prior Gregor Scherr, 6. 3. 1839 (StAM, Acta gen. A I 2 b, ohne fol.); bereits am 23. 1. 1839 hatte Bischof Schwäbl diese Bitte der Schotten angekündigt (an Prior Scherr, s. o. Anm. 105).

in den Orden schien gegenüber allen Tendenzen zur Umwandlung St. Jakobs in ein Weltpriesterseminar die Position der schottischen Benediktiner und die Aussichten auf eine Erhaltung ihrer Regensburger Abtei zu stärken.

Doch all die hochgespannten Erwartungen erfüllten sich nicht. Mc Lachlan, den Graham eben noch als „bewährt frommen Priester" rühmte[107], erwies sich als Querulant mit eigenen und höchst undurchsichtigen Zielen. Es scheint, als habe er allerlei wirre Intrigen gesponnen und vorgeschlagen, Abtei und Seminar zu St. Jakob der Aufsicht des Regensburger Bischofs und der Leitung der bayerischen Benediktiner zu unterstellen[108]. Damit aber hatte er sich in der Gemeinschaft von St. Jakob isoliert; die beiden Mönche, die drei jungen Novizen und die Seminaristen bezogen gegen ihn Stellung; eine Aufnahme als Mönch ins Schottenkloster war nunmehr ausgeschlossen. Im April 1839 meldete Graham nach Metten, Mc Lachlan werde wegen unerwarteter „unübersteigbarer Hindernisse" nicht in den Orden eintreten[109]. Mc Lachlans Position in St. Jakob wurde unhaltbar; auf gemeinsames Drängen der Mönche, Novizen und Studenten kehrte er bereits im Sommer 1839 nach Schottland zurück. Hier schenkten die Bischöfe — ungeachtet ihres latenten Mißtrauens gegenüber den Regensburger Mönchen — seinen Mären keinen Glauben[110].

Wirklich folgenschwer für die Regensburger Schotten war damals eine Reihe unerwarteter Todesfälle: im April 1839 starb der ehemalige Seminarist Alexander Scott[111], der Neffe des apostolischen Vikars des Western District; er war erst im vorausgehenden Winter schwer lungenkrank aus Rom wieder nach Regensburg zurückgekehrt[112]. Im September 1839 verschieden dann kurz hintereinander, ebenfalls an Lungenschwindsucht, die beiden Professen John Bennett und Mark Diamond[113]. Von den neun Seminaristen mußten 1839/40 drei als unfähig bzw. als gesundheitlich schwer gefährdet in die Heimat zurückgesandt werden; ein vierter starb in Regensburg[114]. Was eben mühsam aufgebaut worden war, schien erneut aufs höchste bedroht.

[107] Graham an Scherr, 6. 3. 1839 (StAM, Acta gen. A I 2 b, ohne fol.).

[108] Alexander Scott-Regensburg an Bischof Scott, 4. 4. 1839 (OCA); Mc Lachlan an Kyle, 25. 12. 1838 (OCA), desgl. 24. 3. und 16. 5. 1838 (Preshome Archives).

[109] Graham an Prior Scherr, 13. 4. 1839 (StAM, Acta gen. A I 2 b, ohne fol.).

[110] Die apostolischen Vikare Schottlands waren sich — anders als Prior Graham in Regensburg — von vorneherein über Mc Lachlans Charakter im Klaren gewesen und hatten ihn auf dringenden Wunsch Grahams nach Regensburg ziehen lassen; vgl. Bischof Scott an Rektor Macpherson in Rom, 22. 12. 1838 (SCR 13/76); Bischof Carruthers an Bischof Scott, 18. 1. 1839 (OCA); Bischof Kyle an Bischof Scott, 11. 1. 1839 (OCA). Scharfe Kritik Bischof Kyles an Mc Lachlan in zwei Briefen an Bischof Scott, 10. 5. und 24. 6. 1839 (OCA). P. Marianus Graham bedankte sich am 13. 6. 1839 bei Bischof Scott für dessen Warnung vor Mc Lachlan (OCA).

[111] Vgl. S. 330. Todesanzeige (OAR St. Jakob A I); Marianus Graham an Bischof Scott, 19. 4. 1839 (OCA).

[112] Rektor Paul Macpherson-Rom an Bischof Scott, 27. 11. 1838 (OCA); Zustimmung Prior Deassons für Rückkehr Scotts mit Erlaubnis Macphersons, 1. 11. 1838 (AFA, Rat. 20 = Robertson Papers).

[113] Anzeige OAR St. Jakob A I; Graham an Kreisregierung Regensburg, 27. 10. 1839; Kreisregierung an Innenministerium, 31. 10. 1839 (StAA KI 4709 Nr. 34 u. 35); Graham an Bischof Scott, 27. 9. 1839 (OCA).

[114] Allan Macdonald starb am 2. 4. 1840; Mc Swein, Gordon und Stuart kehrten nach Schottland zurück (RSC 256).

In dieser Lage bewährte sich Bischof Schwäbl wiederum als treuer Freund der Regensburger Schotten. Ende November 1839 schilderte er dem König in aller Offenheit die desolate Lage des Schottenklosters, das nach den jüngsten tragischen Todesfällen nur mehr zwei greise Mönche, den jungen Bernard Macdonald als einzigen Novizen sowie acht Seminaristen beherberge, die eben erst „die Anfangsgründe der deutschen und lateinischen Sprache erlernten“ [115]. Es gäbe nur eine Rettungsmöglichkeit: der König müsse sich persönlich unverzüglich bei den schottischen Bischöfen für die Rettung St. Jakobs verwenden und eindeutig die Entsendung einer Reihe von älteren Studenten fordern, die dann sogleich in Regensburg ins Noviziat eintreten könnten. Ludwig I. setzte an den Rand des Briefes ein energisches „Ja“ — und hielt sein Versprechen. Ganz im Sinne der Anregungen des Regensburger Bischofs ersuchte er die apostolischen Vikare in Schottland, einige Studenten „mit abgeschlossener Gymnasialbildung“ zu sofortigem Eintritt ins Schottenkloster zu entsenden [116]. Dieses Ansinnen bezeugt zwar Ludwigs nie erlahmende Anteilnahme, aber ebenso seine völlige Unkenntnis Schottlands und der Lage seiner katholischen Minderheit. Die schottischen Bischöfe, ehrlich bemüht um das Gedeihen des Seminars und um das Wohlwollen seines königlichen Protektors, versuchten geeignete Theologen der höheren Semester zu Blairs bzw. einige Weltpriester ausfindig zu machen, jedoch ohne Erfolg [117].

Unter den Bischöfen wuchs die Erkenntnis, daß sich Bayern und Schotten vor allem deshalb immer wieder mißverstanden, weil sie sich zu wenig kannten. Deshalb entschloß sich Bischof Kyle, seinen ersten ad limina Besuch in Rom mit einem Aufenthalt in Regensburg zu verbinden und anstehende Entscheidungen an Ort und Stelle zu fällen [118]. Im Juni 1840 weilte er — als erster schottischer apostolischer Vikar seit dem Besuch Bischof Hays 1780 — mehrere Wochen in St. Jakob und besprach sich eingehend mit Bischof Schwäbl, Regierungspräsident Schenk und den Mönchen Deasson, Graham und Mac Donald. Es fügte sich günstig, daß er damals auch Kronprinz Maximilian treffen und ausführlich informieren

[115] „. . . dieses uralte Stift schien durch Ablegung der Ordensgelübde von drey hoffnungsvollen jungen Männern zu neuem Leben erstehen zu wollen. Allein es gefiel dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes, erst im vergangenen Monat September zwey derselben ganz unerwartet von dieser Welt abzuberufen. Beyde, noch nicht volle 22 Jahre alt, starben innerhalb acht Tagen an den Folgen des Blutsturzes . . . Schottlands Bischöfe dahin zu vermögen, daß sie Jünglinge nachsenden, die dort das Gymnasium bereits absolviert haben, damit diese schneller zum Eintritt in das Noviziat tüchtig gemacht werden können. Ich weiß schlechterdings irgend ein anderes Auskunftsmittel nicht zu finden, um die Constituierung dieses Ordenshauses sobald als möglich herbeizuführen . .“ (Schwäbl an Ludwig I., 28. 11. 1839, GHAM, Nachl. Ludwig I. Nr. XIV/185).

[116] Außenministerium an Gesandten Cetto, 15. 12. 1839 (GStAM, MA London 1013); Cetto an Bischof Kyle, 24. 12. 1839 (OCA).

[117] Kyle an Cetto, 4. 1. 1840 (OCA); Cetto an Außenministerium, 16. 1. 1840 (GStAM London 1013). „I shall be happy beyond measure if you get among your clergy, or laity even, the number of individuals that the King of Bavaria now asks“ (Kyle an Scott, 18. 1. 1840, OCA); desgl. 20. 1. und 1. 2. 1840 (OCA).

[118] Ausführliche Korrespondenzen über Kyles Besuch fehlen; vgl. Gesandter Cetto an Außenministerium, 24. 6. 1840 (GStAM, MA London 1013); Kyle an Weihbischof Murdoch-Glasgow, dat. Paris, 19. 7. 1840 (OCA); Graham an Kreisregierung, 29. 7. 1841 (StAA KI 4709 Nr. 39); über das Treffen mit Kronprinz Max berichtet Regierungspräsident Schenk an Ludwig I., 5. 7. 1840 (Spindler 345 f.).

konnte. Man einigte sich darauf, zunächst in Rom und München die Erlaubnis zur vorzeitigen Priesterweihe des Professen Mac Donald zu erwirken und damit die Kontinuität des Konvents zu sichern. Mac Donald sollte dann unverzüglich nach Schottland reisen und mit Hilfe der apostolischen Vikare geeignete Studenten für das Regensburger Seminar zu gewinnen suchen.

Noch waren diese Pläne nicht verwirklicht, als zu Beginn des Jahres 1841 König Ludwig I. bereits voller Ungeduld Bischof Kyle erneut an sein Versprechen unverzüglicher Hilfe für die Regensburger Schotten gemahnte[119]. Kyle sah, daß sein Besuch noch längst nicht alle Mißverständnisse beseitigt hatte und nutzte die Gelegenheit, via Cetto den König eingehend über das britische Erziehungssystem und die soziale und bildungsmäßige Schichtung der katholischen Minderheit Schottlands zu unterrichten, wobei ihm eine treffende Analyse des britischen Katholizismus gelang[120]. Immer wieder unterstrich er das große qualitäts- und quantitätsmäßige Gefälle zwischen Großbritannien und Bayern hinsichtlich klassischer Bildung. Während Bayern dank seiner humanistischen Gymnasien über eine relativ breite Streuung solider klassischer Bildung verfüge, sei diese in Großbritannien ein Privileg weniger elitärer Schulen, aus denen sich der Klerus der Staatskirche Englands und Schottlands rekrutierte und die somit Katholiken de facto verschlossen seien. Unter der katholischen Minderheit besäßen in der Regel nur die Söhne der Oberschicht — also Nobility, Gentry und die neuaufgestiegenen großbürgerlichen Gruppen — die Möglichkeit zum Erwerb klassischer Bildung durch Privatunterricht höchst unterschiedlicher Güte. Für den Priesternachwuchs schieden Söhne dieser Gesellschaftsschichten meistens aus[121]. Der katholische Klerus sei also fast ausschließlich auf die „Unterschichten" als Nachwuchsreservoir angewiesen, womit Kyle natürlich die den schottischen „Old Catholics" zuzählenden bürgerlich-handwerklichen Mittelschichten und ländlich-agrarischen Unterschichten, aber auch das starke Industrieproletariat irischer Provenienz begriff. Für sie alle biete sich in Großbritannien keine Möglichkeit zu klassischer Bildung nach Art der bayerischen Gymnasien. Zur Auffüllung von Seminar und Kloster in Regensburg stünden Geistliche oder kurz vor der Weihe stehende Theologen, wie der König sie wünsche, nicht zur Verfügung; in Frage kämen daher lediglich 12—14jährige Studenten, die in Regensburg ihre Gymnasialstudien erst aufnehmen müßten. In diesem Zusammenhang verwies Kyle auf den bevorstehenden Aufenthalt Mac Donalds in Schottland, dem er nochmals jed-

[119] Außenministerium an Gesandten Cetto, 31. 12. 1841; Cetto an Kyle, 15. 1. 1841 und 8. 2. 1841 (GStAM, MA London 1013); Kyle an Scott, 19. 2. 1841 (OCA). Gerade damals wurden Ludwigs I. historisch-romantische Motive deutlich, als er am 6. 11. 1841 dem Ludwigs-Missions-Verein zweitausend Gulden für den Bau der Westminster Kathedrale in London zur Verfügung stellte, „in Erwägung, daß Teutschland vor eilf Jahrhunderten durch die apostolischen Bemühungen und den Märtirer Tod mehrerer Glaubensbothen aus Großbrittannien zuerst das Licht der beseligenden Lehre des Christentums empfing und denselben die Gründung der meisten Bistümer zu verdanken hat . . ." (Mathäser 155).

[120] Kyle an Cetto, 13. 2. 1841 (GStAM, MA London 1013).

[121] „. . . we have few indeed of the upper class amongst us, and of these fewer still, if any, can be expected to feel a vocation for a religious life, especially when the monastery into which they would have to enter is in a manner unknown to them, in conseqence of the distance at which it lies, and the long interruption of communication between its religious and this country . . ." (ebd.).

wede Hilfe zusicherte. Er äußerte die Hoffnung, diese Reise werde eine glückliche und dauerhafte Verbindung zwischen den schottischen Katholiken und Regensburg einleiten.

Dank der Unterstützung von Bischof Schwäbl, Innenminister Abel und der Propaganda-Kongregation in Rom konnte Mac Donald bereits Ende März 1841 die Priesterweihe empfangen[122]. Mitte Mai reiste er nach Schottland[123]. Bischof Kyle hielt Wort, die Reise wurde ein voller Erfolg[124]. Mit fünf Studenten und dem jungen Weltgeistlichen Lewis Ferguson kehrte Mac Donald Anfang September nach Regensburg zurück[125].

Eine günstige Entwicklung war somit bereits im Gange, als im April bzw. Juli 1841 mit Regierungspräsident Schenk und Bischof Schwäbl zwei der wichtigsten Förderer der Schotten starben. Andeutungen in der englischen Presse über eine bevorstehende Abdankung Ludwigs I., welche die Schottenmönche damals erschreckten, erwiesen sich zum Glück als unbegründet[126]. Schenks Nachfolger, der tüchtige Karrierebeamte Friedrich Frhr. zum Rhein[127], verfügte weder über Schenks Einfluß beim König noch zeigte er irgendwelche persönliche Anteilnahme am Schicksal der Schotten. Von dem neuen Regensburger Bischof Valentin Riedel aber stand nicht zu hoffen, daß er sein Amt im Geiste Sailers ausüben werde[128]; zu erwarten waren von ihm gesteigerte Aktivität der Reform von Priesterausbildung und Seelsorge, aber auch konfessionelle Polemik, dogmatischer Rigorismus und strengste Maßnahmen zur Stärkung der geistlichen Disziplin und der bischöflichen Autorität.

Bei Riedels Amtsantritt im September 1841 herrschten in St. Jakob wieder einigermaßen stabile Verhältnisse[129], so daß der bischöfliche Reformeifer hier zunächst keinen Ansatzpunkt fand. Diese günstige Entwicklung zwischen Sommer 1841 und Frühjahr 1844 spiegelt sich in einem Bericht P. Benedikt Deassons

[122] Material für die Zeit vom 23. 3. 1840 bis 12. 3. 1841 in OAR St. Jakob A I.

[123] Graham an Kreisregierung, 29. 7. 1841 (StAA KI 4709 Nr. 39); Graham an Kyle, 16. 5. 1841 (OCA); Macdonald an Rev. James Maclachlan in Preshome, dat. Inverness, 9. 7. 1841 und an Bischof Scott, dat. Preshome, 1. 8. 1841 (OCA).

[124] Außenministerium an Gesandten Cetto, 16. 7. 1841; Kyle an Cetto, Anfang August 1841 (nicht erhalten, Hinweis im Schreiben Cettos an Außenministerium, 20. 8. 1841, GStAM, MA London 1013).

[125] OAR St. Jakob A I Nr. 55—57; StAA KI 4709 Nr. 43. — Es handelte sich um Alex. Gordon (geb. 1829), Alex. Macrae (geb. 1829), Archib. Macdonald (geb. 1828), Coll Macdonell (geb. 1832) und David Macdonald (geb. 1832). Der Weltgeistliche Lewis Ferguson (geb. Edinburgh 1818) war erst am 6. 8. 1841 geweiht worden und zeigte Neigung zum Ordensberuf (RSC 256 f.).

[126] Graham an Bischof Scott, 11. 5. 1841 (OCA).

[127] Friedrich Frhr. zu Rhein (1802—1870), von 1841 bis 1. 3. 1847 Regierungspräsident in Regensburg, bis 29. 11. 1847 Ministerverweser im Staatsministerium des Innern, für Kirchen- und Schulangelegenheiten, dann bis Juni 1849 wieder Regierungspräsident in Regensburg, schließlich in gleicher Eigenschaft in Aschaffenburg; vgl. Schärl 119.

[128] Vgl. S. 321.

[129] Bischof Kyle bedankte sich damals für die Hilfe und Anteilnahme Ludwigs I.: „. . . what a brilliant contrast do His Majesty's sentiments form to the coolness and contempt if not positive aversion with which almost every other sovereign in Europe treats religion and everything connected with it . . ." (an Gesandten Cetto, 2. 12. 1841, GStAM, MA London 1013).

an Ludwig I. wider, dem zufolge im Herbst 1843 mit dem Eintritt von drei Studenten des letzten Gymnasialjahrganges in das Noviziat und in zwei Jahren mit einigen weiteren Novizen zu rechnen sei. Das Ziel war ein Konvent von zehn bis zwölf Mönchen in St. Jakob und mindestens einem in der Mission in Schottland[130].

Zu dieser positiven Analyse war Deasson aufgrund einiger hoffnungsvoller Ereignisse gelangt: im Sommer 1842 war vom angesehenen und einflußreichen Münchener Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger unerwartete Hilfe gekommen. Durch seine Vermittlung wurden damals die beiden schottischen Theologiestudenten James Hamilton und Donald Macdonald als Gäste im Schottenkloster und als Studenten im zweijährigen theologischen Kurs des bischöflichen Seminars aufgenommen[131]. Ihre Studien hatten die beiden vermutlich in Paris begonnen und waren durch Döllingers europäischen Ruf nach Bayern gezogen worden. Zwar erwog keiner von beiden den Eintritt in den Konvent zu St. Jakob, aber sie waren tief beeindruckt von der Vergangenheit und von der gegenwärtigen schwierigen Lage der Regensburger Schotten und wollten den schottischen Katholiken die Existenz, die historische Bedeutung und die gegenwärtigen Möglichkeiten St. Jakobs eindringlich vor Augen führen und so den Fortbestand von Abtei und Seminar sichern helfen[132]. Anfang 1844 empfingen Macdonald und Hamilton die niederen Weihen, der eine in Regensburg, der andere bei einem kurzen Besuch in der Heimat durch Bischof Gillis in Edinburgh; im Frühjahr bestanden beide mit ausgezeichnetem Erfolg das theologische Abschlußexamen in Regensburg und wurden im Mai 1844 durch Bischof Riedel zum Priester geweiht[133].

[130] Innenministerium an Kreisregierung, 18. 1. und 1. 3. 1843 (StAA KI 4709 Nr. 51—54); Antwort Deassons, 15. 3. 1843 (ebd. Nr. 56).

[131] Briefe Hamiltons an Döllinger aus den Jahren 1842/44 in StBM Döllingeriana II; Hamilton war Konvertit und stammte aus dem Eastern-, Macdonald aus dem Western District. Näheres zu ihrer Biographie unbekannt; vgl. Anm. 156 u. S. 374. Ignaz von Döllinger (1799—1890) pflegte seit seiner ersten Englandreise (1836) intensive Kontakte zu britischen katholischen und anglikanischen Gelehrten. Bereits 1838 schrieb er — damals noch Vorkämpfer des „Ultramontanismus" — das Vorwort zum Werk des späteren englischen Kardinals Nicholas Wiseman „Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche, dargestellt in einer Reihe von Vorträgen" (Regensburg, Verlag Manz); Übersetzer war Daniel Haneberg, der spätere Abt von St. Bonifaz in München. In der Folgezeit wurden die Werke Döllingers, aber auch anderer kath. deutscher Theologen ins Englische übersetzt; vgl. Döllingers Korrespondenz mit seinem Übersetzer Edward Cox in London (StBM, Döllingeriana II). Grundsätzlich vgl. zu Döllingers britischen Beziehungen das große Quellenwerk von V. Conzemius; Ders., Ignaz von Döllinger und Edmund Jörg. Analyse einer Freundschaft und ihres Zerfalls (Festschrift Max Spindler) München 1969, 743—766. Allgem. vgl. NDB IV 21—25.

[132] „. . . it gave me the effect of an old family mansion from which the owners are on the point of taking their defunction . . . the last of the Scotch foundations on the continent confirmed both him and me in our decision to do what is in our small power for its continuance, and, I think, has done much to strengthen us in the plans we have frequently talked over of making it more efficient by establishing if possible at home some means of recruiting its members. Its very existence is hardly known to Scotch Catholics in general . . ." (Hamilton an Döllinger, 1. 8. 1842, StABM Döllingeriana II).

[133] Hamilton an Döllinger, 18. 1. 1844 (ebd.); Bericht über das mit ausgezeichnetem Erfolg bestandene Examen OAR St. Jakob A I Nr. 69 und 72.

Hamilton ging nach Rom, Macdonald nach Schottland. Beide waren entschlossen, ihr Hilfsversprechen für St. Jakob einzulösen.

Ein zweites Zeichen, das auf günstige Entwicklung von Abtei und Seminar zu deuten schien, war im Frühjahr 1842 der Eintritt Robert Gordons of Letterfourie aus Banffshire, der traditionell stark katholischen Nordostecke des Landes, ins Seminar und in den vierten Gymnasialkurs[134]. Mit Gordon schloß sich erstmals wieder seit langem ein Mitglied der adeligen katholischen Oberschicht den Regensburger Schotten an. Im Seminar scheint er einen gewissen Sonderstatus genossen zu haben; bald schon zeigte er Neigung zum Priester- und Ordensberuf. Was Bischof Kyle gegenüber König Ludwig I. mit Recht als Ausnahmefall bezeichnet hatte — daß ein junger, schottischer katholischer Adeliger den geistlichen Stand ergriff — schien sich in Regensburg zu bewahrheiten. Robert Gordons Verbindung mit den schottischen Benediktinern konnte und sollte weitreichende Folgen zeitigen. Bei dem Ansehen und Einfluß, den Gordons begüterte Familie unter den Katholiken im weitgehend agrarisch strukturierten Nordosten Schottlands genoß, konnte sein Beispiel rasch Schule machen, die dringendsten Nachwuchssorgen der Schottenabtei beheben und die Existenz und die Existenzberechtigung von St. Jakob allen Schichten der schottischen „Old Catholics" und vor allem den apostolischen Vikaren nachdrücklich in Erinnerung bringen.

Andererseits zeichnete sich damit auch die Möglichkeit ab, daß die Regensburger Schotten in das Spannungsfeld der zunehmenden und immer bedrohlicheren Auseinandersetzungen zwischen den schottischen „Old Catholics" unter ihrer adeligen Führungsschicht und den wachsenden katholischen proletarischen Unterschichten irischer Provenienz einbezogen und zur Parteinahme gezwungen würden. Unter den katholischen Laien waren bereits um die Jahrhundertmitte die Iren bzw. ihre in Schottland geborenen Nachkommen in der Mehrheit. Ihre Söhne bereiteten sich im Zentralseminar zu Blairs und in den schottischen Colleges in Rom und Valladolid auf die Arbeit in der Mission in Schottland vor. Es schien nur noch eine Frage kurzer Zeit, bis sich auch innerhalb des schottischen Klerus eine irische, d. h. irisch-stämmige, Mehrheit bildete.

Im Gegensatz hierzu war die Regensburger Schottenabtei ausdrücklich gebürtigen Schotten vorbehalten; noch Deasson und Graham sperrten sich entschieden gegen jegliche Zulassung von Iren[135]. Die Versuche einer irischen Besitzergreifung Mitte des 17. Jahrhunderts waren in St. Jakob unvergessen. Die apostolischen Vikare, führende Mitglieder der „Old Catholics" und die Schottenmönche scheinen erwogen zu haben, Kloster und Seminar zu St. Jakob als Bollwerk des *schottischen* Katholizismus auszubauen, unter maßgeblichem Einfluß der adeligen Oberschicht. Als Vorbild dienten möglicherweise die der katholischen Oberschicht in England eng verbundenen und florierenden Benediktinerabteien zu Down-

[134] Zu Sir Robert Gordon of Letterfourie (1824—1904) vgl. G. E. C[okayne], The complete Baronetage II, Edinburgh 1902, 277—280; M. Turner, Life and Labours of John Menzies Strain, Archbishop of Edinburgh (1912) 75 f. Gordon erbte den Titel im Jahre 1861, nach dem Tode seines Bruders. — Über seinen Aufenthalt in St. Jakob bemerkte Hamilton: „. . . there is a young man of our first Catholic families who of his own accord has, though only about 18, left his home to come to study in Ratisbon and who, if he do not embrace the order in that house, is, I think, inclined to do every thing in his power for its prosperity on his return home . ." (an Döllinger, 1. 8. 1842, StABM Döllingeriana II).

[135] Graham an John Mc Lachlan in Huntly, 3. 2. 1837 (SCA/Rat. B 5).

side bei Bath und Ampleforth in Yorkshire. Der erwartete Eintritt Robert Gordons in den Regensburger Schottenkonvent mochte sehr wohl einen ähnlichen Aufschwung einleiten. Die bedeutenden Vorteile einer solchen Entwicklung waren offenkundig; über die auf weite Sicht nicht minder großen Nachteile machte man sich wohl noch keine Gedanken.

Der plötzliche Tod des erst 27jährigen Seminarleiters P. Augustin Mac Donald im März 1843 erschütterte all diese Hoffnungen aufs schwerste; unversehens waren Kloster und Seminar wieder an den Rand einer gefährlichen Krise geraten[136]. Alles hing nun davon ab, daß die drei Seminaristen Robertson, Hepburn und Scott nach Abschluß ihrer Gymnasialstudien unverzüglich ins Noviziat eintreten und im Jahr darauf Profeß ablegen durften.

In dieser kritischen Lage wagten es Graham und Deasson noch einmal, Abt Gregor Scherr von Metten um einen Seminarleiter und Novizenmeister für die Dauer eines Jahres zu bitten[137]. Prior Graham betonte, daß das Schottenkloster in seiner Existenz bedroht und nur durch rasche Hilfe aus Metten zu retten sei[138]. Obschon Abt Scherr durch die Vergrößerung Mettens, durch die Wiederherstellung Weltenburgs, durch personelle Forderungen der jungen Abteien St. Stephan in Augsburg und Scheyern, und schließlich durch den sich lange hinziehenden Aufbau von St. Bonifaz in München aufs äußerste belastet war, stellte er den Schotten in P. Bernhard Högl einen erfahrenen Erzieher und vorbildlichen Mönch zur Verfügung[139]. Die Schotten zeigten sich ihrerseits erkenntlich, indem sie dem neuen Seminarleiter fast unbegrenzte Freiheit und Entscheidungsvollmacht[140] und dem finanzschwachen Kloster Metten ein Darlehen von 5 000 Gulden gewährten[141]. Neben Högl wurde der bayerische Weltgeistliche Dr. Andreas Paintner, ein Schüler Döllingers und vermutlich von diesem empfohlen, als „Informator" ans Schottenseminar berufen[142].

[136] „. . . mit ihm sind unsere schönsten Hoffnungen für die Zukunft zu Grabe getragen worden; denn auf ihn blickten wir als den Stammhalter des Hauses . . ." (Graham an Kreisregierung, 23. 3. 1843, StAA KI 4709, Nr. 59).

[137] Korrespondenzen zwischen Abt Scherr, Prior Graham, den Kreisregierungen Regensburg und Landshut sowie dem Innenministerium vgl. StAA KI 4709, Nr. 59—64.

[138] Bittbrief Grahams an Abt Scherr von Metten vom März 1843 (StAM, Acta gen. A I 3, ohne fol.).

[139] P. Bernhard Högl (1813—1886) wurde 1837 in Regensburg zum Weltgeistlichen geweiht und schloß sich noch im gleichen Jahr dem Mettener Konvent an; 1840/43 und 1844/46 war er Studienlehrer und Direktor des 2. Seminars und 1847/56 Professor am dortigen bischöflichen Knabenseminar (Fink, Mettener Profeßbuch, 68).

[140] „. . . dem neuen Herr Director wird die Leitung des Seminars sowohl was Lehrfach als Haus- und Tagesordnung und vorzüglich die religiöse Bildung betrifft mit unbeschränktem Vertrauen übergeben . ." (Marianus Graham an Abt Gregor Scherr, 4. 4. 1843, StAM, Acta gen. A I 3, ohne fol.)

[141] Genauer Zeitpunkt war nicht feststellbar. Am 30. 8. 1849 wünschte Abt Scherr, „auch dem hochverehrten Schottenkloster in Regensburg für ein daselbst vor einigen Jahren entlehntes, nun aber requiriertes und nur unter der Bedingung erster Hypothek auch ferner hier zu belassendes Kapitel von 5 000 fl. ebenfalls die verlangte erste Hypothek geben zu dürfen . ." (StAM, Konferenzprotokolle, A II 2); am 12. 12. 1849 befaßte sich auch Bischof Riedel mit dieser Frage, (an Abt Scherr, StAM, Acta gen. A I 3, ohne fol.).

[142] Hamilton an Döllinger, 18. 1. 1844 (StBM Döllingeriana II); OAR St. Jakob A I, Nr. 65.

Wie eingeengt damals der Spielraum monastischer Aktivität unter dem bayerischen Staatskirchentum in der Tat war, das zeigte die mit Högls Berufung verbundene umständliche bürokratische Prozedur, welche auch die Einschaltung der Kreisregierungen zu Landshut und Regensburg sowie des Innenministeriums in München erheischte. Für die Schotten aber war es immerhin ein erster Lichtblick, daß die drei künftigen Novizen im Sommer 1843 vor einer bischöflichen Kommission das Examen bestanden und mit Genehmigung von Regierung und Bischof ihr Noviziatsjahr antreten konnten[143].

Um diese Zeit schalteten sich auch die apostolischen Vikare Schottlands erneut in die Auseinandersetzungen um St. Jakob ein. Das entschiedene Plädoyer der beiden Theologiestudenten Macdonald und Hamilton für eine Bewahrung der Schottenniederlassung, wobei vor allem Hamilton über gute persönliche Beziehungen zu Bischof Gillis in Edinburgh und zu den führenden englischen Geistlichen Wiseman und Errington verfügte[144], dann der Aufenthalt Robert Gordons im Schottenkloster, schließlich die Förderung, die den Regensburger Schotten durch eine Persönlichkeit vom Range Döllingers zuteil wurde, all dies konnte seine Wirkung auf die apostolischen Vikare nicht verfehlen. Die Zeit für eine Neuregelung schien ihnen nunmehr gekommen; St. Jakob sollte einen festgefügten Platz beim Aufbau und im Rahmen der katholischen Kirche Schottlands erhalten.

Noch im Spätsommer 1843 begab sich Bischof James Gillis, Koadjutor des Eastern District, nach Bayern[145]. In den angestrebten Verhandlungen mit den Schottenmönchen, dem Regensburger Bischof und der Regierung in München ging es den schottischen Bischöfen offenbar darum, Kloster und Seminar zu trennen und letzteres in ein schottisches Weltpriesterseminar nach dem Vorbild von Rom und Valladolid umzuwandeln, zumindest in diese Richtung zielende Kontakte anzubahnen und deren Erfolgsaussichten zu sondieren. Nach Auskunft der spärlichen Quellen kam es weder in Regensburg noch in München zu irgendwelchen Entscheidungen. In München, wo Gillis im Hause Döllingers wohnte, erreichte ihn die Nachricht vom Tode Alexander Menzies von Pitfodels, des großen Mäzens der schottischen Katholiken[146]. Er brach die noch kaum begonnenen Verhandlungen mit der bayerischen Regierung ab und kehrte nach Edinburgh zurück.

Inzwischen waren im Regensburger Schottenkloster neue personelle Schwierigkeiten und Gegensätze entstanden, die eine entschiedene Lösung des Gesamtproblems dringender denn je erscheinen ließen. P. Bernhard Högl stieß als Novizenmeister und Seminarleiter auf wachsenden Widerstand seiner Zöglinge. Diese Spannungen erreichten einen Höhepunkt, als Abt Gregor Scherr seinen Konven-

[143] OAR St. Jakob A I, Nr. 59—61. Der Vorsitzende der Prüfungskommission, Kanonikus J. B. Weigl, rühmte an den jungen Schotten „. . . religiösen Sinn und gründliche Moralität . . . einer strengen pedantischen Plackerei bedürfen wahrlich diese drei Novizen nicht, da sie ja ohnehin in ihrem vierjährigen Seminarleben dahier, bei beständigem Sitzen und Schwitzen über den Büchern ein hartes, beinahe aller Jugend-Freuden und Kräften bares quasi Noviziat ausgestanden haben. Über dieses Kapitel ließe sich noch vieles sagen . ." (an Graham, 11. 12. 1843, OAR/S 19, ohne Fol.).

[144] Vgl. Hamiltons Bericht vom 18. 1. 1844 an Döllinger (StBM Döllingeriana II); zum späteren Kardinal-Erzbischof Wiseman und dessen Koadjutor Errington vgl. S. 309.

[145] I. S. F. Gordon 484; zwei Briefe von Gillis an Döllinger aus Augsburg bzw. Aachen, vom 20. und 23. 10. 1843 in StBM Döllingeriana II.

[146] Zu Menzies of Pitfodels vgl. S. 270.

tualen vorzeitig aus dem Schottenkloster abberief, um ihm die Leitung des auf Drängen Bischof Riedels in Metten zu errichtenden ersten Knabenseminars der Diözese Regensburg anzuvertrauen. Die schottischen Novizen und Seminaristen sollten mit P. Högl nach Metten übersiedeln[147]. Prior Graham hatte diesem Ansinnen bereits zugestimmt, mußte jedoch dem heftigen Widerstreben der jungen Schotten nachgeben. Zum Jahresende kehrte P. Bernhard Högl allein in sein Kloster zurück. Das Amt des Novizenmeisters in St. Jakob übernahm wieder der greise Prior Marianus Graham; er starb jedoch bereits Ende März 1844[148]. In St. Jakob befanden sich jetzt nur noch der alte und stets kränkelnde und bettlägerige frühere Prior Benedikt Deasson, der zu allem untaugliche schottische Weltgeistliche Lewis Ferguson, drei führerlose Novizen, zehn Seminaristen des Gymnasialkurses sowie der junge Sir Robert Gordon. Von den Seminaristen kehrten 1844/45 acht in die Heimat zurück, der Novize Cameron verließ aus Gesundheitsgründen das Kloster[149]. Auf derart geschwächter Basis konnten Abtei und Seminar nicht weiterbestehen. Rasche Hilfe war nur von den apostolischen Vikaren aus Schottland zu erhoffen[150].

Nochmals übernahm Benedikt Deasson das Amt des Priors und dazu das des Novizenmeisters. Allem Pessimismus über die Aussichten einer Rettung zum Trotz verwandte er sich bei Bischof Kyle eindringlich für unverzügliche Entsendung eines schottischen Weltgeistlichen als Seminarleiter, andernfalls werde St. Jakob an die bayerischen Benediktiner übergehen. Deassons einzige Hoffnung war die bevorstehende Profeß Robertsons, der sich ungeachtet seiner Jugend bei der Verwaltung der Güter trefflich bewährte, sowie die Aussicht, daß auch Sir Robert Gordon, der im Sommer 1844 das Abschlußexamen des philosophischen Kurses am Regensburger Seminar bestanden hatte und sich vorübergehend in Schottland aufhielt, ins Noviziat eintreten werde[151]. Für Robertson war freilich eine Altersdispens seitens der bayerischen Regierung erforderlich[152]. Die Regierung Abel

[147] Graham an Kanonikus J. B. Weigl, 10. 12. 1843 und dessen Antwort, 11. 12. 1843 (OAR/S 19); zum Mettener Seminar vgl. Fink, Metten 290 ff.

[148] Deasson an Kreisregierung, 4. 4. 1844 (StAA, KI 4709 Nr. 66); OAR St. Jakob A I Nr. 66—68.

[149] Von den 1838 nach St. Jakob gekommenen Zöglingen kehrten der Novize Rob. Cameron und die Seminaristen Alex. Reid und Will. Stuart zurück; die beiden ersteren wurden Weltgeistliche. Ferner kehrten sämtliche fünf 1841 in Regensburg eingetroffenen jungen Schotten (vgl. Anm. 125) zurück; von ihnen wurde nur Dav. Macdonald Weltgeistlicher (RSC 256 f.); er war von 1879 bis 1903 Rektor des Kollegs in Valladolid und starb 1909 (Taylor 223—243 u. passim).

[150] Prior Deasson äußerte „. . . doubts, very serious doubts of the possibility of keeping up the Monastery. Indeed as far as our present prospects go, I have little room for hope and every reason to fear the worst . . . only a person a great prudence and discretion who is a Scotchman who either knows or is inclined to learn German can effect the preservation of the establishment . . .", andernfalls werde St. Jakob in die Hände deutscher Benediktiner übergeben (an Bischof Kyle, 29. 3. 1844, SCA/Rat. B 5).

[151] Deasson an die Kreisregierung Regensburg, 21. 3. 1845 und deren Zustimmung vom 11. 5. 1845 (StAA, KI 4709 Nr. 102).

[152] OAR St. Jakob A I, Nr. 81—86; StAA, KI 4709, Nr. 93—97. Bischof Riedel befürwortet Deassons Gesuch, da bei dessen Tod „ohne daß W. Robertson Profeß gemacht hat, das Schottenkloster ausgestorben ist, dessen Erhaltung doch bei einer glücklicheren Zukunft sehnlichst gewünscht wird . . ." (an die Kreisregierung, 18. 3. 1845, StAA, KI 4709 Nr. 97).

kam den Schotten entgegen; bereits im Juli 1845 erhielt Robertson die bayerische Staatsbürgerschaft (Indigenat); im November leistete er Profeß und Missionseid in St. Jakob[153].

Die apostolischen Vikare konnten mangels eines geeigneten Kandidaten zwar keinen Weltpriester, wohl aber weitere Studenten für das Seminar zur Verfügung stellen. Im Sommer 1845 reiste Gordon nochmals nach Schottland und kehrte mit sechs Studenten — fast alle aus seiner engeren Heimat — nach St. Jakob zurück[154]; Ende Oktober traten er und John Hepburn ins Noviziat ein[155]

Gordons Entscheidung und seine erfolgreiche „Werbereise" nach Schottland markieren einen wichtigen Schritt in der offenbar geplanten Transformation des Regensburger Schottenklosters und -seminars zu einer Bastion der schottischen „Old Catholics" unter Führung ihrer adeligen Oberschicht[156]. Hierfür spricht die Intervention Lord Lovats, eines der einflußreichsten katholischen schottischen Adeligen, bei den apostolischen Vikaren zugunsten einer Bewahrung von Abtei und Seminar zu Regensburg[157]; die schottischen Bischöfe wurden in ihrer Absicht bestärkt, das Regensburger Seminar allen Schwierigkeiten zum Trotz der Mission zu erhalten[158].

Im März 1847 reiste Bischof James Gillis als Beauftragter der schottischen apostolischen Vikare ein zweites Mal nach Bayern[159], um die Aussichten der schottischen Benediktiner, die Chancen der von ihm erhofften Umwandlung in ein Weltpriesterseminar, die Gefahr einer Übernahme durch bayerische Benediktiner sowie die Haltung des Regensburger Bischofs und vor allem des Königs und der bayerischen Regierung zu erkunden. Nicht zuletzt wollte er Klarheit über die endgültige Entscheidung Sir Roberts Gordons, der zwar Ende 1846 sein Noviziatsjahr beendet, sich aber immer noch nicht zur Profeß entschlossen hatte und inzwischen auf dem Lyzeum seinen theologischen Studien oblag. Als Bischof

[153] Indigenats-Dekret mit eigenhändiger Unterschrift König Ludwigs I., dat. Bad Brückenau 17. 7. 1845, sowie Urkunde über Profeß und Missionseid, dat. Regensburg 9. 11. 1845 (AFA, Robertson papers, Rat. 20). Profeß und Missionseid legte Robertson ab, „in praesentia Domini Johannis B. Weigl, Ecclesiae Cathedralis Ratisbonensis Canonici, a venerabili P. Benedicto Deasson hujus Monasterii Priore aegretante ad hunc actum solemnem specialiter delegati".

[154] George Joseph Mitchel (geb. 1831), John Wiseman (geb. 1833), John Shaw (geb. 1833), James Davidson (geb. 1833), James Duncan (geb. 1833) und James Kelman (geb. 1835); vgl. RSC 257.

[155] Deasson an Kreisregierung, 3. 8. und 12. 10. 1845 (StAA KI 4709 Nr. 110 und 118); Deasson an Bischof Riedel, 20. 10. 1845; ders. an Kreisregierung, 25. 10. 1845; Ordinariat an Kreisregierung, 14. 11. 1845 (OAR St. Jakob A I Nr. 87—90).

[156] Gordon wollte offenbar seinen Schritt zunächst geheimhalten. Der Weltgeistliche James Hamilton, 1844 in Regensburg geweiht (vgl. Anm. 132/33), schrieb 1845 aus Rom: „. . . I think he wishes it to be a secret for the present. His entering St. James's gives me further hope that you have now nothing to fear for the stability of that venerable establishment and that you will still see it under your rule recover its ancient prosperity (o. D., SCR 21/10).

[157] Lovat an Kyle, dat. Beauly bei Inverness 21. 5. 1846 (SCA).

[158] „Praeterea est Monasterium S. Jacobi Scotorum Ratisbonae in Bavaria, ubi plures instituuntur juvenes, ad vitam monasticam destinati, quorum siqui ecclesiasticam vitam amplicti velint, sed monasticam nolint, ad missionem nostram redibunt. E latibus tres in hoc vicariatu jam laborant, alii in seminario studia prosequuntur . . ." (Kyle an Propaganda-Kongregation, 23. 9. 1845, APF Scozia 5, fol. 396).

[159] I. S. F. Gordon 485.

Gillis nach Regensburg kam, teilte ihm Gordon mit, daß er nun wohl doch ins Kloster eintreten werde[160]; Gillis erkannte auch, daß eine unmittelbare Bedrohung durch die bayerischen Benediktiner gegenwärtig nicht bestand.

In München hingegen blieb seine Mission praktisch ohne Ergebnis. Gillis kam in die bayerische Hauptstadt kurz nach dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen um Lola Montez, die sich zur Thron- und Staatskrise verschärft hatten. Wenige Wochen vor Gillis' Ankunft hatte Minister Abels Widerstand gegen Ludwigs selbstherrliche Entscheidungen in der Lola-Affäre zum Sturz des Ministers, zu des Königs Abkehr vom katholisch-konservativen „System" Abels und zu seiner Rückkehr zum gemäßigt liberalen Kurs seiner ersten Regierungszeit geführt[161]. Nach Abels Rücktritt erfolgte zudem eine bedeutsame strukturelle Veränderung im Innenministerium: die Resorts für Kirchen- und Schulangelegenheiten wurden ausgeklammert und zu einem neuen Ministerium vereinigt. Erster „Kultusminister" wurde Friedrich Frhr. zum Rhein[162], bisher Regierungspräsident in Regensburg und somit über die Situation der Schotten wohlinformiert. Der neue Minister hätte unter anders gearteten Umständen für Bischof Gillis einen guten Verhandlungspartner abgegeben. Bei den damaligen unstabilen Verhältnissen war zum Rhein nur kurzfristig als Verweser seines Ministeriums tätig und kehrte bereits im November 1847 auf seinen Posten nach Regensburg zurück. König Ludwig I. empfing Bischof Gillis zwar mit Wohlwollen, äußerte Verständnis für die schottische Mission und scheint sogar einer weiteren Umgestaltung von St. Jakob im Sinne eines Weltpriesterkollegs nicht völlig abgeneigt gewesen zu sein. Er wollte sich indes zum gegenwärtigen kritischen Zeitpunkt nicht festlegen[163]. Damit hatte auch Gillis' zweiter Besuch ohne praktisches Ergebnis geendet. Dennoch war er wertvoll und notwendig, weil er den persönlichen Kontakt zwischen den für die Zukunft der Regensburger Schotten entscheidenden Kräften erneuerte und festigte.

Wie sehr das Schicksal der Regensburger Schotten dem König nach wie vor am Herzen lag, sollte sich zeigen, als im Sommer 1847 Sir Robert Gordon sich endlich zum Eintritt ins Kloster durchgerungen zu haben schien und ihm unverzüglich das bayerische Indigenat zuerkannt wurde[164]. Um so peinlicher war die Enttäuschung: im September 1847 reiste Gordon zur Regelung dringender Familienangelegenheiten nach Schottland, mit dem festen Versprechen baldiger Wiederkehr und Profeßablegung. Tatsächlich aber hielt ihn die Heimat fest. Gordon gab seine geistlichen Berufspläne auf und übernahm die Familiengüter, blieb jedoch weiterhin in regem Kontakt mit den Regensburger Schotten. Sein Entschluß löste eine Kettenreaktion aus: auch der Novize Hepburn trat aus, und im Frühjahr 1848 kehrten fünf der sechs Studenten, die 1845 mit Gordon nach Regensburg gekommen waren, nach Schottland zurück[165]. Wieder einmal standen Kloster und

[160] Gordon schwankte lange Zeit (Deasson an Bischof Scott, 10. 9. 1846, OCA), bat aber dann um Profeßzulassung (Deasson an Bischof Riedel, 21. 4. 1847, OAR St. Jakob A I Nr. 93; Gordon an Bischof Kyle, 5. 7. 1847, Preshome Archives).

[161] Doeberl III, 135—147; Spindler, Politische Wendung (vgl. Anm. 57).

[162] Vgl. S. 345.

[163] Hinweis in Riedels Memorandum vom 2. 3. 1848 und im Brief Deassons an Riedel, 10. 4. 1848 (OAR St. Jakob A II Nr. 1—3).

[164] Zum folgenden vgl. StAA KI 4709 Nr. 124—130.

[165] Der fünfte, J. Wiseman, verließ St. Jakob 1850 (RSC 257).

Seminar vor dem Ruin. Bischof Riedel erklärte damals: „Wie es den Anschein hat, geht es mit dem hiesigen Schottenkloster zu Ende . . .“ [166].

Fünftes Kapitel

Ungewisse Zukunft: Schottenkloster, schottisches Weltpriesterkolleg, bayerische Benediktinerabtei — oder Säkularisierung? (1848—1858)

I. Neue Phase der bayerischen Kirchenpolitik und Ende der Restaurationsperiode nach 1848. König Max II., Bischof Riedel von Regensburg und die Schotten. Verhandlungen von Bischof Gillis/Edinburgh in Bayern wegen Umwandlung von St. Jakob in ein Weltpriesterkolleg. Negative Reaktion der bayerischen Regierung (1848).

Das Schicksal der Schotten zu Regensburg im Epochenjahr 1848 und im folgenden Jahrzehnt stand in engstem Zusammenhang mit dem Wandel bzw. der Kontinuität der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Strukturen Bayerns. Als König Ludwig I. am 5. April 1848 zugunsten seines Sohnes Max II. abdankte, begann eine große Zeit für den bayerischen staatskirchlichen Beamtenliberalismus [1]. Diese neue Ära war gekennzeichnet durch strengen Konstitutionalismus, konfessionelle Parität, Abbau postfeudaler Herrschaftsrelikte sowie durch wachsende und stark betonte Offenheit gegenüber dem protestantischen Deutschland, bei steigendem Einfluß der nach München berufenen „Nordlichter“ in Wissenschaft, Publizistik und bereits in der Politik, endlich durch einen verstärkten, obschon immer noch langsamen industriellen Ausbau. Nach dem entschieden liberalen

[166] Vgl. Anm. 163. Ähnlich äußerte sich der Bischof gegenüber Abt Scherr von Metten, 5. 4. 1848 (StAM, Acta gen. A I 3); vgl. S. 358.

[1] Eine moderne Monographie über Max II. (1811—1864) und eine neue Darstellung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kräfte seiner Ära stehen noch aus; vgl. Doeberl III, 171—358, 602—609 (Lit.); B. Bastgen, Der Hl. Stuhl und Metternich über den Aufenthalt von Max II. in Göttingen, in: Röm. Quartalschrift 40 (1932) 182—223; E. Franz, Max II. von Bayern und seine geheimen politischen Berater, in: ZBLG 5 (1932); A. Horning, Wilhelm Heinrich Riehl und König Maximilian II. von Bayern (Diss. München 1938); H. Laible, Wilhelm v. Doenniges als Berater König Maximilians II. (Diss. München 1943); H. Rall, Max II. und die katholische Kirche, in: Histor. Jahrbuch 74 (1955) 739—747; Ders., Das Altarssakrament und Bayerns Könige, in: Der Mönch im Wappen (München 1960) 361—374; Ders., Menschliche Selbstprüfung eines Königs, in: Monachium — Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns anläßlich der 800-Jahrfeier der Stadt München (1958) 180—190; Ders., Bischof Weis von Speyer und der paritätische Staat des Königs Max II. von Bayern, in: 900 Jahre Speyerer Dom (1961) 350—367; Ders., in LThK VII (²1962) 204; Ders., König Max II. und das Schottenkloster in Regensburg, in: StMBO 79 = Festschr. für P. Romuald Bauerreiß (1968) 149—234; G. Müller, König Max II. und die soziale Frage (Diss. München 1963 = Politische Studien, Beiheft 1); L. Lenk, Revolutionär — kommunistische Umtriebe im Königreich Bayern. Ein Beitrag zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Bayern 1848—1864, in: ZBLG 28 (1965) 555—622. — Eine von Hans Rall angeregte Münchener Dissertation zur Kirchenpolitik Max II. steht vor dem Abschluß.

Märzministerium folgte von November 1848 bis September 1849 eine Periode des Experimentierens mit Übergangskabinetten gemäßigt liberaler Beamter. Die Berufung des liberalen fränkischen Protestanten Ludwig Frhr. v. d. Pfordten[2] ins neugeschaffene Amt eines Vorsitzenden des Ministerrates und zum Minister des Äußeren leitete im Dezember 1849 ein Jahrzehnt relativ stabiler Regierung ein. Das junge Ministerium für Kirchen- und Schulangelegenheiten, das in diesen Jahren rasch ins Zentrum sachlicher wie ideologischer Auseinandersetzungen rückte, stand unter der Leitung zweier erfahrener Beamter und gemäßigt-liberaler Katholiken, Friedrich von Ringelmann (1849/52) und Theodor von Zwehl (1852/64)[3].

Alte auslaufende und neu einsetzende Strukturen überschneiden sich auch in Bayern unter König Max II: der Beginn der liberalen Ära und die Konstituierung des neuen Kultusministeriums fallen noch ins letzte Regierungsjahr Ludwigs I.; der scharfe und sich noch immer steigernde Gegensatz zwischen aggressiv-antiklerikalem selbstbewußtem Liberalismus und einem nicht minder kämpferischen und strikt romtreuen Katholizismus mit deutlicher Tendenz zu institutioneller Verfestigung entstand sogar noch in der Zeit Abels[4]. Zum anderen aber liefen die alten restaurativen Bestrebungen aus der Periode Ludwigs. I. zunächst noch unter seinem Nachfolger weiter: die Gründung der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München-Andechs stand zwar seit 1830 zur Debatte, kam aber erst nach über 20 jähriger Vorbereitungszeit im Jahre 1852 zustande. Spätere Bemühungen um Klostergründungen, wie 1856 zugunsten der Abtei Hl. Kreuz bei Donauwörth, blieben allerdings erfolglos[5].

Um diese Zeit war das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche in Bayern und dem neuen überkonfessionellen und eifersüchtig auf Wahrung seiner Kirchenhoheitsrechte bedachten bürokratisch-zentralistischen Verfassungsstaat bereits fast bis zur Feindseligkeit abgekühlt. Unter der Führung oder doch unter dem maßgeblichen Einfluß des „ultramontanen" Münchener Erzbischofs Graf Reisach war 1848 in Würzburg erstmals eine bayerische Bischofskonferenz zusammengetreten[6]; im folgenden Jahr hatte die Generalversammlung der deutschen Katholiken auf bayerischem Territorium in Regensburg getagt. Im Herbst 1850 forderte dann die bayerische Bischofskonferenz zu Freising von der Regierung in fast ultimativer Form die Beseitigung aller staatlichen Aufsichtsrechte über die Kirche, gleichberechtigte Mitwirkung bei Leitung des Schulwesens, energische Hilfe bei Errichtung von Priester- und Knabenseminaren, überhaupt Erfüllung der im

[2] Zu Ludwig Frhr. v. d. Pfordten (1811—1880) vgl. Schärl, 107; E. Franz, Ludwig Frhr. v. d. Pfordten, in: Schriftenreihe zur bayer. Landesgeschichte 31 (München 1938).

[3] Zu Ringelmann (1803—1870) und v. Zwehl (1800—1876) vgl. Schärl 110 und 119 f.

[4] Neben der S. 317 f. genannten Literatur vgl. M. Staudinger, Die katholische Bewegung in Bayern in der Zeit des Frankfurter Parlaments (Regensburg 1925); G. Glasbauer, Das Entstehen der politischen Parteien in Bayern 1848, (Diss. München 1944, Masch.); L. Lenk, Katholizismus und Liberalismus, in: Der Mönch im Wappen (München 1960) 375—408; H. Jedin, Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus zwischen 1848 und 1870, in: Die Kirche in der Gesellschaft, hrsg. v. Bernhard Hanssler (Paderborn 1961) 9—23; M. Weber, Das I. Vatikanische Konzil im Spiegel der bayerischen Politik, in: MBM 28 (1970) bes. 21 ff.; ferner Lit. in Anm. 1, 7 u. 8.

[5] Vgl. S. 319 f.

[6] Vgl. S. 318.

Konkordat von 1817 eingegangenen Verpflichtungen[7]. Die Regierung stützte sich auf Rechtsgutachten über Verbindlichkeit des Konkordats und des Religionsedikts. Ihre harte Reaktion stand also ganz in der Tradition bayerischen Staatskirchentums, wie der ohne Absprache mit den Bischöfen erlassene Schulplan von 1854 bewies. In diesem Klima erschien eine Zusammenarbeit mit Erzbischof Graf Reisach nicht mehr möglich; auf dringendes Ersuchen der bayerischen Regierung berief ihn Pius IX. 1856 als Kurienkardinal nach Rom. Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl zu München-Freising wurde Gregor Scherr, Abt des Benediktinerklosters Metten[7a].

Damit erhielten die Bemühungen der bayerischen Benediktiner zu institutioneller Verflechtung im Kongregationsrahmen neuen und entscheidenden Auftrieb[8]. Obschon sie an die alte bayerische Benediktinerkongregation des 17./18. Jahrhunderts anknüpften, galten sie als durchaus vereinbar mit der staatskirchlichen Theorie und Praxis des modernen bayerischen Staates und seiner kirchenorganisatorischen Struktur. Bereits 1836 hatte eine Ministerialentschließung einen kongregationsartigen Zusammenschluß der bayerischen Benediktinerkonvente empfohlen. Abt Gregor Scherr von Metten hatte 1855, also in einer Zeit wachsender Spannung zwischen Kirche und Staat, diesen Gedanken wieder aufgegriffen und auch die Zustimmung des Regensburger Bischofs Valentin Riedel erhalten[9]. Doch Bischof Riedel wollte seine Autorität von vornherein wirksam zur Geltung bringen und eine mögliche Kollision von Rechten ausschließen. Beste Lösung schien ihm daher, daß er selber als Präses an die Spitze der Kongregation trete. Scherr willigte notgedrungen ein, ein entsprechender Antrag wurde indes von der Kurie verworfen. Nach seiner Ernennung zum Erzbischof von München-Freising erreichte Scherr bereits 1856 eine Union zwischen den Konventen Metten, Weltenburg und St. Bonifaz in München, als ersten Schritt auf dem Weg zu einer Kongregation; diese selbst sollte allerdings erst nach harten Auseinandersetzungen 1859/60 zustandekommen.

Bei all diesen Auseinandersetzungen trat — im Vergleich zur Zeit Ludwigs I. — die Person des neuen Monarchen weitgehend zurück[10]. Gegenüber dem impulsiven, herrischen, oft allzu selbstherrlichen, aber auch menschlich-warmen Ludwig I. wirkte sein Nachfolger Max II. zurückhaltend, entscheidungsscheu und spröde. Er hatte einen Teil seiner Ausbildung an der protestantischen Universität Göttingen empfangen und, wie sein Vater, eine protestantische Prinzessin geheiratet. An den umwälzenden Entwicklungen in Wissenschaft und Technik nahm er regen Anteil; in theologischen Fragen war er erstaunlich versiert. Er sah sich, anders als sein Vater, vornehmlich als konstitutionellen Herrscher, gerade auch im Verhältnis zur katholischen Kirche. Nicht daß er die Sache der ent-

[7] A. Doeberl, Die Freisinger Bischofskonferenz des Jahres 1850, in: Klerusblatt VII (1926) Nr. 41—46; A. Mayer, Lyzeum Freising, 76—79; Laible, 92 ff.; Lill (vgl. S. 318).

[7a] Zu Scherr vgl. S. 341.

[8] Zum Benediktinerorden in Bayern während der letzten Regierungsjahre Ludwigs I. und den Anfängen Max II. vgl. u. a. W. Mathäser, Bonifaz Wimmer und König Ludwig I. Briefwechsel (München 1938); Ders., Der Ludwigs-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. (München 1939, mit reichen Quellenbelegen!); H. Lang, Hundert Jahre Abtei St. Bonifaz (München 1950).

[9] Fink, Metten, 294 ff.

[10] Ein abschließendes Urteil scheint noch nicht möglich; vgl. die als Vorarbeiten zu einer großen Darstellung angelegten Einzelstudien von H. Rall (Anm. 1).

schiedenen Liberalen zu der seinen gemacht oder den plump-kirchenfeindlichen Parolen Gehör geschenkt hätte! Seiner Grundhaltung nach war Max II. eher konservativ, tiefreligiös und von fast skrupulösem Pflichtbewußtsein erfüllt, mit einem überaus empfindlichen Gerechtigkeitsgefühl gerade in kirchlich-konfessionellen Fragen. Ihm ging es dabei nicht nur um Parität der Konfessionen, sondern eher um Verständigung, wenn möglich um Vereinigung. Wenn er kirchliche Institutionen förderte, dann vor allem deshalb, weil sie zeitgemäßen seelsorglichen, praktischen und vor allem auch wissenschaftlichen Zielen dienten.

Das Verhältnis König Max II. zur Restauration bayerischer Klöster im allgemeinen und zum neuen Benediktinerorden im besonderen sollte nicht vorschnell auf einen allzu negativen Nenner gebracht werden. Max II. war zu gebildet und wohl auch zu rechtlich denkend, um die historischen Verdienste des Benetiktinerordens in Bayern nicht zu erkennen und seine gegenwärtige rege pädagogisch-wissenschaftliche Aktivität nicht zu schätzen und dem Lande erhalten zu wollen. Einer forcierten Restaurationspolitik, vor allem bei nichtbenediktinischen Ordensgemeinschaften, scheint er jedoch bereits als Kronprinz skeptisch oder ablehnend gegenübergestanden zu haben. Bei einem Besuch in Regensburg im Jahre 1838 brachte er diese schweren Bedenken gegenüber Bischof Schwäbl ziemlich unverhohlen zum Ausdruck[11]. Der Bischof war bestürzt und übersandte dem Kronprinzen bei nächstschicklicher Gelegenheit ein eindringliches schriftliches Plädoyer zugunsten der Klöster und weiterer Klosterrestaurationen. Die Antwort des Kronprinzen scheint beruhigend, wenngleich vage und im Grunde unverbindlich, gewesen zu sein[12]. Bischof Schwäbl und die bayerischen Benediktiner hielten es damals für ein ungünstiges Omen, daß die in Münchener Erziehungsinstituten tätigen Mettener Konventualen zwar sogleich von König Ludwig I., aber vergleichsweise spät von Kronprinz Max zur Audienz vorgelassen wurden[13]. Kein Wunder, daß Bischof Schwäbl und die Benediktiner eine lange Regierungsdauer Ludwigs I. wünschten[14].

[11] „. . . bei seiner Anwesenheit dahier hat er über die Klöster seine Bedenken gegen mich geäußert. Da die Kürze der Zeit, Ort und Umstände damals nicht gestatteten, die Bedenken mit der erforderlichen Begründung zu lösen, habe ich die Gelegenheit seines Geburtsfestes benutzt, ihm meine Glückwünsche darzubringen und die dahier unterbrochene Unterredung wieder aufzunehmen . ." (Schwäbl an E. v. Schenk, 30. 11. 1838; StBM, Schenkiana II/5, Nr. 30).

[12] „. . . auf ziemlich beruhigende, jedenfalls sehr gnädige Weise geantwortet, meine Notizen sehr interessant gefunden und mich versichert, daß er sie um so mehr auf gebührende Weise zu würdigen wisse, als er von meinen Erfahrungen wie von der Reinheit meiner Absichten überzeugt sei. Ich glaube, vor der Hand mit diesen Äußerungen zufrieden zu seyn, und die weitere Entwicklung seiner inneren Anschauungen dem anheim geben zu sollen, der jeglichen Menschen erleuchtet, welcher guten Willens ist . ." (Schwäbl an E. v. Schenk, 24. 1. 1839, StBM Schenkiana II/5, Nr. 35).

[13] Die Haltung des Kronprinzen führte Schwäbl zu der Ansicht, „daß jenes Vorurtheil, das hier ausgesprochen wurde, noch nicht aufgegeben sey. Es ist wahrlich das größte Unglück für die Fürsten der Erde, daß es ihnen so unendlich erschwert ist, zur ruhigen Erkenntnis der einfachsten Wahrheiten zu kommen, welche uns anderen — Gott lob — klar vor Augen liegen . ." (Schwäbl an E. v. Schenk, 19. 11. 1840, StBM Schenkiana II/5, Nr. 39).

[14] „. . . von jener abgerissenen Unterredung ging ich betrübt und mit dem festen Entschlusse nach Haus, nunmehr noch inniger und unausgesetzter Gott zu bitten, daß

Vom Thron-, Regierungs- und Systemwechsel des Jahres 1848, von den wachsenden Spannungen zwischen Kirche und Staat und von den sich verhärtenden ideologischen Fronten in Bayern wurden die *Regensburger Schotten* in einem kritischen Augenblick ihrer Geschichte getroffen. Der neue Monarch war in seiner frühen Jugend von einem Regensburger Schottenmönch, Archibald Mac Iver, erzogen worden, doch hatte er seinen Lehrer nicht in bestem Andenken behalten[15]. Über die gegenwärtige Situation und die Schwierigkeiten von St. Jakob wie über die Mission in Schottland hatte er sich als Kronprinz 1840 in Regensburg bei Bischof Kyle unterrichtet[16].

Max II. stand, soweit aus den relativ spärlichen Zeugnissen erkennbar, den Schotten völlig objektiv und nicht ohne Wohlwollen gegenüber[17]. Anders als sein Vater Ludwig I. war er jedoch nicht bereit, die Schotten um fast jeden Preis zu halten, hiefür Opfer zu bringen und auf die bei einer möglichen Auflösung von Kloster und Seminar anstehenden wirtschaftlich-finanziellen Vorteile zu verzichten. Keinesfalls stand zu erwarten, daß der König jemals versuchen würde, bei ungünstigen Entscheidungen der Regierung für die Schotten Einfluß zu nehmen oder sich gar für eine Revision einzusetzen.

Bei der liberalen Regierung konnten die Schotten weder auf Verständnis noch auf Hilfe rechnen, eher mit weiterem Anziehen der staatskirchlichen Zügel und dem Versuch, Besitz und Vermögen von Abtei und Seminar bei günstiger Gelegenheit ganz oder teilweise in bayerische Hände überzuführen. Bischof Riedels Einstellung war bekannt: zwar befürwortete er noch immer eine Übernahme durch bayerische Benediktiner, aber schon längst war in ihm der sacro egoismo des Diözesanbischofs erwacht. Die bayerischen Benediktiner ihrerseits waren vollauf mit dem Ausbau des neuen Konvents in München und Kongregationsplänen beansprucht. Sie hielten sich klug zurück, weil sie wußten, daß allen weiteren

er uns unseren frommen, geliebtesten König bis zu dem Alter Methusalems erhalten wolle . ." (Schwäbl an E. v. Schenk, 30. 11. 1838, StBM Schenkiana II/5, Nr. 30).

[15] Über die Erziehung des Kronprinzen Max berichtete 1827 der damals noch in München tätige F. X. Schwäbl an Bischof Sailer in Regensburg: „. . . der Kronprinz feiert heute seinen 17. Geburtstag. Ich werde abends meine Glückwünsche abstatten. Als ich jüngst bei ihm war, erzählte er mir, wie sehr er darüber beruhigt sei, daß ihm nebst Oettl General von Werneck beigegeben werde. „Ich habe zwei Nächte", sprach er, „geweint, gebetet und geseufzt. Ich weiß wohl, was man alles untereinander gemacht hat, um dieses zu bewirken. Aber ich versichere Sie, ich lasse nimmermehr von Oettl." Er fragte mich, ob ich Mac Iver gesehen? Als ich es bejahte, sprach er: „Ich wünschte, daß er längst wieder wäre, wo er hingehört. Mit diesem Mann ist ja kein vernünftiges Wort zu reden. Ich habe mich gleich mit ihm entzweit". Wir wurden unterbrochen, ohne das Gespräch fortsetzen zu können . ." (Schwäbl an J. M. Sailer, 27. 11. 1827, OAR, Sailer-Briefwechsel, 1827/Nr. 17 — für die Mitteilung dieses Briefes bin ich P. Winfrid Hahn OSB zu Dank verpflichtet).

[16] Vgl. S. 343 f.

[17] Im folgenden Jahre urteilte P. Marianus Graham über den damaligen Kronprinzen Max: „. . I think that we have nothing to fear from him. Being last summer here and coming to see the church, he made the students be presented to him. He spoke with them in the English language with the greatest condescension and expressely promised his protection to our house as a Scotch establishment . ." (an Bischof Scott, 11. 5. 1841, OCA). Am 3. Juli 1852 besuchte König Max II. erneut das Schottenkloster „. . . and went through almost the whole house and expressed himself very faviourable [sic!] towards us . ." (P. Anselm Robertson an Bischof Kyle, 20. 7. 1852, SCA/Rat. B 5).

Bemühungen zugunsten von Klostergründungen der Wind ins Gesicht blies[18]. Die Regensburger Schotten selbst aber standen zwischen den Fronten. Bei der offenen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat war es jedoch unwahrscheinlich, daß beide gemeinsam gegen die Schotten vorgehen würden.

Bereits kurz nach dem Regierungsantritt Max II., Anfang April 1848, wollte Bischof Riedel Prior Deasson für eine Initiative gewinnen, welche die Einstellung der neuen Regierung sondieren sollte. Da eine Erneuerung von Kloster und Seminar zum gegenwärtigen Zeitpunkt nach Meinung Riedels nicht möglich war, sollten die Schotten zunächst einige bayerische Benediktiner aufnehmen, als Übergangslösung bis zur Neubildung eines lebensfähigen schottischen Konvents[19]. Anscheinend wollte Riedel dabei den bayerischen Benediktinern einen ersten Anlauf zur Inbesitznahme ermöglichen[20]. In seiner Antwort stimmte Prior Deasson zwar Riedels düsteren Prognosen zu, der eigentlichen Forderung wich er jedoch aus und betonte stattdessen die Verantwortung der apostolischen Vikare Schottlands und die Bedeutung des Seminars für die Mission[21]. Da Hoffnung auf Fortbestehen der Abtei kaum mehr vorhanden schien, machten sich Deasson und Robertson mit dem Gedanken einer Umgestaltung St. Jakobs in ein schottisches Weltpriesterkolleg vertraut; dazu mußte einer der apostolischen Vikare Verhandlungen mit der bayerischen Regierung einleiten. In diesem Sinn wandte sich Robertson auch an seinen einstigen Mitschüler Sir Robert Gordon in Schottland, der die apostolischen Vikare zu raschem Handeln drängen sollte[22].

Die schottischen Bischöfe schienen somit endlich am Ziel ihrer Wünsche. Was

[18] Bereits im Mai 1848 vermutete Bischof Kyle anhand seiner Regensburger Informationen: „. . . the Benedictine order is not, I suspect, in so high repute in this reign as in the last . .“ (an Weihbischof Murdoch in Glasgow, 18. 5. 1848, OCA). In Bayern spiegelte eine Reihe antibenediktinischer Pamphlete diese Haltung wider, etwa M. Hutter, Sind Benediktinerklöster den Anforderungen unserer Zeit entsprechend? (Augsburg 1852); E. v. Böck, Mein Austritt aus der römischen Kirche und aus dem Stifte St. Stephan in Augsburg (Ansbach 1852); vgl. Bourier 467.

[19] „. . . da uns sehr viel daran liegt, daß dieses Kloster nicht aufhöre und daß, wenn es an Schotten fehlt, Benediktiner aus Bayern dasselbe übernehmen, so dürfte dem P. Prior zugemutet werden, einige Benediktiner aus Bayern in sein Kloster aufzunehmen, mit dem Vorbehalt, wenn später Schotten um Aufnahme sich melden, selbe ceteris paribus vor anderen den Vorzug haben sollten . . .“ (4. 4. 1848, OAR St. Jakob B I Nr. 1—3).

[20] An Abt Gregor Scherr in Metten schrieb Bischof Riedel am 5. 4. 1848: „. . . das hiesige Schottenkloster geht seinem Ende zu. Der alte Prior kann bald unfähig werden oder sterben, die schottischen Zöglinge verlangen in ihre Heimat zurückzukehren, so daß das Kloster unversehens alle Bewohner verlieret. Da mir nun der Fortbestand dieses Klosters sehr am Herzen lieget, so habe ich dem alten Prior den Rath ertheilen lassen, bei der k. Regierung um die Erlaubniß nachzusuchen, daß er Benediktiner aus Bayern aufnehmen dürfe, damit der Fortbestand des Klosters nicht unterbrochen und später wieder Schotten aufgenommen werden. Ist dieses bewilliget und sind einige Patres aus Bayern aufgenommen, so kommt das Kloster in kurzem ganz in die Hände derselben, da kaum zu erwarten, daß später Schotten sich um Aufnahme melden . .“ (StAM, Acta generalia, A I 3, ohne fol.).

[21] Deasson an Riedel, 10. 4. 1848 (OAR St. Jakob B I Nr. 3).

[22] Anselm Robertson an Kyle, 6. 4. 1848 (SCA/Rat. B 5); Robertson an Sir Robert Gordon, 26. 4. 1848 (OCA); Kyle an Weihbischof Murdoch in Glasgow, 18. 5. 1848 (OCA).

sie stets erstrebt und nie erreicht hatten, boten ihnen nun die letzten Schottenmönche freien Willens an. Im Juli 1848 begab sich Bischof James Gillis mit allen Verhandlungsvollmachten ein drittes Mal nach Bayern[23]. Er wollte vor allem eine gemeinsame Basis mit den Schottenmönchen und mit Bischof Riedel festlegen, die dann als Ausgangspunkt für Verhandlungen mit dem betont liberalen „Märzministerium" in München dienen konnte. Zu Unterredungen mit Riedel fand Gillis ausführlich Gelegenheit: als er den Bischof in Regensburg nicht antraf, reiste er ihm nach Böhmen entgegen und kehrte mit ihm nach Regensburg zurück. Zwei Wochen beanspruchte dann die oft schwierige Prüfung der einschlägigen Dokumente des Schottenarchivs über den rechtlichen Status von Kloster und Seminar[24]. Das Ergebnis lohnte die Mühe; auch mit Riedel wurde man sich einig[25]. Ende August 1848 baten Gillis, Deasson und Robertson König Max II., Kloster und Seminar in ein Weltpriesterkolleg unter Leitung der apostolischen Vikare Schottlands umgestalten zu dürfen. Die Antragsteller suchten alle auf Seiten der Regierung und des Bischofs etwa aufkeimenden Bedenken zu zerstreuen, indem sie versicherten, St. Jakob werde auch in neuem Status unter Oberaufsicht der bayerischen Behörden verbleiben und die Schottenkirche weiterhin den Regensburger Gläubigen allezeit offenstehen[26]. Bischof Riedel schloß sich in einem befürwortenden Schreiben an die Regierung, vorbehaltlich der Zustimmung Roms, den Argumenten der schottischen Seite an[27].

Riedel hatte seine Zustimmung jedoch an eine bemerkenswerte, in die Zukunft weisende Bedingung geknüpft: falls St. Jakob auch in seiner veränderten und von ihm akzeptierten Form als schottisches Weltpriesterseminar nicht lebensfähig sei, werde er sich als Bischof von Regensburg das Recht vorbehalten, das gesamte Realvermögen der Schotten — Kirche und Klostergebäude eingeschlossen — zum Besten der kirchlichen Institutionen seiner Diözese und vornehmlich der Stadt Regensburg zu verwenden; in diesem Falle solle dem Bischof „zunächst und unmittelbar die Verfügung über dieses Vermögen für kirchliche Zwecke überlassen bleiben". Das war ein neuer Ton, eine Argumentation und Zielsetzung, an die ein Jahrzehnt später Riedels Nachfolger Senestrey erfolgreich anknüpfen konnte[28].

Für den Augenblick jedoch bot Bischof Riedels konziliante Haltung den Schotten immerhin noch einmal eine Überlebensschance und für Bischof Gillis die unerläßliche Grundlage zu seinen Verhandlungen in München[29]. König Max II. ge-

[23] Gillis an Kyle, 26. 4. und 22. 6. 1848 (Preshome Archives).

[24] Gillis an den St. Margaret's Convent in Edinburgh, dat. München, 31. 10. 1848 (in: History of St. Margaret's Convent, Edinburgh 1886, 122 f.); Gillis an Gesandten Cetto in London, dat. München 30. 10. 1848 (SCA/Rat. B 5); I. S. F. Gordon, 485 ff.

[25] „. . . the great point is that the Seminary was founded not for the benefit of the Monastery but for the benefit of Scotland, viz. that therin might be educated persons who might thereafter maintain and propagate the faith there, either as good laymen or as missionary priests, secular or religious . . ." (Kyle an Gillis nach Regensburg, 2. 9. 1848, SCA/Rat. B 5).

[26] 28. 8. 1848 (OAR St. Jakob B I Nr. 6).

[27] Riedel an Kreisregierung, 27. 9. 1848 (ebd. Nr. 7).

[28] In seinem Brief vom 3. 6. 1861 an König Max II. berief sich Bischof Senestrey ausdrücklich auf die Haltung seines Vorgängers Riedel und dessen Brief vom 27. 9. 1848 (GStAM, Hl. Stuhl 1937, ohne fol.). Vgl. S. 435 f.

[29] Gillis hielt sich vom 29. 8. bis etwa 10. 9. und dann wieder von Ende Oktober bis um den 20. November in München auf, wo er beim Stadtpfarrer von St. Ludwig wohnte. In der Zwischenzeit war er in der Schweiz und in Frankreich.

währte dem schottischen Bischof eine Audienz und versicherte ihn seiner Sympathie und Hilfsbereitschaft: bei allen konkreten Fragen verwies er indes auf seine Stellung als konstitutioneller Monarch und auf die Zuständigkeit der Ministerien. Doch hier, im Innen- und im neuen Kirchen- und Schulministerium traf Gillis auf noch mehr Zurückhaltung als jahrs zuvor[30]. Der Verweser des Kultusministeriums, Heinrich von Beisler, war mit der Regensburger Situation weit weniger vertraut als sein Vorgänger Frhr. zum Rhein; die zuständigen Referenten verhielten sich kühl und unverbindlich und erklärten, die ungemein komplizierte Angelegenheit brauche Zeit und genaue Prüfung.

Doch schneller als Gillis erwartete, kam es zu einer Entscheidung. Bayerns liberal-staatskirchlich gesinnte Ministerialbürokratie hatte nämlich ihr Interesse an der Regensburger Schottenniederlassung entdeckt, doch in einem anderen als in dem von Gillis, Deasson und Bischof Riedel erhofften Sinne. Bereits Anfang November 1848 verwarf das Kultusministerium ihren Antrag auf Umwandlung St. Jakobs in ein Weltpriesterseminar aus „stiftungsmäßigen, gesetzlichen und finanziellen" Erwägungen[31]. Die *„stiftungsmäßigen"* Bedenken ergaben sich nach Ansicht des Ministeriums daraus, daß weder die Erziehung von Weltpriestern noch die Tätigkeit der Mönche in der Mission, sondern allein das „klösterliche Zusammenleben nach der Regel des Hl. Benedikt" den Hauptzweck von St. Jakob bilde; zudem verpflichte Artikel VII des Konkordats die restaurierten Klöster ausdrücklich zur Seelsorge und Erziehung in Bayern; St. Jakob aber sei 1827 als konkordatsmäßiges Kloster wiederhergestellt worden. Zur historischen Argumentation der Schotten verwies das Ministerium auf die Tatsache, daß die Stiftungen des Kurfürsten Max Emanuel und anderer Wohltäter dem Knabenseminar zugeflossen seien; das aber habe nicht der Mission, sondern der Ergänzung der Benediktinerabtei gedient. Oberstes *gesetzliches* Hindernis bildete nach Meinung des Ministeriums jener Passus der Verfassungsurkunde, der die Einziehung von Kirchenvermögen verbot und die Regierung zur Erhaltung der noch bestehenden monastischen Niederlassungen verpflichtete. Das aber bedeute, daß bei Resignation oder Aussterben der Schottenmönche Abtei und Seminar dem bayerischen Benediktinerorden zufallen müsse. Die *finanziellen* Bedenken schließlich gründeten sich vor allem auf den bei Aufhebung zu erwartenden Verlust der in Österreich liegenden Besitzungen und Vermögenswerte. König Max II. solle deshalb die Schotten auffordern, binnen sechs Monaten einen letzen Versuch zur Erneuerung von St. Jakob in dem durch die kgl. Reskripte von 1827/28 vorgezeichneten Rahmen zu unternehmen. Enttäuscht und verbittert verließ Gillis die bayerische Hauptstadt in Richtung Belgien[32]; hier, in Brügge und Lüttich, bereitete er seinen Gegenzug vor[33].

Die bayerische Regierung hatte sich nun eindeutig festgelegt. Sie ging dabei gelassen vor, in der richtigen Annahme, die keineswegs festgegründete Zweck-

[30] „. . . writing, talking, trying to persuade a set of Germans against their will, which is not very easy matter . . . the first German that ever was hatched must have come out of a snail shell . . ." (Gillis an den St. Margaret's Convent in Edinburgh, dat. München 31. 10. 1848, vgl. Anm. 24).

[31] 6. 11. 1848 (StAA KI 4709 Nr. 139 und 140).

[32] Gillis an Riedel, dat München 20. 11. 1848 (OAR St. Jakob B I Nr. 10).

[33] Deasson an Gillis in Lüttich bzw. Edinburgh, 6. 2., 28. 2., 24. 6. und 26. 7. 1849 (SCA/Rat. B 5).

gemeinschaft zwischen apostolischen Vikaren, Regensburger Schotten und Bischof Riedel — einem Exponenten der „ultramontanen" Richtung im bayerischen Episkopat — werde in nicht allzu ferner Zeit zerbrechen. Ein erster Erfolg dieser Politik zeichnete sich ab, als Bischof Riedel schon bald den Forderungen des Ministeriums zustimmte und nun gleichfalls für einen letzten Versuch zur Wahrung des status quo plädierte[34]. Die Regensburger Mönche standen zwar noch zu ihren Vereinbarungen mit Bischof Gillis, wurden aber bereits schwankend und schöpften erneut Hoffnung auf Erhaltung der Abtei; sie nahmen damals ersten Kontakt auf mit der englischen Abtei Downside und erhofften sich wohl von dort Hilfe[35].

Nur Bischof Gillis blieb konsequent und rüstete sich, den Forderungen des Ministeriums entgegenzutreten. In ständiger Verbindung mit Prior Deasson in Regensburg und Bischof Kyle in Schottland verfaßte er im Winter 1848/49 zu Lüttich und Brügge eine über hundert Druckseiten starke Denkschrift in französischer Sprache[36], wobei er zahlreiche Urkunden aus dem Regensburger Schottenarchiv und aus dem bedeutenden Archiv Bischof Kyles in Preshome heranzog und zum Teil im Wortlaut anführte. Anhand dieser Dokumente reklamierte Gillis Kloster und Seminar zu St. Jakob als britisches Nationaleigentum und bestritt jegliche Verfügungsgewalt und Kirchenhoheitsrechte des bayerischen Staates. Kloster und Seminar bildeten in Gillis' Sicht eine untrennbare Einheit, spätestens seit 1719, als die Abtei durch Seminargründung und Missionseid eine völlig neue Bestimmung im Dienste der katholischen Kirche Schottlands erhalten habe. Das schließe bei Aufhebung des Klosters eine Übernahme durch bayerische Benediktiner völlig aus. Der betont britisch-patriotische Tenor der Denkschrift erleichterte es Gillis, die liberale britische Regierung unter Premier Lord Russell und Außenminister Lord Palmerston über das Schicksal von Abtei und Seminar der Schotten zu informieren und für sein weiteres Vorgehen ihre tatkräftige diplomatische Unterstützung zu gewinnen.

Angesichts der ablehnenden Haltung der bayerischen Regierung, die einen Verlust des Regensburger Schottenetablissements befürchten ließ, suchte Gillis nach einem Ausweg. Während seines mehr denn halbjährigen Aufenthaltes in Brügge bereitete er die Gründung eines festen Stützpunktes der schottischen Mission im geographisch überaus günstig gelegenen *Belgien* vor, wo schon die anglo-schottisch-irische Exilkirche vom 16. bis Ende des 18. Jahrhunderts ein Netz wichtiger Niederlassungen unterhalten hatte. Wesentliche Hilfe erwartete Gillis von den begüterten flämischen Prämonstratenserkonventen; wohl auf seine Initiative war P. van Roosbroeck aus Grimbergen bei Brüssel 1849/50 in Schottland tätig. Bei

[34] Riedel an Kreisregierung, 7. 12. 1849 (OAR St. Jakob B I Nr. 12).

[35] Hinweis auf Besuch P. Bernhard Jenkins' aus Downside in Regensburg anno 1849 im Brief P. Anselm Robertsons an den Abt von Downside, 1. 1. 1861 (President's Archives, Downside, Nr. 468 A 1).

[36] Réclamations auprès du Gouvernement de sa Majesté le Roi de Bavière contre un arrête du ministère des cultes, en date du 6 novembre 1848, touchant le monastère et le seminaire de St. Jacques des Ecossais à Ratisbonne (imprimé comme manuscrit), Liège 1849, 112 S. — Gillis ließ über den Gesandten Cetto in London je ein Exemplar an König Max II. und Kultusminister v. Ringelmann übersenden (17. 4. 1849; Cettos Antwort und Dank, 20. 4. 1849, GStAM, MA London 1013). Das Exemplar des Kultusministeriums ging an die Kreisregierung Regensburg weiter mit Ersuchen um Übersetzung (!) und Widerlegung der einzelnen Punkte (12. 6. 1849, OAR St. Jakob B I Nr. 11).

seiner Rückkehr suchte er im Einverständnis mit den apostolischen Vikaren Schottlands in der Diözese Brügge eine mit der schottischen Mission eng verbundene Prämonstratenserabtei samt einem Seminar für schottische Weltpriester und einem Asyl für kranke und arbeitsunfähige Missionare ins Leben zu rufen[37]. Der Orden, der Erzbischof von Mecheln und der Bischof von Brügge scheinen sich zunächst positiv verhalten zu haben. Man dachte an eine Niederlassung in der Universitätsstadt Löwen, einem Zentrum der einstigen anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent. Im Herbst 1850 wurde dann das Projekt vom Rektor der römischen Schottenkollegs, Dr. Alexander Grant, der Propaganda-Kongregation unterbreitet. Die Erkundigungen, die der Brüsseler Nuntius Gonella auf Ersuchen Kardinal Fransonis einleitete, ließen jedoch bedeutende personelle, finanzielle und sachliche Schwierigkeiten erwarten; an ihnen vor allem dürfte das Vorhaben schließlich gescheitert sein.

II. Intervention der britischen Regierung zugunsten der Regensburger Schotten. Gutachten der Kronanwälte Bayerns. Neue Bemühungen um Rettung der Regensburger Schottenniederlassung. Hilfe durch die apostolischen Vikare (1852). Plädoyers von Bischof und Regierungspräsident in Regensburg zugunsten einer Säkularisierung (1855/56).

Die Bemühungen von Bischof Gillis in Bayern und Belgien fielen zeitlich zusammen mit einer entscheidenden vorbereitenden Phase bei der Errichtung der katholischen Hierarchie in England[38]. Die englischen Katholiken waren auf dem Weg zur Re-Integration in die Gesellschaft ein gut Stück Weges vorangekommen. Die Regierung schien trotz ihrer grundsätzlich ablehnenden Haltung einer Institutionalisierung der katholischen Kirchenorganisation keine unüberwindlichen Hindernisse in den Weg legen zu wollen. Es galt als günstiges Omen, daß der liberale Politiker Lord Minto, der 1847/48 in offiziöser diplomatischer Mission Italien bereiste, in einem Gespräch mit Papst Pius IX. keinen Einwand gegen eine künftige englische Hierarchie erhob[38a]. Verständnis und Hilfe fanden die englischen Katholiken auch bei einflußreichen liberalen Politikern der jüngeren Generation, wie Gladstone und Earl Granville[39].

In dieser erwartungs- und hoffnungsvollen Atmosphäre sahen die apostolischen

[37] Kardinal Fransoni an Nuntius P. Gonella in Brüssel, 2. 12. 1850, dessen Antwort, 24. 2. 1851 (APF Sczia 6 fol. 505—506). — Grimbergen, unter Joseph II. säkularisiert, war erst 1834/40 als Priorat wiederhergestellt worden; 1872 wurde es wieder zur Abtei erhoben (LThK² IV 1238).

[38] Vgl. S. 309 f. und die dort angeführte Literatur; wichtig vor allem G. Albion, The Restauration of the Hierarchy, 1850, in: The English Catholics, 1850—1950, hrsg. v. G. A. Beck (London 1950) 86—115; ferner — unter Anziehung neuen Quellenmaterials — O. Chadwick, Victorian Church I, 271—309.

[38a] Lord Minto war Lord Privy Seal und Schwiegervater des amtierenden Premierministers Lord John Russel; eine Darstellung seiner römischen Mission steht aus; wertvolle Hinweise bei O. Chadwick, 285 f., 292, 296.

[39] Lord George Granville Leveson-Gower (1815—1891) war 1851/52 Außenminister ab 1855 Führer der Liberalen im Oberhaus, 1870—1874 und nochmals 1880—1884 erneut Außenminister sowie 1859/65 Lord President of the Council; vgl. DNB XI 1029; E. G. P. Fitzmaurice, The Life of Granville George Leverson Gower, Second Earl Granville, 2 Bd. (London 1905); Conzemius I, 10 f. und passim.

Vikare Schottlands gute Chancen für eine Unterstützung der britischen Regierung in der Regensburger Frage. Als Mittelsmann zum Kabinett Russell/Palmerston gewannen sie führende Mitglieder der katholischen Oberschicht, vor allem Lord Henry Arundel of Surrey, den ältesten Sohn und Erben des Duke of Norfolk und damit den zukünftigen ranghöchsten katholischen Aristokraten Englands[40]. Wie sein Vater zählte Lord Arundel zur nationalkirchlich-„gallikanisch" gesinnten Minderheit unter den englischen „Old Catholics" streng konservativer Prägung; er hielt deutlich Abstand zur immer stärker von irisch-proletarischen Einwanderern geprägten „ultramontanen" Mehrheit. Daß er der Errichtung einer Hierarchie skeptisch bis ablehnend gegenüberstand, ließ ihn der Regierung Russell/Palmerston zeitweise als Verbindungsmann zur Kurie geeignet erscheinen[41].

Auf Vermittlung Lord Arundels kam 1849 die erste Verbindung zwischen Außenminister Lord Palmerston und den apostolischen Vikaren Schottlands zustande[42]. Und so konnte Bischof Gillis im April 1849 dem Außenminister sein Memorandum über die Regensburger Schotten persönlich überreichen. Da Palmerston die Darlegungen als zu langatmig, unübersichtlich und darum ungeeignet als Basis für einen diplomatischen Schritt bei der bayerischen Regierung bezeichnete, erstellte Gillis eine sehr präzise englische Kurzfassung; in ihren Mittelpunkt rückte er die drohende Enteignung britischen Besitztums zu Regensburg[43]. Dieses Memorandum übergab der britische Gesandte in München, J. R. Millbanks, Anfang Juli 1849 dem bayerischen Außenminister v. d. Pfordten, wobei er sich im Namen seiner Regierung ausdrücklich dem Wunsch der schottischen Bischöfe nach Umwandlung von St. Jakob in ein Weltpriesterkolleg anschloß[44]. Gleichzeitig nahm Millbanks Verbindung auf mit dem päpstlichen Internuntius und gewann dessen Zustimmung für das gemeinsame Vorgehen von britischer Regierung und schottischen Bischöfen. Minister v. d. Pfordten reagierte

[40] Henry Granville Earl of Arundel and Surrey, ab 1865 14. Duke of Norfolk (1816—1887), ein Mann „of charity and common sense. He pointed out that a Catholic Church could, should and did, include many varieties of devotion and artistic expressions" (Watkin 183); sein Vater stimmte 1850 gegen die Errichtung der englischen Hierarchie; vgl. O. Chadwick, 299, 482; DNB X 37 f.

[41] Prinzgemahl Albert von Sachsen-Coburg-Gotha an Premierminister Lord Russell, 11. 1. 1851; zit. nach Frank Eyck, Prinzgemahl Albert von England (Zürich 1961) 210 f. Der entschieden antikatholische Prinz lehnte eine Mission Lord Arundels ab, da dieser angeblich ein willenloses Werkzeug in den Händen der Jesuiten sei, eine völlige Fehleinschätzung, die von Unkenntnis der Interna der englischen katholischen Oberschicht zeugt.

[42] Foreign Office — im Auftrag Lord Palmerstons — an Lord Arundel, 13. 3. 1850, „with reference to the former correspondence on the subject of the Monastery and Seminary of St. James at Ratisbon" (Abschr. OCA).

[43] „Memorial of the threatened seizure by the Bavarian Government of British property situated at Ratisbon", 24. 4. 1849 (Privatdruck). Palmerston sollte den britischen Gesandten in München instruieren, „as will effectually prevent any infringement by the Government of Bavaria on their rights and possessions as British subjects".

[44] Noten des britischen Gesandten Millbanks an Außenminister v. d. Pfordten, 2. 7. 1849 und 12. 11. 1850; Datum der ersten Antwort v. d. Pfordtens nicht bekannt (wohl Juli/August 1849), zweite Note v. d. Pfordtens an Millbank, 24. 2. 1850; die entsprechenden Dokumente sind weder im Geh. Staatsarchiv München noch im Public Record Office in London erhalten; das Münchener Material ging wohl an das Kultusministerium und ist dort 1944 vernichtet worden; die Depeschen Millbanks zur Schottenfrage gingen privat an Palmerston.

zunächst scharf abweisend, bestritt die Zuständigkeit des Kabinetts in London und protestierte gegen die Einmischung: die Zukunft der Regensburger Schottenniederlassung müsse in Verhandlungen zwischen der bayerischen Regierung und der Kurie geregelt werden. Auf erneute und sehr entschiedene Demarche Palmerstons lenkte v. d. Pfordten indes ein und sagte eingehende Prüfung des Falles zu[45].

Palmerstons Intervention und die Aktivität des Gesandten Millbanks schufen Ende 1849 die Möglichkeit zu Umgruppierungen unter den beteiligten Parteien: einerseits schien sich ein Zweckbündnis von britischer Regierung, apostolischen Vikaren Schottlands und römischer Kurie, zumindest ihres Münchener Vertreters, gegen das liberale bayerische Staatskirchentum abzuzeichnen; zum andern aber waren nun — so paradox es klingen mag — Ansätze zu einem Zusammengehen der bayerischen Regierung mit dem „ultramontanen" Bischof Riedel denkbar, wenn auch nur für eine Strecke Wegs; denn Bischof und Regierung erstrebten gleichermaßen Verhandlungen mit der Kurie, wobei die britische Regierung, die Regensburger Schotten und, wenn möglich, die apostolischen Vikare Schottlands ausgeschaltet bleiben sollten. Die Regierung forderte nunmehr von den Kronanwälten des Finanzministeriums ein Gutachten, das als unanfechtbare juristische Basis für alle weiteren — jetzt fast zwangsläufig hochpolitischen — Schritte dienen sollte.

Die Kronanwälte bemühten sich in ihrem Gutachten vom April 1850[46], die Reklamation St. Jakobs als britisches Eigentum zu widerlegen, wobei sie sich im wesentlichen auf die einschlägigen Protokolle des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 über das Schicksal der Regensburger Klöster sowie auf das Konkordat von 1817 beriefen. Für die These, Kloster und Seminar der Schotten seien zu irgendeinem Zeitpunkt vor 1803 als britisches Eigentum betrachtet, reklamiert

[45] „. . . I have in various conversations urged the Minister to accede to the desires of the Scottish Bishops, and have not failed to point out to him the manifest injustice of arbitrarily diverting the funds of this Religious Establishment to purposes other than were evidently contemplated by the various donors, and I have also spoken to the Papal Internuncio at this Court whose views entirely coincide with our own and who only awaits an opening to give his opinion in favour of the demands of the Bishops. I have further, on more than one occasion, hinted to Mr. v. d. Pfordten the propriety of consulting the Internuncio, on a point which the Bavarian Government asserted to be one which ought to be settled between the Courts of Munich and Rome, but as yet it seems he has not thought proper to mention the subject. However, I am not altogether without hopes that the Bavarian Government may be disposed to reconsider the question, for Mr. v. d. Pfordten told me a few days ago that orders had been given to examine it thoroughly once more, and the Document which accompanies this despatch would seem to indicate some hesitation on the part of the Government in the execution of its original plan of sequestration . . ." (Millbanks an Palmerston, 28. 2. 1850, Abschr. für Lord Arundel, weitergeleitet am 13. 3. 1850 an Bischof Scott, OCA). Bemerkung Arundels: „I must say that whatever I may think of some parts of Lord Palmerston's policy, in this instance at least he appears to have acted honestly and well".

[46] 28. 4. 1850 (Abschr. OAR St. Jakob A II Nr. 15). Verfasser waren Dr. Michael v. Gartner (1781—1856), Ministerialrat und Kronanwalt im Finanzministerium, sowie Dr. Joh. B. v. Graf (c. 1791/92— nach 1871), Ministerialrat im Finanzministerium und Kronanwalt bei der Staatsschuldentilgungskommission; vgl. Schärl, 163, 165.

oder gar anerkannt worden, fanden die Anwälte keinen Beleg, obwohl die britische Krone bis zum Ausgang des Reiches in Regensburg und München offiziell vertreten war. Vielmehr habe St. Jakob allezeit den Status eines kurbayerischen Landstandes besessen, sei also „mittelbares" Kloster gewesen. Für den Fall des Ausscheidens der schottischen Benediktiner hätten ihre bayerischen Ordensgenossen als legitime Nachfolger zu gelten; eine Übergabe an schottische Weltpriester sei rechtlich nicht vertretbar.

Das Gutachten, mit Akribie und Scharfsinn verfaßt, bewegt sich dennoch völlig in den Kategorien und Grenzen normativ-juristischen bayerisch-staatskirchlichen Denkens der Zeit. So überzeugend es die These vom „britischen Eigentum" widerlegte, so unhaltbar war die Beanspruchung des Schottenklosters als kurbayerischer Landstand. Hier übertrugen die Kronanwälte den Kirchenhoheitsbegriff des modernen bayerischen Staates schematisch auf die völlig andersgeartete und überaus komplexe verfassungs- und kirchenrechtliche Struktur des Alten Reiches. Wenn auch 1803 die wichtigsten Besitzungen der Schottenabtei sich auf kurbayerischem Territorium befunden hatten, die Schotten hiefür zu den üblichen Steuerzahlungen verpflichtet und zudem seit alters dem bayerischen Herzog bzw. Kurfürsten in besonderem Schutzverhältnis verbunden waren, so lagen Abtei und Seminar doch auf dem Gebiet der freien Reichsstadt Regensburg und waren exempt, d. h. der Jurisdiktion des Heiligen Stuhls unmittelbar unterstellt. Niemals gehörte die Regensburger Schottenabtei zu den landsässigen, den Prälatenstand der Landschaft bildenden Klöster.

Das kronanwaltliche Gutachten untermauerte den Standpunkt der bayerischen Regierung vom November 1848. Es empfahl jedoch, von dem auf ein halbes Jahr befristeten Ultimatum auf Erneuerung von Kloster und Seminar Abstand zu nehmen. Die Regierung ging auf diese Anregung ein[47] und ließ das Gutachten den schottischen apostolischen Vikaren durch den britischen Gesandten in München zuleiten[48].

Alle Befürchtungen, die Meinungsverschiedenheiten über den Status und das Schicksal der Regensburger Schotten könnten das Verhältnis zwischen Bayern und Großbritannien ernsthaft trüben, erwiesen sich schon bald als grundlos bzw. überholt. In Großbritannien hatte sich nämlich das Verhältnis zwischen der liberalen Regierung Russell/Palmerston und der katholischen Kirche rasch und wesentlich verschlechtert. Ungeschicklichkeiten, Unverständnis und ein gerüttelt Maß an Ressentiments auf beiden Seiten hatten alle Hoffnungen auf reibungslose Konstituierung der katholischen Hierarchie zunichte gemacht[49]. Die schottischen katholischen Bischöfe, wiewohl nicht unmittelbar betroffen, erklärten sich mit ihren englischen Mitbrüdern solidarisch. Solange in ganz Großbritannien die

[47] Innenministerium an Kreisregierung Regensburg, 19. 8. 1850 (StAA KI 4709 Nr. 162). Die Regierung wolle keineswegs „den Bestand des Schottenklosters St. Jakob in irgendeiner Weise gefährden"; falls der Konvent aber nicht mehr aufgefüllt werden könne, müsse es sich „der schottische Episkopat selbst zuschreiben, wenn S. M. der König . . . über das Stiftungsvermögen dieses Klosters nach Maßgabe der bayerischen Verfassungs-Gesetze anderweitig Verfügung zu treffen geruhen sollte . . ."

[48] v. d. Pforten an Millbank, 11. 9. 1850 (nicht erhalten, Hinweis in der Dokumentensammlung für Gesandten Verger in Rom, 12. 12. 1860, GStAM Hl. Stuhl 1937, ohne Fol.).

[49] Albion, 99 ff.

antikatholischen Wogen hochschlugen, stand Hilfe seitens der britischen Regierung für die Regensburger Schotten nicht zu erwarten[50]. Für die apostolischen Vikare Schottlands bedeutete das einen empfindlichen Rückschlag, zumal sich damals auch die Pläne für ein schottisches Missionsseminar in Belgien zerschlagen hatten[51]. So nimmt es nicht Wunder, daß sie über das weitere Vorgehen unschlüssig und wohl auch uneins waren und sich zu einer umgehenden Antwort auf das kronanwaltliche Gutachten nicht durchringen konnten. Gerade daran aber hing das Schicksal der Regensburger Schotten.

In dieser Lage entschlossen sich Prior Deasson und Frater Robertson, wider alle Hoffnung, zu einem letzten verzweifelten Versuch, um das drohende Ende von Abtei und Seminar doch noch zu bannen: Sie erreichten im Frühjahr 1851 die vorzeitige Priesterweihe Robertsons, auch gegen anfänglichen Widerstand Bischof Riedels, dem sie jedoch als schlüssiges Argument jene Forderung der bayerischen Regierung vom November 1848 vorhielten[52]. Damit verfügte die Schottenabtei neben dem 78jährigen Prior Deasson wieder über einen jungen tatkräftigen Konventualen — ein erster Ansatz zur Regeneration.

Robertson entstammte der handwerklichen Mittelschicht alteingesessener Katholiken aus dem Nordosten Schottlands[53]. Die Studienjahre im Regensburger Schottenseminar und dann am bischöflichen Lyzeum hatten eindeutig erwiesen, daß er kein theologisch-spekulativer Kopf, sondern vor allem mathematisch-naturwissenschaftlich begabt und wesentlich aufs Praktische gerichtet war. Bereits als Novize in St. Jakob hatte er sich als Prior Deassons engster Mitarbeiter in der Leitung von Ökonomie und Finanzen bewährt und sich hierin eingehende Kenntnisse verschafft. Was ihm an Gelehrsamkeit, an diplomatischem Geschick und wohl auch an Takt fehlte, das suchte er durch Schaffenskraft, Ausdauer und Einfallsreichtum wettzumachen[54]. Dabei hat der nimmermüde Päneschmied allerdings nicht selten das Maß des Möglichen verkannt.

[50] Die schottischen Bischöfe hatten das kronanwaltliche Gutachten sehr verspätet erhalten, „und zwar gerade zur Zeit, wo das Ministerium Großbritanniens und das Parlament mit dem sog. Titelbill gegen die katholische Kirche zu Felde zog, so daß dieselben nicht mehr daran denken können, auf diplomatischem Weg etwas zu tun . ." (Robertson an Kreisregierung Regensburg, 15. 10. 1851, StAA, KI 4709, Nr. 167).

[51] Vgl. S. 361 f.

[52] Bischof Riedel lehnte Deassons Bitte zunächst ab, da „das Schotten-Kloster sich nicht willfährig erwiesen hat, dem Oberhirtenamte bezüglich der Stiftungen zu Strahlfeld und Kelheim genügende Aktennachweisungen zu liefern" (Notiz 11. 7. 1851, OAR St. Jakob B I Nr. 15); am 12. 7. 1850 gelobte Robertson Gehorsam (ebd. Nr. 16).

[53] Zu William Robertson (1824—1900) vgl. RSC 256; Dilworth, Necrologies 192. Er war Sohn eines Tischlers aus Fochabers in Banffshire (Deasson an Kreisregierung, 10. 4. 1845, StAA KI 4709, Nr. 99).

[54] Während Kanonikus J. B. Weigl, Beichtvater in St. Jakob und Vorsitzender der Prüfungskommission für die Examina der jungen Schotten, Robertson „nur mittelmäßige Talente" zugestand (an Ordinariat, 16. 12. 1846, OAR St. Jakob A I Nr. 92) und froh war, daß R. beim Examen im April „quaestiones theologicae saltem sufficienter respondit" (OAR St. Jakob B I Nr. 14), war Robertson in den Augen Prior Deassons seinen Mitschülern an „praktischer Dexterität" weit überlegen (an Kreisregierung Regensburg, 8. 3. 1845, StAA, KI 4709 Nr. 93). Regierungspräsident Frhr. v. Künsberg lobte im Rückblick auf fünf Jahre Verwaltung des Schottengutes Robertsons „Tatkraft, Fähigkeit und Kenntnis in der Direction der Klosterangelegenheiten und in der Leitung

Seit Sommer 1851 wurde Robertson auf schottischer Seite mehr und mehr zu einer Schlüsselfigur in der verschlungenen Auseinandersetzung um die Zukunft St. Jakobs. Als die Antwort der schottischen Bischöfe auf das Gutachten der bayerischen Kronanwälte auf sich warten ließ, reiste Robertson mit Billigung Prior Deassons im September 1851 nach Schottland[55]. Er wollte endlich eine Klärung herbeiführen und, wenn möglich, neue Zöglinge für das Seminar und Theologen bzw. dem Ordensstand zuneigende Weltgeistliche für den Konvent von St. Jakob werben[56].

Robertson kam nach Großbritannien auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen zwischen der katholischen Kirche Englands und der Regierung Russell um die sog. „Ecclesiastical Titles Bill“[57]. Für die schottischen Bischöfe war dies denn auch eine hinreichende Entschuldigung für ihr langes Schweigen in der Regensburger Frage. In der Sache bestanden die Bischöfe weiterhin auf Umwandlung von St. Jakob in ein Weltpriesterkolleg, wobei sie sich auf Deassons und Robertsons Zustimmung vom August 1848 stützten[58]. Bei einzelnen Weltgeistlichen erfuhr Robertson zwar viel Sympathie und Hilfsbereitschaft, jedoch wenig Neigung zu einer monastischen Existenz fern der Heimat, die damals dringender denn je jedes einzelnen Seelsorgers bedurfte.

Robertsons Mission schien bereits gescheitert und damit das Ende der Regensburger Schottenniederlassung unvermeidlich, als es ihm noch unmittelbar vor seiner Rückreise gelang, Bischof Murdoch von Glasgow umzustimmen und für einen letzten Versuch zur Erneuerung von Kloster und Seminar zu gewinnen[59]. Bischof Kyle ließ sich gleichfalls von Murdoch überzeugen[60]; auch Bischof Carruthers, der zurückgezogen in Dundee lebte, stimmte zu[61]. Die apostolischen Vikare wollten baldmöglichst zwölf geeignete ältere Studenten aus Blairs College unter Leitung eines wissenschaftlich und pädagogisch bewährten Weltgeistlichen

der Vermögensverwaltung . . . gehört zu jenen Charakteren, welche die freieste Bewegung innerhalb ihres Wirkungskreises in Anspruch nehmen, wenn sie ihn mit voller Kraft und pflichteifrig erfüllen sollen . .“ (an das Innenministerium, 14. 3. 1856, StAA, KI 4709 Nr. 238).

[55] „. . . Infrascriptor testor . . . licentiam dedisse iter in Scotiam instituendi, eo fine ut cum Reverendissimis hujus patriae nostrae Episcopis de mittendis tum probatis clericis, institutum S[ancti] P[atri] Benedicti amplexuris, tum pueris quoque bonae indolis, animum clericandi habentibus et in Seminarium nostrum suscipiendis agat, quos secum in has Bavariae partes, scilicet Ratisbonam deducat, ne monasterium et Seminarium nostrum deficientibus incolis penitus extinguatur et intereat . .“ (Legitimationsschreiben Prior Deassons für Robertson, dat. Regensburg, Nonis Septembris 1851, Abschr. ohne Unterschrift, AFA, Rat. 20 = Robertson papers).

[56] Robertson an Kreisregierung, 5. 9. 1851 (StAA, KI 4709 Nr. 167).

[57] Vgl. S. 310 f.

[58] Robertson an Kreisregierung, 15. 10. 1851 (StAA KI 4709 Nr. 176).

[59] „. . . die schottischen Bischöfe haben inzwischen eine Versammlung gehalten, worin der von mir noch wenige Stunden vor meiner Abreise aus Schottland einem der Herren Bischöfe gemachte Vorschlag von diesem zur Sprache gebracht und . . . von der Versammlung auch völlig gutgeheißen wurde . .“ (Robertson an Kreisregierung, 20. 11. 1851, ebd. Nr. 172).

[60] „. . . F. Anselm's terms are all very reasonable . . I would like to be informed of the number he wants and the time of this being got ready. I have not yet begun to look about me for subjects . .“ (Kyle an Murdoch, 29. 3. 1852, OCA).

[61] Carruthers an Murdoch, 30. 10. 1851 (OCA).

nach Regensburg entsenden sowie einige Theologiestudenten, die sich gerne dem Benediktinerorden anschließen wollten. In Regensburg sollte allen die freie Entscheidung zwischen Welt- und Ordenspriesterstand überlassen sein[62].

Murdochs Schwenkung im letzten Augenblick wird erst völlig verständlich durch die außerordentlichen und immer noch wachsenden äußeren und internen Schwierigkeiten, denen er als apostolischer Vikar des Western District, d. h. des neuen Industriegebiets um Glasgow gegenüberstand. Der Priestermangel war katastrophal, die soziale Lage der meist katholischen irischen proletarischen Unterschichten verlangte gebieterisch Abhilfe, der Einwandererstrom aus Irland schwoll weiter an, die Spannungen zwischen den schottischen „Old Catholics" und der nunmehr irischstämmigen Mehrheit der Katholiken verschärften sich in bedrohlicher Weise und griffen auch auf den Klerus über[63]. Von einer Bewahrung des schottischen Seminars und Klosters zu Regensburg erhoffte Murdoch neue Möglichkeiten zur Ausbildung geeigneter Studenten, die angesichts der Überfüllung der Seminare zu Blairs, Rom und Valladolid jede Chance zum geistlichen Beruf bzw. für gesellschaftlichen Aufstieg verloren hätten. Vermutlich hat Murdoch gegenüber Robertson mit Erfolg auf die Zulassung auch irischstämmiger Studenten in Regensburg bestanden[64]; damit wäre Iren erstmals seit dem sechzehnten Jahrhundert der Eintritt in den Konvent von St. Jakob offengestanden. In der Stunde größter Bedrängnis war eine jahrhundertealte Barriere gefallen.

Bischof James Kyle, der apostolische Vikar im Northern District, zeigte sich Murdochs Argumenten zugänglich. Seit seinem Regensburger Besuch von 1840 war er mit den dortigen Verhältnissen einigermaßen vertraut, er hatte damals den nun regierenden bayerischen Monarchen kennengelernt und war einsichtsvoll und flexibel genug, um seinen Standpunkt von 1848 zu revidieren und zu wagen, was ihm nicht völlig aussichtslos dünkte[65]. Anders Bischof James Gillis, Koadjutor des Eeastern District: er war an den Verhandlungen mit Robertson unbeteiligt, weil außer Landes gewesen und fühlte sich nunmehr vor ein fait accompli gestellt und desavouiert. Während er noch aufgrund seiner Verhandlungsvollmacht aus dem Jahre 1848 von der britischen Regierung Unterstützung für eine Umwandlung St. Jakobs in ein Weltpriesterkolleg forderte, hatten seine Kollegen im Bunde mit Robertson bereits einen Frontwechsel vollzogen.

Gillis betrachtete sich umso mehr brüskiert, als ihm gerade um die Wende 1851/52 der Augenblick zu einer neuen Intervention der britischen Regierung günstig schien[66]. Die Erregung der britischen Öffentlichkeit über die 1850 neu-

[62] „. . . it is all that is necessary to keep this house going and perhaps in this manner by only sending priests to Scotland, the mission and the house be best served, and the reproach cease that useless monks are only sent to the mission . . ." (Robertson an Murdoch, 1. 1. 1852, OCA).

[63] Vgl. S. 311 ff., 468—473.

[64] Mindestens zwei der fünf aus dem Western District 1852 nach Regensburg entsandten Studenten — nämlich Joseph Connaghan und Samuel Docherty — waren irischer Abstammung; vgl. RSC 258 und Anm.

[65] Kyle an Murdoch, 17. 11. 1851, 20. 1., 12. 2. und 29. 3. 1852 (OCA).

[66] „. . . having repeatedly sworn through thick and thin that the Scotch Bishops would not spare a single priest for Ratisbon . . . meanwhile I have been allowed to go on in the dark, stultifying them [= Brit. Regierung, Hl. Stuhl und Bayer. Regierung!] and myself, till we all stand together before the world as a parcel of fools . ." (Gillis an Murdoch, 6. 2. 1852, mit Bitte um Weiterleitung an Kyle, SCA/Rat. B 5).

errichtete englische katholische Hierarchie war schnell im Abklingen, die „Ecclesiastical Titles Bill" im Parlament angenommen, jedoch bereits jetzt praktisch ein Fehlschlag. Im November 1851 war Lord Palmerston als Foreign Secretary zurückgetreten und durch den katholikenfreundlichen liberalen Politiker Earl Granville, einen persönlichen Bekannten von Bischof Gillis, ersetzt worden[67]. Granville war durch seinen damals in München bei Döllinger studierenden Stiefsohn Sir John Acton, den späteren Historiker Lord Acton, über die bayerischen kirchlichen Verhältnisse wohl unterrichtet[68]. In einem Londoner Gespräch mit Bischof Gillis im Januar 1852 schlug Granville vor, den Fall der Regensburger Schottenniederlassung den Anwälten der Britischen Krone zu übertragen. Gillis stimmte zu, doch zogen Kyle und Murdoch den Regensburger Spatz in der Hand den Londoner Tauben auf dem Dache vor. Sie zweifelten an der Aufrichtigkeit des Granvilleschen Angebots und hielten es für liebenswürdige Unverbindlichkeit. Sollte es tatsächlich ernsthaft gemeint sein oder gar verwirklicht werden, müsse es die schottischen Bischöfe als offenkundige Allierte einer scharf antikatholischen liberalen britischen Regierung bei der Kurie unweigerlich in Mißkredit bringen[69]. Die Demission des Kabinetts Russell/Granville im Februar 1852 machte all diese Erwägungen gegenstandslos. Zurück blieben persönliche Entfremdung und sachliche Differenzen zwischen Bischof Gillis und seinen Kollegen Murdoch und Kyle; sie verstärkten sich, als Gillis im Mai 1852 Carruthers Nachfolge als apostolischer Vikar des Eastern Districts mit Sitz in Edinburgh antrat. Von einer gemeinsamen Haltung der schottischen Bischöfe in der Regensburger Frage konnte in den folgenden Jahren nicht mehr die Rede sein.

Die bayerische Regierung und der Regensburger Bischof waren natürlich in Unkenntnis über diese Spannungen und glaubten dem Angebot Murdochs, Kyles und der Regensburger Schotten ihre Zustimmung nicht verweigern zu dürfen, entsprach es doch weitgehend auch den Vorstellungen und Vorschlägen des Ministeriums und der Kronanwälte. Allerdings betonte man in München und Regensburg, daß es sich, nach den Worten Bischof Riedels, um einen „einzigen und

[67] Vgl. Anm. 39. Actons Mutter, Maria Louisa v. Dalberg, Tochter des Herzogs Emmerich von Dalberg, hatte nach dem frühen Tode ihres ersten Mannes 1840 Lord George Granville geheiratet.

[68] Vgl. Döllingers Briefe an Lady Granville 1850/51 bei Conzemius I, 3—11. Mit Bischof Gillis ist Acton möglicherweise schon als Knabe während seines Studienaufenthaltes bei Bischof Doupanloup bekannt geworden, spätestens aber 1848/49 während seiner Studienzeit in Edinburgh, auch wenn der bis jetzt bekannte früheste Beleg ihrer Bekanntschaft aus dem Jahre 1858 datiert (Acton an Döllinger, 25. 11. 1858, bei Conzemius I, 154). Die Frage bedarf weiterer Erhellung.

[69] „. . . such politeness need not be followed by action, there are always abundance of ways of explaining words without committing himself to that . . . and can Granville or any man flatter himself that Lord J. Russell and Co. will ever do any thing in regard to any Catholic interest except to injure it? If they ever did us any good, I am sure it would be against their intention . . . were it for instance known to His Holiness that the English Government favoured our views in respect to the Ratisbon college and monastery, His Holiness would retract from his former approbation to them and favour the wishes of the Bavarian Court . . ." (Kyle an Murdoch, 12. 2. 1852, OCA). Dagegen Gillis: „. . . he [Granville] will put the whole transactions into the hands of the Crown Lawyers for an opinion. This is a most important step, because, should the opinion be a favourable one, it implies that the Government is to take up the question, a thing I had never been able to bring Lord Palmerston to do . . ." (Gillis an Murdoch, 6. 2. 1852, SCA/Rat. B 5).

letzten Versuch" handle, dessen Scheitern, wenn nicht erhofft, so doch erwartet und in Rechnung gestellt würde[70].

Wie sehr sich andererseits die apostolischen Vikare Murdoch und Kyle in Schottland um ein Gelingen dieses letzten Versuches zur Rettung von St. Jakob bemühten, bewiesen sie im Frühjahr 1852, als sie den hervorragend qualifizierten, in Rom ausgebildeten und damals am Kolleg zu Blairs lehrenden Dr. William Smith zum Seminarleiter ernannten[71]. Smith reiste unverzüglich nach Regensburg und bereitete die Aufnahme der Studenten für den Herbst vor. Auf seinen Vorschlag hin wurde das Seminar, das bisher in einem eigenen, lichtarmen und ungesunden Bau aus der Zeit des Abtes Placidus Fleming (1672—1720) untergebracht war, ins eigentliche Klostergebäude verlegt. Nach Smiths Plänen wurden die hier für das Seminar vorgesehenen Räume hell und geräumig umgestaltet und im Klosterhof und -garten Möglichkeiten für Spiel und Sport geschaffen. Smith glaubte, daß St. Jakob nach seinen wirtschaftlichen und finanziellen Möglichkeiten mehr als zwölf Studenten aufnehmen könne[72].

Die schottischen Bischöfe hielten ihre Zusage und entsandten bereits Anfang 1852 zwei dem Ordensstande zuneigende junge Theologen nach Regensburg: den aus Glasgow stammenden John Coll, der in Blairs und in Valladolid ausgebildet worden war[73], sowie Simon John Ignatius Boyhme, einen Konvertiten aus Edinburgh, vermutlich schottisch-österreichischer Abstammung[74]; Boyhme hatte in Wien und dann in St. Sulpice zu Paris studiert und dort auch die niederen Weihen empfangen[75]. Wenige Wochen nach seiner Ankunft in Regensburg wurde Boyhme durch Bischof Riedel zum Priester geweiht; kurz darauf traten er und Coll ins Noviziat zu St. Jakob ein. Ihr Novizenmeister wurde der — gleichalterige — Anselm Robertson, weil Abt Gregor Scherr aus Metten keinen geeigneten Konventualen bereitstellen konnte[76].

[70] Deasson an Kreisregierung, 20. 11. 1851; Bischof Riedel an Kreisregierung, 1. 12. 1851; Zustimmung des Innenministeriums an Kreisregierung, 23. 12. 1851 (OAR, St. Jakob B I Nr. 17—19).

[71] Dr. William Smith (1819—1892), studierte 1836 bis 1843 am Schottenkolleg in Rom, lehrte dann Philosophie und Theologie in Blairs College und wurde 1885 Erzbischof von Edinburgh und St. Andrews; vgl. RSC 154; Catholic Directory 1893/95, 264—272 (Biographie); J. P. Ritchie, Memorials of Centenary of St. Mary's College Clairs (London 1929).

[72] Smith an Bischof Kyle, dat. Regensburg 30. 4. 1852 (SCA/Rat. B 5).

[73] Zu Coll (geb. 1829) vgl. RSC 218, Taylor, 331 sowie das in der folgenden Anmerkung genannte Regensburger und Amberger Archivmaterial; vgl. Anm. 77.

[74] Zu Boyhme (geb. 1820) vgl. OAR/St. Jakob B I Nr. 20—25, 32 und 33 sowie StAA, KI 4709 Nr. 203 u. 204. Boyhme wurde am 27. März 1852 in Regensburg zum Priester geweiht und wirkte (weil er des bayerischen Dialektes mächtig war!) bereits Ostern 1852 als Beichtvater in St. Jakob (Dr. William Smith an Bischof Kyle, 30. 4. 1852, SCA/Rat. B 5). — Seine Herkunft ist noch nicht völlig geklärt; fest steht, daß er in Edinburgh am 1. 10. 1820 als Sohn des Eduard Boyhme und seiner Frau Anne, geb. Duff, geboren wurde (Archiv von St. Sulpice, Paris, Registre des Ordinations dat. 14. 6. 1851).

[75] Er trat am 9. 10. 1850 in St. Sulpice ein und verließ es im Januar 1852; die Subdiakonsweihe empfing er am 14. 6. 1851 (Archiv von St. Sulpice, Paris: Entrées au Séminaire, fol. 37; Registre des Ordinations). Am 20. 12. 1851 erhielt er die niederen Weihen, „ad quatuor minores ordines" (Erzbischöfliches Archiv, Paris, Registre des Ordinations, 1842/61, fol. 175).

Diese Notlösung erwies sich als höchst unbefriedigend; denn Robertson war als Mentor der beiden Novizen denkbar ungeeignet. Während sich aber Boyhme geschickt anpaßte und ins Unvermeidliche fügte, um seine Aufnahme in St. Jakob nicht zu gefährden, scheint Coll bald aufbegehrt zu haben. Zwar wollte er nach wie vor Mönch werden, jedoch nicht mehr im Regensburger Schottenkloster, sondern bei den bayerischen Benediktinern in Metten. Von hier aus bat er Ende 1852 die Propaganda-Kongregation in Rom um Entpflichtung vom Missionsgelübde[77]. Sie scheint nicht gewährt worden zu sein. Coll kehrte nach Schottland zurück und wurde Weltpriester. Boyhme leistete im Oktober 1853 Profeß; er war bereit, „gewissenhaft und lebenslänglich sich dem Unterricht der schottischen Jugend und der Seelsorge bayerischer Untertanen zu widmen" und entsprach damit genau dem Wunsche, den König Max II. im Sommer 1852 bei seinem Besuch in St. Jakob geäußert hatte[78].

Günstiger entwickelte sich zunächst die Lage des schottischen Studienseminars. Im Sommer 1852 begab sich Anselm Robertson für wenige Tage nach Edinburgh, wo er zwölf Studenten aus Blairs College in Empfang nahm und nach Regensburg geleitete[79]. Hier nahmen sie unter der Leitung von Dr. Smith sogleich ihre Studien auf. Doch bald schon zeichneten sich auch hier Schwierigkeiten und Konflikte ab; bereits im August 1853 kehrte Seminarleiter Dr. Smith in die Heimat zurück[80]. Er begann wieder seine Lehrtätigkeit am Blairs College und damit eine Karriere, die ihn schließlich in das Amt des Erzbischofs von Edinburgh führen sollte. Die Leitung des Seminars zu St. Jakob übernahm der pädagogisch nicht unbegabte, seinem Mitbruder Robertson an Bildung und Verhandlungsgeschick weit überlegene, charakterlich jedoch höchst zwielichtige und undurchsichtige P. Placidus Boyhme[81].

[76] „. . . quum plures Scoti in monasterio nostro Sancti Jacobi Regulam S[ancti] P[atri] B[enedicti] profiteri et Novitiatum inchoare desiderent, Amplissimus vero D[ominus] Abbas Gregorius in Metten idoneo alio patre, quem petivimus, carere se posse negat, idcirco quasi necessitate coacti unicum, qui superest monasterii nostri professum nos infrascripti constituimus et designamus tanquam legitimum Novitiorum magistrum" (Prior Deasson an Nuntius De Luca, 30. 5. 1852; AFA, Rat. 20 = Robertson papers).

[77] John Coll an Propaganda-Kongregation, dat. Metten 26. 12. 1852 (Abschr. StAM, Acta gen., A I 3, ohne fol.). Coll wurde Priester der engl. Diözese Hexam und wirkte in Darlington; 1872 tauchte er als Englischlehrer in Wien auf; sein weiteres Schicksal ist unbekannt (Taylor 331).

[78] Robertson erinnerte den König an seinen Ausspruch anläßlich seines Besuches im Schottenkloster: „I hope none of you will get home and that you will remain in Bavaria" (an Max II., 1. 5. 1853, StAA, KI 4709 Nr. 203/04).

[79] Es handelte sich um John Millar (geb. 1835), Alexander Gall (geb. 1836), Alexander Bennett (geb. 1839), James Shaw (geb. 1837), John Shaw (geb. 1833), John Macdonald (geb. 1837), George Wilson (geb. 1832), George Davidson (geb. 1830), John Macgowan (geb. 1841), John Archibald Carlin (geb. 1835), Samuel Docherty (geb. 1838), John Hardy (geb. 1840); vgl. RSC 257 f. — Man wollte soweit möglich 12—15 jährige Studenten gewinnen, die noch nicht oder nur kurze Zeit in Blairs College studiert hatten. Auf diese Weise konnte man dem bayerischen Erziehungssystem am besten folgen. Die Studenten sollten in Regensburg von Anfang an die deutsche Sprache gründlich erlernen, damit sie, wenn sie in den Benediktinerorden eintreten, gleich den Seelsorgedienst in St. Jakob und in Strahlfeld versehen könnten (Robertson an Kreisregierung Regensburg, 30. 4. 1852, StAA, KI 4709, fol. 188/89).

[80] Notiz des bischöfl. Ordinariats Regensburg, 1. 5. 1861 (OAR/St. Jakob A II Nr.54); vgl. Anm.

[81] Vgl. S. 385 ff., 396.

Die Gründe für Smiths Abgang sind nicht voll geklärt. Handelte er aus freiem Willen oder gehorchte er einem Befehl der apostolischen Vikare? Bildeten Zwistigkeiten mit den beiden Mönchen den Anlaß oder war seine Entsendung von vorneherein nur als Übergangslösung gedacht, bis einer der Mönche an die Spitze des Seminars treten konnte? Gerade dieser ausschließliche Einfluß der Mönche auf die Studenten konnte doch keinesfalls im Interesse der apostolischen Vikare liegen, die sich damit einer entscheidender Einflußnahme auf das Geschehen in St. Jakob begaben. Nicht von der Hand zu weisen ist schließlich der Gedanke, Smiths Rückkehr sei auf Betreiben seines Ordinarius Bischof Gillis in Edinburgh erfolgt, der damit die Absichten seiner Kollegen Murdoch und Kyle durchkreuzen, die Existenzunfähigkeit der Abtei demonstrieren und dann ihre Umwandlung in ein Weltpriesterseminar erreichen wollte.

Für diese These spricht der Vorstoß, den Gillis in Sachen der Regensburger Schotten Ende 1854 bei der Propaganda-Kongregation in Rom unternahm[82]. Ohne Wissen der beiden anderen apostolischen Vikare übergab er eine italienische Übersetzung seines Memorandums an die britische Regierung aus dem Jahre 1849 und prangerte P. Anselm Robertson als Hauptverantwortlichen der unglücklichen Übereinkunft von 1851 an. Entgegen den Vereinbarungen vom August 1848 habe Robertson die Abtei doch noch retten wollen und somit die Umwandlung St. Jakobs in ein Weltpriesterkolleg unter Leitung der schottischen Bischöfe durchkreuzt. Das Ergebnis sei eine verstärkte Bedrohung der Regensburger Schottenniederlassung durch die bayerische Regierung, den Bischof von Regensburg und die bayerischen Benediktiner.

Damit war zum ersten Mal seit 1837/38 die Kurie wieder in die Auseinandersetzungen um das Schicksal von St. Jakob eingeschaltet. Der Präfekt der Propaganda, Kardinal Fransoni, reagierte unverzüglich. Er empfahl dem Münchener Nuntius De Luca den besonderen Schutz von Abtei und Seminar zu St. Jakob und beauftragte ihn mit genauen Erkundigungen beim Regensburger Bischof[83]. Die Auskunft, welche Riedel aufgrund einer längeren Aussprache mit Anselm Robertson erteilte, schien für die Schotten zunächst nicht ungünstig zu lauten. Immerhin mußte der Bischof zugestehen, daß Wirtschaft und Finanzen von St. Jakob in bester Ordnung seien und sich das Seminar günstig entwickle[84] Stärker aber wogen hier dann doch die Bedenken, die der Bischof hinsichtlich der Zukunft von Abtei und Seminar der Schotten erhob. Die Einheit dieser beiden

[82] Memorandum Gillis' vom 24. 4. 1849 (vgl. Anm. 43) erhalten in AFP Scozia 6, fol. 151—153^{v}; der Dezember 1854 als Datum und der Inhalt des nicht erhaltenen Briefes von Gillis an Kardinal Fransoni sind zu erschließen aus dem Brief Fransonis an Nuntius De Luca in München, dat. Rom 29. 1. 1855 (ASV, ANM 101, ohne fol.), sowie aus dem Brief Bischof Murdochs an Fransoni, dat. Glasgow 4. 4. 1855 (AFP Scozia 6, fol. 159—160) und dem Bericht De Lucas an Fransoni, dat. München 30. 11. 1855 (ebd. fol. 189—190^{v}).

[83] Fransoni an Nuntius de Luca, 29. 1. 1855 (s. o.); De Luca an Bischof Riedel, 17. 2. 1855 und Riedels Antwort, (o. D.) März 1855 (ASV, ANM 101 u. OAR, St. Jakob B I Nr. 35).

[84] „. . . dicti illi duo patres professi omnibus quibus possunt viribus et quidem prospere laborant ut et bona temporalia monasterii et ipsum seminarium in bono statu conserventur, immo in meliorum proveniant . ." (Riedel an Nuntius de Luca, März 1855; zit. nach Orig. in ASV, ANM 101, ohne fol.).

schottischen Institutionen in Regensburg sei bisher mit nur geringem Erfolg praktiziert worden und werde sich aus Mangel an Nachwuchs für den Benediktinerkonvent nicht mehr lange aufrechterhalten lassen. Das Ergebnis werde die Auflösung der Abtei und ihre Umwandlung in ein schottisches Weltpriesterkolleg sein. Doch selbst für diesen Fall stünden die weiteren Aussichten alles andere denn günstig: eine Leitung durch Weltgeistliche entbehre erfahrungsgemäß der unerläßlichen Stabilität und werde häufigen Wechsel mit sich bringen. Und so werde das Ende der Abtei in absehbarer Zeit auch das Ende des Weltpriesterseminars nach sich ziehen[85].

Inzwischen waren die Regensburger Schotten in doppelter Hinsicht mißtraurisch geworden: sie waren durch Roms Intervention alarmiert und sie befürchteten von der Einschaltung Bischof Riedels nichts Gutes, sondern sehr realistische Annexionsabsichten. Anselm Robertson bat sofort Bischof Murdoch von Glasgow um Hilfe, den einzigen apostolischen Vikar Schottlands, den er völlig auf seiner Seite wußte. Er hatte sich darin nicht getäuscht; denn Murdoch brach sogleich bei Kardinal Fransoni eine kräftige Lanze für das Übereinkommen von 1851 sowie für Robertson persönlich und stellte sich damit in offenem Gegensatz zu Bischof Gillis[86]. Im Januar 1855 sandte er aus seinem Distrikt drei Theologiestudenten nach Regensburg; zwei von ihnen traten ins Noviziat ein[87].

Angesichts des offenkundigen Zwiespalts unter den apostolischen Vikaren blieb Rom in der Regensburger Frage zunächst handlungsunfähig. Bischof Gillis versuchte zwar die tiefen Gegensätze zu negieren bzw. zu verharmlosen, da er gegenüber der Kurie weiterhin als Wortführer der schottischen Bischöfe auftreten wollte. Deshalb stellte er neue Verhandlungen mit der bayerischen Regierung anhand neuer Dokumente in Aussicht und bat Rom zunächst um Geduld[88]. Tatsächlich aber gelangten die apostolischen Vikare weder damals noch im folgenden Jahr 1856 zu einer Einigung über die Zukunft St. Jakobs[89]. Die Propaganda-Kongregation in Rom und Nuntius de Luca in München, der den ratheischenden P. Placidus Boyhme auf eine in Aussicht stehende Entscheidung der schottischen

[85] „. . . attamen multum omnio dubitari potest, num ista mutatione facta cum felici successu missionarii pro Scotia possint in seminario erudiri, praecipue quum presbyteri saeculares, qui saepius mutantur, eo ipso ad prosperam seminarii administrationem minus idonei videantur, quam conventuales, qui in monasterio manent ideoque in Bavaria quasi indigenae sunt. Ideoque timendum, ne suppresso monasterio et seminarium mox finem habeat . .“ (s. o.).

[86] „. . . il vescovo di Ratisbona ha lavorato ardentemente per longo tempo di distogliere il Monastero col Seminario dalla Missione Scozzese, si e fatto il più fiero nemico di questo santo, zelante e buon giovane religioso . . . perciò preghiamo la Sacra Congregazione prima di arrivare a conclusione qualcunque di chiamare a Roma questo stesso Padre Anselmo . . .“ (Murdoch an Kardinal Fransoni, 4. 4. 1855, APF Scozia 6, fol. 159—160).

[87] RSC 259; es handelte sich um Donald Mc Coll (1835—1899) vgl. S. 447; Donald Mac Intosh (1837—1927) und John Mac Innes; vgl. StAA KI 4709, fol. 220—227 und OAR St. Jakob B I Nr. 37—39; Erinnerungen Mac Intosh's etwa aus dem Jahre 1890 (Dieckhoff Mss. AFA, A 6 a).

[88] Gillis an Kardinal Fransoni, 14. 7. 1855 (APF Scozia 6 fol. 164^{rv}).

[89] Gillis an Kyle, 17. 10. 1856, mit Bitten um Dokumente aus der Zeit Abt Flemings (Preshome Archives).

Bischöfe verwiesen hatte[90], harrten vergeblich auf eine Entscheidung aus Schottland.

Unter diesen Umständen war es nicht verwunderlich, wenn Rom damals schottischen Weltpriestern die Erlaubnis zum Eintritt in den Regensburger Konvent versagte[91]. Daß dadurch die unerläßliche Ergänzung der personellen Basis mißlang und der Konvent bis zum bitteren Ende auf die beiden Mönche Boyhme und Robertson beschränkt blieb, daran trugen jedoch auch die Regensburger Schotten ein gerüttelt Maß Schuld: einem durch langjährige Tätigkeit um die schottische Mission verdienten irischen Weltgeistlichen verweigerte Prior Deasson 1854 die Aufnahme in den Konvent mit der anachronistischen Begründung, sie stehe der Tradition der deutschen Schottenklöster entgegen[92]. Ein traditioneller stammesmäßiger Gegensatz, den man durch das Arrangement zwischen Robertson und Murdoch von 1851 überwunden glauben durfte, feierte verhängnisvolle Urständ.

Doch auch die Hoffnungen auf Ergänzung des Konvents aus eigener Kraft zerschlugen sich bald. Keiner der beiden Novizen vollendete das Noviziatsjahr, beide blieben als Kandidaten für den Weltpriesterstand in St. Jakob. Die Verantwortung hierfür fällt vor allem auf P. Robertson, der mehr wirtschaftlichen Fragen als dem spirituellem Leben gemäß der Regula Sancti Benedicti zugewandt war und als Novizenmeister kläglich versagte; Versuche seiner Zöglinge, in St. Bonifaz zu München oder im nahen Metten als Novizen einzutreten, wußte er zu vereiteln[93].

Als im November 1855 Prior Benedikt Deasson 81jährig verschied[94], war das

[90] Der Nuntius riet Boyhme, „. . . che innanzi tutto egli facesse una genuina esposizione dello stato di detto Monastero e Collegio ai R^mi Vicari Apostolici della Scozia, manifestando loro la risoluzione alla quale egli ed il suo confratello [Robertson] pensano di appigliarsi pel bene della chiesa Scozzese, se per mezzo loro non siano per ricevere quanto prima un tal numero di giovani che siano disposti e capaci a formare una novella communità monastica . . .“ (De Luca an Fransoni, 30. 11. 1855, APF Scozia 6, fol. 189—190^v).

[91] Donald Macdonald (vgl. S. 346) war 1844 nach zweijährigem Theologiestudium in Regensburg zum Priester geweiht worden; sein Plan, 1845 mit einigen Studenten aus Schottland nach St. Jakob zurückzukehren und die Leitung des Seminars zu übernehmen, verwirklichte sich nicht; Macdonald schloß sich dem englischen Zisterzienserkonvent Mount S. Bernard in Leicestershire an; 1854 bat er die Propaganda um Eintritt in St. Jakob, „perché in questo ordine posso esser di servizio alla missione di Scozia . . .“ (8. 8. 1854, APF Scozia 6, fol. 145^v). Er scheint schließlich nach Australien ausgewandert zu sein. — James Bennett (1832—1866) äußerte nach kurzen, aber enttäuschenden Seelsorgeerfahrungen in Peterhead den Wunsch, „to retire to the Scottish Benedictine Monastery of Ratisbon in the kingdom of Bavaria . . .“ (an Propoganda, 17. 11. 1856, APF Scozia 6 fol. 230^rv); zu Bennett vgl. I. S. F. Gordon, 521 ff.

[92] Daniel Gallagher (1811—1883), der erste Ire, der 1835 von Rektor Macpherson ins römische Schottenkolleg aufgenommen worden war; er wirkte ab 1839 in der Mission in Schottland und weilte seit Anfang 1853 als Gast in St. Jakob (OAR St. Jakob B I Nr. 28 und 29); er wurde nicht aufgenommen: „Io sono Irlandese di nascità, e nel chiostro di Ratisbona non si lascia ingresso a nessuno fuorchè ai Scozzesi nati . . .“ (an Propaganda, 5. 7. 1855, APF Scozia 6, fol. 163^rv); Gallagher wandert schließlich in die Vereinigten Staaten aus; vgl. RSC 153.

[93] „. . . the two novices had to keep up a choir . . . the thing was a mere farce. F. Robertson bothered more about his farming than about the office, and he did not come to the choir. The 2 novices had to do their studies simultaneously with all the choir and novitiate duties, consequently F. Mackintosh's health began to give way . . .

Schottenseminar zwar voll belegt, die Zukunft des Konvents jedoch mehr denn je gefährdet. Mit Deasson war der letzte der „alten" Schottenmönche des achtzehnten Jahrhunderts, der Tage des Abtes Benedikt Arbuthnot, dahingegangen. Seit 1803 hatte er, wiewohl fast stets kränkelnd und bettlägerig, das Amt des Prior versehen, Symbol der Kontinuität inmitten einer Periode des Wandels und der Unsicherheit. Da die geringe Stärke des Konvents eine kanonische Neuwahl des Klostervorstandes ausschloß, ernannte Bischof Riedel P. Robertson zum kommissarischen Klosteroberen, mit der Auflage, bei allen Streitfällen ihn als den Ordinarius der Diözese zum Schiedsrichter anzurufen[95]. Der Bischof von Regensburg hatte damit einen bedeutsamen Erfolg errungen; zwar war auch er den Schotten entgegengekommen, hatte aber gleichzeitig die bischöfliche Jurisdiktion über St. Jakob verstärkt bzw. neu etabliert.

In der zweiten Hälfte des Jahres 1855 bereiteten sich neue Entscheidungen über das Schicksal der Regensburger Schotten vor. Die wachsende Einflußnahme Bischof Riedels, die Aussichtslosigkeit auf Hilfe durch König Max II. und die bayerische Regierung, die Differenzen unter den apostolischen Vikaren Schottlands in der Regensburger Frage, die erneute Intervention Roms und seines Münchener Nuntius und nicht zuletzt der Austritt der beiden Novizen — all dies ließ Robertson und Boyhme an der Dauerhaftigkeit der bisherigen Regelung zweifeln; sie rechneten nunmehr ernsthaft mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer Auflösung der Schottenabtei[96]. Daß Kloster und Seminar zu St. Jakob alles in allem ein Wertobjekt von nahezu einer halben Million Gulden darstellten[97], war inzwischen auch den maßgeblichen Stellen in Regensburg, München, Schottland und Rom bekanntgeworden und hatte allenthalben neues Interesse hervorgerufen. Die beiden Mönche erkannten, daß sie selbst die Initiative ergreifen mußten, solange die eigene Verhandlungsposition günstig, d. h. die wirtschaftliche und finanzielle Lage stabil und das Seminar intakt war.

Um die Wende 1855/56 scheint in Robertson der Gedanke an die *Gründung einer Benediktinerabtei in Schottland,* als Nachfolgerin von St. Jakob in Regensburg, erstmals festere Umrisse gewonnen zu haben[98]. Ein solches Vorhaben war

F. Bäum [Boyhme] advised him to go through his novitiate in Munich and come back here afterwards . . ." Robertson erklärte: „Do you think I shall spoil the reputation of Ratisbon by sending a man like you to Munich?" After that F. Mackintosh took council and decided to wait for better times; so he put away his habit and became an ordinary student again . . ." (Mac Intosh's Erinnerungen, aufgezeichnet c. 1890 von F. Cyrill Dieckhoff in Fort Augustus, AFA A 6 a, fol. 5—6).

[94] Todesanzeige, 22. 11. 1855, Mitteilungen Robertsons an Nuntius de Luca und Bischof Riedel, 21. 11. und 26. 11. 1855 (OAR St. Jakob B I Nr. 40—42).

[95] „. . . Superior in provisionaler Eigenschaft, mit den durch die Ordensregel und Klosterstatuten vorgezeichneten Funktionen eines Klosteroberen . . ." (Riedel an Robertson, 7. 12. 1855, ebd. Nr. 44).

[96] Nuntius de Luca an Kardinal Fransoni, 30. 11. 1855 (APF Scozia 6, fol. 189—190^{v}) über Besuch Boyhmes am 20. 10. 1855 und dessen pessimistische Schilderung.

[97] Vgl. S. 387 f.

[98] „. . . beschäftigt ihn seit Jahren der Gedanke, in Schottland selbst, woselbst zu diesem Zweck bereits die unentgeltliche Erwerbung eines Gebäudes ermöglicht sein soll, ein Benediktinerkloster nebst einem Erziehungsinstitut zu errichten . . ." (Denkschrift Künsberg, vgl. Anm. 100). Robertson erwähnte seine Absicht, „to open a house and college in Scotland", soweit bekannt, erstmals in einem Brief an Bischof Murdoch vom 7. 3. 1857 (OCA).

keineswegs abwegig oder anachronistisch in einer Zeit, da in England die Benediktinerabteien Downside und Ampleforth ein erfolgreiches Wirken entfalteten und in Schottland die Bischöfe Gillis und Murdoch erstmals wieder monastische Niederlassungen ins Leben riefen[99]. Ehe Robertsons Pläne verwirklicht werden konnten, mußte das Schicksal von Kloster und Seminar in Regensburg in allseits befriedigender Weise geklärt sein. Von den Projekten, die damals diskutiert, verworfen, wiederaufgenommen und modifiziert wurden, lauteten die wichtigsten:[100]

1. Weiterbestehen des *Seminars* als schottisches Weltpriesterkolleg unter schottischer Leitung und unter der Oberaufsicht der apostolischen Vikare; Übergang der *Abtei* St. Jakob an die bayerischen Benediktiner, die sich gleichzeitig zur Errichtung und Leitung eines neuen Knabenseminars in Regensburg verpflichteten; Entschädigungssumme für Robertson und Boyhme als finanzielle Basis, oder Teil einer solchen, für die Errichtung einer Benediktinerabtei in Schottland. Diese Lösung fand zum damaligen Zeitpunkt die Zustimmung Bischofs Riedels. Im November 1855 unterbreitete sie Boyhme, auch im Namen Robertsons, dem Nuntius in München und fand dessen Billigung. Das Placet der apostolischen Vikare, auch von Gillis, schien sicher. Die große Unbekannte war freilich die bayerische Regierung, da eine derartige Regelung ihren erklärten Zielen eindeutig widersprach.

2. Völliger Rückzug der Schotten aus Regensburg; Übergabe von Kloster und Seminar an die bayerischen Benediktiner; Verwendung der in diesem Falle höheren Entschädigungssumme zur Gründung einer Abtei und eines Missionsseminars in Schottland. Das war Robertsons Idealziel; der Konsens zumindest der bayerischen Regierung und des Regensburger Bischofs stand in diesem Fall zu erhoffen.

3. Übergabe von Kloster und Seminar an die bayerischen Benediktiner, jedoch Erziehung junger Schotten am Seminar und Lyzeum zu Regensburg. Diesen Kompromißplan scheint man erwogen zu haben für den Fall, daß die apostolischen Vikare hartnäckig auf Ausbildung schottischer Theologen in Regensburg bestanden. Als Vorbild konnten die Vereinbarungen zwischen den apostolischen Vikaren und der französischen Regierung über die Zukunft der Schottenkollegs zu Paris und Douai dienen; die Ausbildung schottischer Theologen an französischen Seminaren hatte sich bewährt. Die — entsprechend niedrigere — Ablösungssumme sollte Robertsons Klostergründungspläne in Schottland realisieren helfen.

4. Beibehaltung der bisherigen, wenig befriedigenden und erfolgreichen Bemühungen zur Bewahrung des Schottenklosters. Diese Möglichkeit wollten sich Robertson und Boyhme offenhalten, sofern alle anderen Lösungen scheiterten, wobei sie zumindest der Unterstützung Bischof Murdochs von Glasgow gewiß waren. Weder die bayerische Regierung noch der Bischof von Regensburg besaßen irgendwelche Rechtsgrundlage, mit der sie ohne Zustimmung der Schotten und Roms eine Säkularisierung, d. h. Auflösung der Abtei erzwingen konnten.

All diese im einzelnen oft schwer greifbaren Erörterungen und Pläne erhellt die Denkschrift des Regierungspräsidenten von Regensburg und der Oberpfalz Frhr. v. Künsberg[101] an das Innenministerium in München vom 14. März 1856.

[99] Vgl. S. 313 ff.

[100] Zum folgenden vgl. Denkschrift Künsberg, 14. 3. 1856 (StAA, KI 4709, fol. 236—245) und Bericht Nuntius de Lucas an Kardinal Fransoni, 30. 11. 1855 (vgl. Anm. 96).

[101] Karl Frhr. v. Künsberg-Langenstadt (1799—1863) war 1847/49 Regierungspräsident

Künsberg entwarf zunächst ein überaus positives Bild der Vermögenslage und Wirtschaftsführung unter dem tüchtigen P. Anselm Robertson, wobei er das rentierende Gesamtvermögen von Kloster und Seminar auf vier- bis sechshunderttausend Gulden schätzte. Diese bedeutenden Werte lägen indes brach und kämen weder Schottland noch Bayern zugute. Die Erfahrung dreier Jahrzehnte habe die Unhaltbarkeit der schottischen Position und die Perioden scheinbarer Regeneration als trügerisch und kurzlebig erwiesen[102]. Die Übergabe an die bayerischen Benediktiner sei unvermeidlich. Darum wolle P. Anselm Robertson Kloster und Seminar gegen eine angemessene Entschädigung aufgeben und unter seiner Leitung in Schottland eine Benediktinerabtei gründen. Die schottischen Bischöfe, außer Gillis, seien einverstanden; P. Placidus Boyhme allerdings, der großen Einfluß auf die Seminaristen besitze, lehne eine Auflösung des Klosters ab. Eine derartige Initiative dürfe nicht von der bayerischen Regierung, sondern nur von P. Robertson und den bayerischen Benediktinern ausgehen. Viel Zeit sei nicht mehr zu verlieren, da nach Profeßablegung des Novizen Mc Coll der Konvent eine allen Veränderungen abholde Mehrheit besitzen werde. Ein zentrales Motiv der Kreisregierung erscheint dann am Schluß der Denkschrift: Künsberg regte an, man solle Wirtschaftsverwaltung und Finanzgebaren der Schotten einer strengen staatlichen Aufsicht unterstellen und hierfür einen eigenen Kommissar ernennen. Nur auf diese Weise könne eine jetzt noch jederzeit mögliche Transferierung von Vermögenswerten ins Ausland vorsorglich unterbunden werden.

Diese Denkschrift ist ein bedeutungsvolles Dokument: erstmals seit den Tagen Eduard von Schenks schaltete sich ein Regensburger Regierungspräsident mit selbständigen Vorschlägen in die Auseinandersetzungen um die Zukunft der Regensburger Schotten ein. Doch Künsberg hätte diesen Schritt schwerlich gewagt ohne begründete Hoffnung auf positiven Widerhall bei Hof, in den Ministerien, bei Bischof Riedel und bei den bayerischen Benediktinern. Bemerkenswert ist ferner die zeitliche Parallele zwischen Künsbergs Initiative zugunsten der Benediktiner und der Berufung des Mettener Abtes Gregor Scherr auf den erzbischöflichen Stuhl in München[103]. Künsbergs Vorschläge hielten sich in der Tat strikt an die Entschließung des Kultusministeriums vom November 1848 und an das Gutachten der Kronanwälte vom April 1850[104]. Dennoch hatte er sich etwas zu weit vorgewagt; die Regierung griff seine Anregungen nicht auf, sondern mahnte vielmehr zu vorsichtigem Abwarten und wollte zunächst allein den Schotten die Entscheidung über die Zukunft St. Jakobs überlassen[105]; die Kreisregierung wurde jedoch ermächtigt, sich genauen Aufschluß über Wirtschaftsführung und Ver-

von Niederbayern und 1849/63 von Oberpfalz und Regensburg (Schärl, 203 f.); Rall, 159—162.

[102] „. . . die Wirksamkeit des Schottenklosters St. Jakob für die Zwecke des Cultus und Unterrichts der Stadt Regensburg und ihrer Umgebung darf jetzt so ziemlich als erloschen bezeichnet werden . . .“ (vgl. Anm. 100).

[103] Scherer 10—16 (s. o. S. 341 Anm. 104).

[104] Vgl. S. 364 ff.

[105] „. . . was die weitere Entwicklung und zukünftige Gestaltung der Verhältnisse des Schottenklosters betrifft, so ist es zunächst dem Kloster selbst überlassen, entweder seine Wiederbevölkerung mit Benediktinern schottischer Abkunft herbeizuführen oder wegen Übergabe des Klosters und des damit verbundenen Seminars an die bayerischen Benediktiner . . . die geeigneten Einleitungen zu treffen . . .“ (Innenministerium an Kreisregierung, 6. 7. 1856, StAA, KI 4709, fol. 246).

mögensstand der Schotten zu verschaffen. Für die Regierung war dies im Augenblick die einzige Möglichkeit, das weitere Schicksal von Abtei und Seminar zu beeinflussen.

Nunmehr mußte Bischof Riedel zu einer Stellungnahme und zum Handeln veranlaßt werden. Die Kreisregierung übergab ihm auszugsweise die Denkschrift Künsbergs und die Antwort des Ministeriums, mit der Bitte um Äußerung und um Aufnahme von Kontakten zu den Schottenmönchen Robertson und Boyhme. Bischof Riedel hatte sich, sehr im Gegensatz zu seinen Vorgängern Sailer und Schwäbl, niemals als besonderer Freund und Protektor der Regensburger Schotten betrachtet. Bereits 1848 hatte er für den Fall des Scheiterns aller schottischen Pläne für seine Diözese Ansprüche auf Gebäude und auf Vermögenswerte von St. Jakob erhoben[106]. Damals stand Riedel im Gegensatz zur offiziellen Meinung, die Abtei und Seminar der Schotten notfalls den bayerischen Benediktinern übergeben wollte. Mittlerweile schien jedoch eine solche Übergabe — sie hätte die Errichtung einer bayerischen Benediktinerabtei in Regensburg bedeutet — der liberalen Regierung keinesfalls mehr wünschenswert; die Restaurationszeit war längst vorbei, und gerade damals, 1856, scheiterten verspätete Bemühungen um eine Wiederherstellung der Benediktinerabtei Hl. Kreuz zu Donauwörth. Deshalb konnte Bischof Riedel in seiner Antwort an die Kreisregierung die Zukunftsaussichten der Regensburger Schotten wiederum sehr skeptisch beurteilen und eine Übergabe St. Jakobs an die bayerischen Benediktiner ablehnen[107].

Als Riedel die beiden Schottenmönche zu sich bat, erklärten diese sich grundsätzlich bereit, Kloster und Seminar aufzugeben, allerdings nur zugunsten der bayerischen Benediktiner! Zudem müßten Bedingungen ausgehandelt werden, die auch für die Kurie und für die apostolischen Vikare in Schottland annehmbar seien. Robertson und Boyhme dachten dabei an eine Abfindungssumme von hundert- bis hundertfünfzigtausend Gulden[108]. Falls König Max II. diese Summe von vorneherein zugestehe, wollte Boyhme unverweilt nach Schottland reisen und Verhandlungen mit den apostolischen Vikaren einleiten.

Als aber im November 1856 Bischof Riedel und Regierungspräsident Künsberg in getrennten Schreiben an Robertson genaue Aufstellung des Grundvermögens von Kloster und Seminar verlangten, als Basis für die einzuleitenden Verhandlungen[109], da lehnte Robertson das Ansinnen rundweg ab und bestritt, jemals die Auflösung des Klosters befürwortet zu haben; niemals, auch nicht um die größte Summe Geldes, werde er der Aufhebung seines Klosters Vorschub leisten[110]. Robertsons augenfälliger Sinneswandel steht in äußerstem Kontrast zu seiner — quellenmäßig fest gesicherten — Bereitschaft, Kloster und Seminar unter bestimmten Bedingungen aufzugeben. Es genügt nicht, diesen Wandel dahingehend zu

[106] Vgl. S. 359.

[107] Riedel glaubte, es sei nur mehr „eine geringe oder keine Aussicht vorhanden, es werde das Schottenkloster St. Jakob samt dem damit vereinigten Seminar in seiner bisherigen Gestaltung jemals noch in die Lage kommen, seine fundationsmäßige Bestimmung allseitig erfüllen zu können . .“ (an Kreisregierung, 25. 10. 1856, StAA, KI 4709, fol. 248—252).

[108] Riedel hielt diese Bedingungen „im allgemeinen als durchaus billig und annehmbar . .“ (ebd.).

[109] 16. 11. 1856 (OAR St. Jakob C I Nr. 4).

[110] Robertson an Kreisregierung, 5. 12. 1856 (StAA, KI 4709, fol. 255).

deuten, als habe Robertson sich lediglich den Anschein des tapfer Widerstrebenden und unverzagt Ausharrenden verleihen und keineswegs das Odium des Verräters an der guten Sache auf sich ziehen wollen[111]. Der Schlüssel zu Robertsons Haltung dürfte vielmehr in seiner Erkenntnis liegen, daß weder Bischof noch bayerische Regierung im Grunde mehr eine Übergabe an die bayerischen Benediktiner wünschten, sondern eigene Ziele verfolgten.

Robertsons und Boyhmes schroffe Ablehnung entzog zunächst allen weiteren Verhandlungen die Grundlage. Bischof und Kreisregierung reagierten unverzüglich, indem sie von nun an planmäßig die Stellung der Schotten einzuengen trachteten. Seit Anfang 1857 kursierten Gerüchte über Robertsons angeblich unkorrekte Wirtschaftsführung und unverantwortliches Finanzgebaren. Eine mit der vorläufigen Klärung beauftragte Regierungskommission scheint indessen keine wirklichen Anhaltspunkte für eine Anklage gefunden zu haben. Erneutes Drängen Bischof Riedels vermochte die Schotten nicht umzustimmen[112]. Bestärkt in ihrer festen Haltung wurden sie nunmehr durch die apostolischen Vikare in Schottland, die jetzt, da nicht nur die Kurie Auskunft über Lage und Zukunftsaussichten St. Jakobs begehrte, sondern auch die bayerische Regierung und der Bischof von Regensburg eine Entscheidung herbeiführen wollten, einen neuen Versuch zu gemeinsamem entschlossenem Vorgehen unternahmen. Bischof Gillis plante eine Reise nach Bayern und erbat sich aus Bischof Kyles reichem Archiv zu Preshome Material für die Verhandlungen in München[113]. P. Robertson wollte seinerseits seinen Mitbruder Placidus Boyhme als Unterhändler nach Schottland entsenden. Beide Pläne scheiterten: die schottischen Bischöfe vermochten sich lange nicht zu einigen; in Regensburg aber ließen die Zwangsmaßnahmen der Regierung eine Abwesenheit Boyhmes untunlich erscheinen[114]. Erst im Dezember 1857 kam der lange erhoffte und unerläßliche persönliche Kontakt zwischen den Regensburger Schotten und den apostolischen Vikaren zustande. Aber es war nicht Gillis, sondern sein Kollege Murdoch aus Glasgow, der zusammen mit Rektor Macpherson aus Blairs College auf dem Wege nach Rom vier Wochen in Bayern Station machte. Murdoch wollte mit Bischof Riedel und Regierungspräsident Künsberg Verbindung aufnehmen und dann gemeinsam mit Robertson oder Boyhme in München mit dem neuen apostolischen Nuntius Erzbischof Chigi[115], mit der bayerischen Regierung und wohl auch mit den bayerischen Benediktinern Verhandlungen einleiten. Im Falle ihres Scheiterns verpflichtete sich Murdoch, auch im Namen der beiden anderen apostolischen Vikare Schottlands, zu jeder Hilfe, um das Weiterbestehen von Abtei und Seminar im bisherigen Rahmen zu sichern; vor allem wollte er neue

[111] Kreisregierung an Ordinariat, 5. 1. 1857 (OAR St. Jakob C I Nr. 5).

[112] Murdoch an Kyle, 10. 10. 1856 (Preshome Archives).

[113] Gillis an Kyle, 17. 10. 1856 (ebd.).

[114] Robertson an Murdoch, 17. 3. 1857 (OCA). Robertsons Bitte, „unter Garantie der Erhaltung des Stammvermögens des Schottenklosters . . . dieses nämliche Benediktinerstift in Betreff der Aufnahme und Profeßablegung der Ordenskandidaten sowie in freier Verwendung der bezüglichen Renten den übrigen Benediktinerklöstern gleichzustellen“ wurde abgelehnt und die Kreisregierung angewiesen, Robertson und Boyhme bei Verwaltung von St. Jakob „ein geschäftstüchtiges und verläßliches Individuum“ an die Seite zu stellen (Robertson an Innenministerium, 20. 4. 1857, dessen Antwort, an die Kreisregierung, 18. 5. 1857, StAA, KI 4709, fol. 287).

[115] Flavio Principe Chigi (1810—1885), seit 1856 Nuntius in München, 1861/73 in Paris, 1873 Kardinal; vgl. LThK² II (1958) 1056.

Studenten und geeignete Novizen zur Verfügung stellen. Für diesen Fall ermächtigte er die beiden Mönche zu weitgehenden finanziellen Transaktionen. Im übrigen wies Murdoch nachdrücklich darauf hin, daß jedwedes Übereinkommen mit der bayerischen Regierung der Genehmigung des Hl. Stuhls bedürfe[116]. Boyhme und Robertson billigten Murdochs Plan, ließen indes deutlich erkennen, daß bedenkliche Machenschaften im Gange seien, die auf Enteignung des schottischen Besitzes in Regensburg abzielten[117].

Murdochs Mission hatte nur geringen Erfolg. Einer der wichtigsten Gesprächspartner, Bischof Riedel von Regensburg, war im November 1857 verstorben, ein Nachfolger noch nicht nominiert. Regierungspräsident Künsberg erklärte, er besitze weder Auftrag noch Befugnis zu Unterhaltungen, wolle jedoch Anträge gerne entgegenehmen und weiterleiten[118]. Verhandlungen in München mit der bayerischen Regierung erfolgten offenbar nicht[119]. Bischof Murdoch war bereits in Rom, als am 27. Januar 1858 Dr. Ignatius Senestrey zum neuen Bischof von Regensburg ernannt wurde.

[116] „I hereby bind myself and my colleagues, the other Vicars Apostolic in Scotland, to abide by whatever agreement may be effected by me and that one of you who may accompany me to Munich, in reference to the Scottish property in the kingdom of Bavaria, whether belonging to the Monastery of St. James, or to the Seminary attached thereto. Should a reasonable agreement prove impredicable, then it is to understood that a colony of students is, with all convenient speed, to be brought over on the usual terms from Scotland, and every effort made in order to re-establish the community in the Monastery by holding out every encouragement to the young men to enter the Novitiate, and by procuring a Master of Novices, as soon as any candidates for the habit offer themselves. It is further to be understood that, should a loan be necessary, the house is hereby authorized to borrow such a sum as may be required on occasion of the increase of students. I need hardly add that any agreement to come must have the sanction of the Holy See . . .“ (2. 1. 1858, OCA).

[117] „. . . as we have but faint hopes of being able, within a reasonable period, to increase our number to the figure required by the Bavarian Government, and as again, in the event of the death of both or one of us, there is too much reason to apprehend the entire loss of the Scottish Ecclesiastical property in this kingdom, We, for these reasons, hereby bind and oblige ourselves in the same manner as the Vicars Apostolic in Scotland have bound and obliged themselves . . .“ (ebd.).

[118] Robertson an Kreisregierung, 5. 12. 1857 und Bleistiftnotiz Künsbergs (StAA, KI 4709, fol. 259).

[119] „. . . things at Ratisbon are in a very gloomy state and F. Anselm in low spirits. I am endeavouring to keep him up . .“ (Murdoch an Weihbischof Smith in Glasgow, dat. Rom, 16. 4. 1858, OCA); desgl. Rektor John Macpherson an Kyle, dat. Rom, 10. 4. 1858 (Preshome Archives).

Dritter Teil

Das Ende des Regensburger Schottenklosters (1858–1862)

Sechstes Kapitel

Bischof Senestreys Ansprüche und erste Initiativen zugunsten einer Säkularisation (1858/60).

I. Erste Beschränkungen der Schotten durch die Staatsgewalt. Abreise P. Anselm Robertsons nach Schottland. Senestreys Eingreifen und seine Übereinkunft mit den apostolischen Vikaren Schottlands zugunsten einer Aufhebung St. Jakobs (1858).

Mit Senestreys Ernennung zum Bischof von Regensburg traten die Auseinandersetzungen um die Zukunft von Abtei und Seminar der Schotten — innerhalb des traditionellen Kräftedreiecks Großbritannien, Bayern und Rom — in ihr letztes und entscheidendes Stadium. Hart, wagemutig und geschickt, war Senestrey von Anfang an entschlossen, seinen Widersachern und Partnern das Schottenkloster abzugewinnen, wobei er, dessen unbedingte Romtreue bekannt war, auf die unerläßliche Hilfestellung und die Zustimmung der Kurie vertraute. Der Weg war vorgezeichnet: jeder Versuch einer Restauration von St. Jakob, von welcher Seite und zu welchem Zwecke auch immer, mußte erstickt, die Gefahr einer Übernahme durch die bayerischen Benediktiner gebannt und mit den beiden letzten Schottenmönchen Robertson und Boyhme ein Übereinkommen betreffs gerechter Abfindung erreicht werden. Das übrige, immer noch erhebliche Schottenvermögen sollte dann dem Regensburger Klerikalseminar zufallen; Senestrey konnte dabei gegenüber Rom und gegenüber der bayerischen Regierung mit gewichtigen Argumenten aufwarten; denn seine Diözese mit ihren rund 600 000 Katholiken lag im Vergleich mit den anderen bayerischen Diözesen in der Priesterausbildung und im allgemeinen Bildungsstand im Hintertreffen; sonderlich das Regensburger Klerikalseminar bedurfte dringend der Erweiterung und der besseren Dotierung.

Die zu erwartenden zähen und komplizierten Verhandlungen auszufechten und zugunsten der Regensburger Diözese zu entscheiden, dazu war Senestrey nach Herkunft, Ausbildung und Charakter wohl der geeignete Mann[1]. Ungleich seinen

[1] Ignaz (von) Senestrey, geb. 1818 in Bärnau/Oberpfalz, gest. 1906 in Regensburg. Der bereits 1834 verstorbene Vater war Landgerichtsassessor in Tirschenreuth; ein Onkel war ehemaliger Waldsassener Konventuale und später Generalvikar der Erzdiözese München-Freising. Senestrey besuchte das Gymnasium in Amberg und München, studierte 1836/42 am Germanikum in Rom, wurde 1842 Priester, 1843 Philosophiedozent an der philos.-theol. Hochschule Eichstätt, 1845 Seelsorger in München, 1847 Pfarrer in Kühbach b. Aichach (Diöz. Augsburg), 1852 Subkustos und Zeremoniar am Dom in

Vorgängern Riedel und Schwäbl entstammte er weder handwerklichen noch kleinbäuerlichen Schichten, vielmehr dem akademisch gebildeten Beamtenmilieu der bayerischen Provinz. Nach dem Besuch des Gymnasiums zu Amberg erwarb er seine philosophisch-theologische Bildung nicht auf einem der bayerischen Diözesanlyzeen, sondern auf dem Collegium Germanicum im Rom des hochkonservativen Gregor XVI. Hier und in seiner anschließenden erstaunlich steilen Karriere in Bayern zeigten sich Senestreys wesentliche Charaktermerkmale: hohe Intelligenz, brennender Ehrgeiz, zähe Beharrlichkeit und — bei aller römischen Gesinnung — ein ungewöhnliches Maß an Wendigkeit und Anpassungsfähigkeit an die besonderen staatskirchenrechtlichen Verhältnisse Bayerns. In einer gespannten Atmosphäre, zwei Jahre nach dem erzwungenen Abgang des Münchener Erzbischofs Reisach, ernannte ihn König Max II. zum Bischof von Regensburg, eben weil er ihm, unbeschadet seiner grundsätzlich „ultramontanen" Haltung, eine mittlere und vermittelnde Position zwischen traditionellem bayerischen Staatskirchentum und Beamtenliberalismus einerseits sowie den katholisch-konservativen Kräften und der sich mehr und mehr verhärtenden Kurie Pius IX. andererseits zutraute.

Entscheidende Hilfe bei Senestreys Aufstieg leistete Franz Seraph Pfistermeister[2], 1848 bis 1864 geheimer Kabinettssekretär Max II., ein Schulfreund aus Amberger Tagen. Er bahnte Senestrey den Weg, öffnete Türen, die anderen verschlossen blieben, informierte ihn immer wieder von wichtigen, noch geheimen Entscheidungen und Entwicklungen und intervenierte wohl auch selbst zu Gunsten seines Schützlings beim König und in den Ministerien. Erst dies Zusammenspiel mit dem königlichen Kabinett erklärt Senestreys Vorgehen und endlichen Erfolg in der Frage der Schotten[3].

München; 1853 wurde er vom König zum Domkapitular in Eichstätt ernannt; 1858 Bischof von Regensburg. — Vgl. A. Doeberl, Bischof Ignatius v. Senestrey, in: Histor.-polit. Blätter 162 (1918) 15—31; Ders., Bischof Senestrey. Der Gegensatz zu König Max II., in: Klerusblatt (München 1930) 277—279, 295—298; ebd. 1931, 464—467; ebd. 1933, 96—98; ebd. 1935, 844—846; Schärl, 294; Conzemius, Döllinger II passim; R. Aubert, Vaticanum I (Mainz 1965) 241—244, 247 ff. u. passim; LThK IX (²1964); Staber, 190—197; Ders., Bischof Senestrey auf dem ersten Vaticanum, 1869/70, in: Ignatius v. Senestrey. Festschrift zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages, hrsg. v. P. Mai (Regensburg 1968) 44—51; P. Mai, Ignatius von Senestrey. Eine Selbstbiographie, in: Beitr. z. Gesch. d. Bistums Regensburg I (Regensburg 1967) 29—40; Ders., Bischof Ignatius v. Senestrey als Mitglied der Deputation für Glaubensfragen auf dem I. Vatikanum, in: VO 109 (1969) 115—143; Ders., Bischof Ignatius von Senestrey und seine Aufzeichnungen vom I. Vatikanischen Konzil, in: Annuarium Historiae Conciliorum. Internat. Zeitschr. f. Konziliengesch. 1 (1969) 399—411; Weber, 97—106 und passim. Senestreys Biographie — ein Desiderat — wird von P. Mai vorbereitet.

[2] Franz Seraph Pfistermeister, geb. 1820 in Amberg, gest. 1912 in München, war von 1849 bis Herbst 1866 Geh. Kabinettssekretär der Könige Max II. und Ludwig II.; vgl. Schärl, 224; M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte III, 171 f., 180 u. passim; E. Franz, König Ludwig II., das kgl. Kabinett, das Ministerium und das bayerische Volk 1864/66, in: Staat und Volkstum, Festschrift K. A. v. Müller (München 1933) 82—98; O. Strobel (Hrsg.), König Ludwig II. und Richard Wagner. Briefwechsel, 5 Bd. (Karlsruhe 1936/39) passim; [L. Lenk], Sekretär des Königs, in: Unser Bayern XI/3 (März 1962) 18 ff. — Über sein Verhältnis zu Senestrey vgl. P. Mai, I. v. Senestrey. Eine Selbstbiographie, in: Beitr. z. Gesch. d. Bistums Regensburg I (1967) 34 f.

[3] Vgl. S. 398 ff.

Diese Verbindung mit Pfistermeister war um so wichtiger, als sich die Ausgangspositionen der bayerischen Regierung mit denen Senestreys keinesfalls deckten: beide hielten zwar die Auflösung des schottischen Konvents und Seminars für unvermeidlich, aber über das weitere Vorgehen gingen ihre Vorstellungen noch weit auseinander. Während Senestrey nach Abfindung der Schotten das ganze Vermögen für seine Diözese beanspruchte, beharrte die Regierung noch immer auf der Ministerialentschließung vom November 1848 und auf dem kronanwaltlichen Gutachten von 1850, welche beide den bayerischen Benediktinern die Rechtsnachfolge zuerkannten[4]; überdies zeigte sich die Regierung mehr und mehr entschlossen, in dieser Frage ein gewichtiges Wort mitzureden. Eine Gelegenheit hierzu bot sich bereits in den Monaten zwischen Bischof Riedels Tod und Senestreys Amtsübernahme, also zwischen Mitte November 1857 und Anfang Mai 1858.

Getreu den Vereinbarungen mit Bischof Murdoch[5] wollte P. Anselm Robertson einen letzten Versuch zur Erneuerung von St. Jakob wagen, nach Schottland reisen, dort Studenten bzw. Novizen für Seminar und Abtei werben und mit ihnen nach Regensburg zurückkehren. Als er Anfang Februar 1858 hiefür 12 000 Gulden in Form eines Darlehens flüssig machte[6], unterstellte die bayerische Regierung Vermögen und Wirtschaft von St. Jakob der Staatskuratel[7]. Eine Begründung war leicht gefunden: drohende Entäußerung bzw. Verschleuderung bayerischen Kirchengutes[8]. Robertsons dringender Appell an König Max II., diesen Schritt rückgängig zu machen, weil er die Selbständigkeit der Abtei bedrohe, eine „Initiation zur gänzlichen Klostereinziehung" darstelle und in Schottland eine überaus ungünstige Wirkung zeitigen werde, stieß auf taube Ohren[9]. Auch

[4] Vgl. S. 360 f., 364 ff.

[5] Vgl. S. 379 f.; zum ganzen auch Rall, 168 ff.

[6] Vgl. Boyhmes Bericht an die Kreisregierung Regensburg, 9. 7. 1858 und Robertsons Bericht vom 14. 9. 1862 (StAA, KI 4709, fol. 294—296 sowie KI 4710, ohne fol.).

[7] „. . . wieder unter die Kuratel der Kreisregierung gestellt und demgemäß zur jährlichen Vorlage seiner sämtlichen Rechnungen sowie zur Erhebung der Quartalgenehmigungen bei Veräußerungen, Vertauschungen, Kapitalaufnahme, Hypotheken . . . verpflichtet" (Innenministerium an Kreisregierung, 12. 3. 1858, StAA, KI 4709, fol. 262); ähnlich Finanzministerium an Staatsschuldentilgungskommission, 29. 3. 1858 (AStAM, Staatsschuldenverwaltung Nr. 3227, fol. 7); Antwort an Finanzministerium, 10. 4. 1858 (ebd. fol. 8). Am 18. 3. 1858 wurden auch die Waldungen von St. Jakob der staatlichen Kuratel unterstellt (StAA, KI 4709, fol. 267). Robertson erklärte: „. . . they were trying to find out whether or not I had not done away with the money of the house in some private way, or other perhaps to find a reason for taking the management out of our hands and make us entirely their slaves . ." (an Bischof Murdoch, 24. 2. 1858, OCA).

[8] Die zwischen 12. und 21. Februar angestellten Nachforschungen hätten ergeben, daß seit fünf Jahren „eine eigentliche Rechnungsführung bezüglich des größten Teiles der Vermögensverwaltung nicht mehr stattgefunden . . . daß einzelne Guts-Objekte und Hypotheken belastet worden sind, ohne daß über den Zweck und die Notwendigkeit der Schuldaufnahme eine hinreichend begründete Rechenschaft gegeben zu werden vermöchte . ." (Innenministerium an Kreisregierung, 15. 4. 1858, StAA, KI 4709).

[9] Robertson an Max II., 27. 3. 1858, StAA, KI 4709, fol. 278—282, ähnlich an Kreisregierung Regensburg, 10. 4. 1858 (ebd. fol. 272 und 276). Am 20. 4. bat Robertson das Innenministerium noch einmal eindringlich, es möge „unter Garantie der Erhaltung des Stammvermögens des Schottenklosters in Regensburg dieses nämliche Benediktinerstift

eine persönliche Unterredung Robertsons mit Kultusminister Zwehl erbrachte keine Änderung[10]; die Regierung beharrte auf ihrem Standpunkt und versicherte lediglich, daß an eine Auflösung des Schottenklosters keineswegs gedacht sei[11].

Angesichts dieser Gefährdung hofften die Regensburger Schotten in der sich eben konstituierenden bayerischen Benediktinerkongregation einen Bundesgenossen zu finden. Am 5. Februar 1858 hatte Rom den durch Erzbischof Scherr und Nuntius Flavius Chigi wirksam unterstützten Bitten der bayerischen Benediktiner nach Errichtung einer Kongregation entsprochen[12]. Während der Verhandlungen über ein im Spätsommer geplantes erstes Generalkapitel spannen sich bereits erste Fäden zu den Schotten: Bischof Murdoch wohnte bei seinem Münchener Aufenthalt im Januar 1858 in St. Bonifaz und traf vermutlich auch Erzbischof Scherr[13]; wenig später hielt sich P. Paulus Birker, der immer noch einflußreiche ehemalige Abt von St. Bonifaz, drei Wochen im Regensburger Schottenkloster auf und sondierte, in welchem Rahmen und Ausmaß sich die bayerischen Benediktiner in der Schottenfrage engagieren konnten; Ende April weilte dann Robertson in St. Bonifaz und besprach sich mit Abt Haneberg[14]. Obschon durch Kongregationsbildung und interne Differenzen stark belastet, zeigten sich die bayerischen Benediktiner einer Übernahme von St. Jakob nicht abgeneigt. Da diese den offiziellen Standpunkt der bayerischen Regierung darzustellen schien, glaubte man sie um so leichter verwirklichen zu können. Seit der einstige Mettener Konventuale Bonifaz Wimmer in den Vereinigten Staaten eine erfolgreiche benediktinische Wirksamkeit entfaltete, gewann der Gedanke an die Mission, an Gründung eines Missionshauses oder -seminars in Bayern immer mehr an Boden[15]. In Regensburg bot sich nun eine Möglichkeit. Mit den Schotten freilich mußte ein modus vivendi, besser: ein modus cooperandi gefunden werden, vielleicht gar in Form einer Verpflichtung bayerischer Benediktiner für die Mission in Schottland[16].

Während sich die bayerischen Ordensgenossen für eine Übernahme des Schottenklosters zunehmend erwärmten, galt den Schotten diese Lösung nur als kleineres Übel in der äußersten Not oder für eine begrenzte Übergangsperiode. Sie fürchteten, falls schottische Novizen ausblieben, von den bayerischen Benedikti-

in Betreff der Aufnahme und Profeßablegung der Ordenskandidaten, sowie in freier Verwendung der bezüglichen Renten den übrigen Benediktinerklöstern in Bayern allergnädigst gleichstellen und die Regierung von Regensburg und der Oberpfalz von strenger Ausführung des begonnenen Verfahrens zurückbringen" (ebd. fol. 287).

[10] Robertson an Bischof Murdoch, dat. München 20. 4. 1850 (OCA).

[11] Innenministerium an Kreisregierung Regensburg, 15. 4. 1858 (StAA, KI 4709, fol. 277).

[12] Fink, Metten, 295 ff.

[13] Vgl. S. 379 f.

[14] Robertson an Bischof Murdoch, dat. München 20. 4. 1858 (OCA). Vom monastischen Geist in St. Bonifaz war Robertson tief beeindruckt, auch von Stellung und Nutzen der Laienbrüder. Er regte die Entsendung von vier bis sechs jungen Schotten im Alter von 20—25 Jahren als Laienbrüder nach St. Jakob an.

[15] W. Mathäser, Bonifaz Wimmer und König Ludwig I. von Bayern (München 1938); Ders., Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern (München 1939).

[16] „Germans do offer themselves under these conditions — but alas! I am afraid that would be signing our own doom" (Robertson an Murdoch, 20. 4. 1858, OCA).

nern entschädigungslos enteignet zu werden. Gerade die finanzielle Abfindung aber war das wichtigste Glied in Robertsons Plänen zur Errichtung einer Benediktinerabtei in Schottland. Die Taktik der Schottenmönche Robertson und Boyhme gestaltete sich entsprechend den drei Lösungsmöglichkeiten, also dreigleisig: 1. Aufgabe von St. Jakob, günstige Abfindung, Klostergründung in Schottland[17], 2. Sicherung der Existenz von Kloster und Seminar bis Abschluß derartiger Verhandlungen; bei ihrem Scheitern schottische Regeneration in St. Jakob, schließlich 3. als „Notbremse" Zusammengehen mit bayerischen Benediktinern.

Als Senestrey Anfang Mai 1858 sein Amt in Regensburg antrat, erbat Robertson einige Wochen Reiseurlaub nach Schottland[18]. Senestrey lehnte ab, weil er sich zunächst genauen Überblick verschaffen wollte, ehe dem Seminar und Konvent zu St. Jakob aus Schottland neue Mitglieder zugeführt würden. Daraufhin reiste Robertson kurzentschlossen am 27. Mai ohne die erforderliche bischöfliche Erlaubnis; in sechs Wochen, versicherte er, werde er mit neuen Studenten wieder zurück sein[19]. Was ihn zu diesem überstürzten Schritt bewog, läßt sich nur vermuten: aus der Unterredung mit seinem neuen Bischof mochte er den Eindruck einer unbeugsam harten und zielstrebigen Persönlichkeit gewonnen haben, die nur durch klare und rasch zu schaffende Tatsachen zu beeindrucken war.

Zurück in St. Jakob blieben P. Placidus Boyhme, sieben Studenten sowie zwei neugeweihte und vor der Heimreise stehende schottische Weltpriester[20]. Damit rückte Boyhme als der jetzt für die Leitung des Schottenklosters Verantwortliche erstmals deutlicher in den Vordergrund. Sein Verhältnis zu Robertson war nie frei von Spannungen und Eifersüchteleien gewesen; noch kurz vor Robertsons Abreise war es zu heftigen Meinungsverschiedenheiten gekommen, weil dieser zur Stärkung der Schotten, aber wohl auch zur Kontrolle Boyhmes wünschte, daß die beiden Weltgeistlichen bis zu seiner Rückkehr in St. Jakob verbleiben sollten[21]. Boyhmes wendiger und allzu geschmeidiger Charakter steht in einem äußersten Gegensatz zu dem Robertsons. So scheint Boyhme beachtliches Verhandlungstalent und einnehmende Umgangsformen besessen zu haben; maßgebliche Beamte der Regensburger Kreisregierung waren ihm wohlgesonnen oder sogar freundschaftlich verbunden[22]. Auch wenn Boyhmes heikle Position zwischen Senestrey, bayerischer Regierung, bayerischen Benediktinern, Robertson, apostolischen Vikaren und Münchener Nuntius Mißdeutungen geradezu herausforderte, wenn er ständig lavieren, taktieren und sich anpassen mußte, um die schottische Position zu wahren, so bleibt dennoch ein — wiewohl schwer faßbarer — Rest

[17] „If every poor Catholic in Scotland was fit to give but one penny p[er] a[nnum] we would be able to do more at home than here in point of teaching . ." (Robertson an Bischof Murdoch, 25. 3. 1858, OCA). „The first opportunity I can get of going to Scotland, I have a mind to look out for some place to settle in there" (desgl. 20. 4. 1858, OCA).

[18] „Vermerkung ad acta" von Hand Senestreys, Juli 1858 (OAR, St. Jakob II A).

[19] Bohyme an Kreisregierung Regensburg, 9. 7. 1858 (StAA, KI 4709, fol. 294—296).

[20] John Shaw (geb. 1833) und George Wilson (geb. 1832); beide weilten seit 1852 in Regensburg und empfingen 1857 die Priesterweihe; vgl. RSC 258; Boyhme an Murdoch, 17. 4. 1858 (OCA); Wilson und Shaw an Kyle, 28. 5. 1858 (Preshome Archives).

[21] Robertson an Murdoch, 24. 2. 1857 (OCA).

[22] So bezeichnete Boyhme Regierungsrat von Lindner, den Direktor der Kammer des Innern bei der Kreisregierung, als seinen Freund (an Nuntius Chigi, 16. 3. 1861, ASV, ANM 101/11). Zu Lindner auch Hinweis bei Rall, 172.

an Doppeldeutigkeit. Der Verdacht egoistisch-raffinierten Doppelspiels läßt sich kaum entkräften, allerdings auch ebensowenig eindeutig bestätigen[23].

Unmittelbar nach Robertsons Abreise bat Boyhme bei Senestrey um gut Wetter, indem er Robertson der Mißwirtschaft zieh und sofortige Kontaktaufnahme zwischen dem Regensburger Bischof und den apostolischen Vikaren in Schottland anregte, mit dem Ziel einer schnellen und befriedigenden Lösung[24]. Deutlich um Distanz zu Robertson bemüht, stimmte Boyhme auch sofort zu, als ihn die Kreisregierung um Zulassung eines Fachmannes ersuchte, der in St. Jakob in offiziöser Funktion die Ökonomie und die Vermögensaufstellung übernehmen sollte[25]. Die beiden schottischen Weltgeistlichen bewog er noch Ende Mai zur Rückkehr; damit war er Herr im Hause. Gegenüber den apostolischen Vikaren in Schottland aber legte er, nun wieder ganz auf Robertsons Linie, den Tenor auf Erhaltung und wirkungsvolle Ergänzung des schottischen Konvents und Seminars[26].

Auf Empfehlung der Kreisregierung übernahm ein erfahrener Beamter, der Rechnungsrat Theodor Haering, in St. Jakob die Leitung der Wirtschafts- und Finanzverwaltung[27]. Indes war Haerings Position rechtlich keineswegs eindeutig zu definieren: er führte zwar den Titel eines kgl. Kommissars und hatte auch de facto Einfluß und Gewalt eines solchen. Doch mit Rücksicht auf den exempten Status und die völlig offene Zukunft der Schottenabtei wurde Haerings Stellung de jure als privater Natur, als die eines sachkundigen und der Regierung eng verbundenen „Beraters" deklariert[28]. Mit Boyhme arbeitete Haering von Anfang an eng und erfolgreich zusammen; manch bisher ungenutzte Möglichkeit konnte erst jetzt ausgeschöpft und dadurch die Finanzlage des Schottenklosters verbessert werden[29]. Wenn Haering schon bald schwere Vorwürfe gegen Anselm

[23] Vgl. S. 370 f., 396.

[24] „Das Kloster sei unhaltbar, er wisse vom ganzen Vermögensstande nichts, als daß in wenigen Jahren nichts mehr davon übrig sein werde, wenn man den P. Anselm fortwirtschaften lasse. Es gebe kein Mittel zur Rettung, als daß ich mich mit den Bischöfen in Schottland ins Benehmen setze und die Verhandlungen wieder aufnehme . . ." („Vermerkung ad acta", von Hand Senestreys, Juli 1858, OAR St. Jakob A II).

[25] Kreisregierung an Boyhme, 22. 5. und 28. 5. 1858 (StAA, KI 4709, fol. 288—290 u. 291).

[26] Boyhme an Murdoch, April 1858 (o. D.) sowie 6. 7. und 11. 7. 1858 (OCA).

[27] Haering war Boyhme durch Regierungsrat Lindner von der Kreisregierung empfohlen worden. Haering war Protestant und fünfundzwanzig Jahre — nach den Worten Boyhmes — „intendant général" bei Fürst Fugger gewesen. Da er für eine zahlreiche Kinderschar sorgen mußte, bot ihm die Nebentätigkeit in St. Jakob erwünschten Nebenverdienst (Boyhme an Nuntius Chigi, 16. 3. 1861, ASV, ANM 101/11).

[28] Haerings Erklärung gegenüber dem Nuntius, er wirke nicht in „offizieller Mission", sondern „bloß zum Zweck des Meynungs-Austausches in landwirtschaftlichen Sachen auf den besonderen Wunsch des hochw. H. P. Placidus . .", ist nur aufgrund dieser besonderen Situation zu verstehen (16. 3. 1861, ASV, ANM 101/11).

[29] So forderten Boyhme und Haering am 11. 11. und am 19. 11. 1858 von der Regierung von Niederbayern, gemäß Art. 25 Abs. 2 des Ablösungsgesetzes, eine Entschädigung für ihre in Bodenzins umgewandelten Grundrenten in Hofdorf b. Mallersdorf (StAL, Rep. 163 b, Kap. 12, fasc. 19/560, fol. 3 u. 6); die Regierung stimmte am 23. 3. 1859 zu (ebd. fol. 11). Erfolgreich war auch Boyhmes und Haerings Bitte, die Zinsen aus dem Fundationskapital von 16 000 fl. nicht mehr wie bisher durch Prof. Lamont in München, sondern direkt bei der Regensburger Schuldentilgungsspezialkasse

Robertsons Amtsführung erhob[30], so geschah das mit Wissen und Einverständnis Boyhmes. Diese Anklagen dürften zum Teil nicht unbegründet gewesen sein, wenngleich sie in seltsamem Kontrast stehen zu sehr viel günstigeren gleichzeitigen Berichten anderer amtlicher Stellen[31]. Bayerischen Vorstellungen von einer geregelten Gutswirtschaft und von korrekter Buchführung entsprachen Robertsons Methoden zweifellos nicht. Begeisterter Anhänger des Wirtschaftsliberalismus und Freihandels und fasziniert vom industriellen Aufstieg Großbritanniens, wollte der Schotte möglichst viele britische Errungenschaften für die Ökonomie von St. Jakob übernehmen[32]; dabei konnten Fehlinvestitionen, Mißerfolge und Mißverständnisse nicht ausbleiben. Grobe Nachlässigkeit und egoistisches Gewinnstreben waren indes gewiß nicht mit im Spiele. Senestrey und Boyhme aber verfügten nun, neben der Anklage unerlaubter Abreise, über einen weiteren Vorwand, den unbequemen Mann zu diskriminieren und in entscheidender Zeit von Regensburg fernzuhalten.

Während Robertson in Schottland mit Erfolg um neue Studenten für Regensburg warb[33], holte Senestrey zu einem überraschenden Schlag aus. Durch Boyhme war er von den ersten, halbwegs zuverlässigen Vermögensschätzungen informiert worden; Rechnungskommissar Haering hatte einen Gesamtwert von fast 600 000 Gulden festgestellt[34]. Senestrey unterbreitete bereits Anfang Juli 1858 den apo-

abheben zu dürfen (Gesuch v. 30. 7. 1858, Bescheid v. 15. 9. 1858, AStAM, Staatsschuldenverw. 3227).

[30] „. . . Nonchalance und offenkundiger Widerwille gegen eine geregelte und vernünftige Verwaltung, sowie gegen jede ordnungsgemäße Buchführung . . . seine ganze Wissenschaft in diesen landwirtschaftlichen Zweigen hat er lediglich aus Büchern in den letztvergangenen 4—5 Jahren geschöpft . . . Alles verworren, durcheinander, und Allen Alles preisgegeben . . .“ (Haering an Kreisregierung, 11. 7. 1858, StAA, KI 4709, fol. 298—307).

[31] In seiner Denkschrift vom 14. 3. 1856 hatte Regierungspräsident Frhr. v. Künsberg eine ansehnliche Vermehrung des Schottenvermögens konstatiert, „teils durch Werterhöhung liegender Güter und Forstprodukte, teils durch erzielte Erübrigungen, teils durch verbesserten Betrieb der Forstcultur und Feldwirtschaft . . .“ (vgl. S. 376 f.). Auf Anfrage der Kreisregierung gab das zuständige Landgericht Roding einen sehr günstigen Bericht über das Schottengut Strahlfeld, wo eine „durchaus forstordnungsmäßige Wirtschaft“ und „nicht im entferntesten irgend eine Absicht der Besitzer zur Deteriorierung“ bestehe (15. 3. 1858, StAA, KI 4709, fol. 265—266).

[32] Typisch hiefür eine Briefstelle Robertsons: „. . . vor zwei Jahren, wie ich im Sinne hatte nach Regensburg zurückzukehren, wollte ich ein solches Schraubendampferschiff mitbringen . . . wir wollten es bloß für die Reise benutzen und hätten es dann in Regensburg verkauft und würden dabei nicht verspielt, weil die Reise per Eisenbahn uns mehr gekostet hätte. Wenn der Streit um das Kloster St. Jakob geschlichtet wird, und sollte ich mit den anderen Geistlichen nach Regensburg zurückkehren, so werden wir so bald wie möglich eine Sägemühle auf unserm Gut [= Strahlfeld] errichten . . . Hier [in Schottland] kann jedermann anfangen und unternehmen, was er will, und so kann ein unternehmender Mann, der mit den Verhältnissen des Landes bekannt ist, sich schnell emporschwingen . . . Wenn ich etwas in Regensburg unternehmen wollte, so wurde alles gerügt und getadelt, aber es wird eine Zeit kommen, wo man in Bayern anders denken wird . . .“ (an einen Bekannten in Regensburg, Konzept 1860, o. D., AFA Rat. 20).

[33] Dr. John Macpherson an Bischof Kyle, 14. 8. 1858 (Preshome Archives).

[34] Der Gesamtwert von 577 742 Gulden errechnete sich aus 1) St. Jakob Regensburg = 221 501 fl. 2) Gut Strahlfeld = 313 531 fl. 3) Schottenhof Kelheim = 44 943 fl.

stolischen Vikaren Schottlands einen Vertrag über die Zukunft von St. Jakob, vorbehaltlich der Billigung des Heiligen Stuhls und der Bayerischen Regierung. Um den, wie er behauptete, hoffnungslosen Zustand der Schottenniederlassung zu beenden, wollte er die schottische Mission mit 125 000 fl. entschädigen und Kloster und Seminar von St. Jakob dem Klerikalseminar der Diözese Regensburg zuschlagen[35].

Wieder steht Boyhmes Reaktion im Zwielicht. Senestrey gegenüber scheint er grundsätzlich zugestimmt zu haben[36]; als aber Bischof Murdoch in einem privaten Schreiben die Summe als viel zu niedrig bezeichnete, wollte er sie lediglich auf das *Seminar* bezogen wissen; die Entschädigung für die *Abtei* müsse gesondert zwischen Senestrey und den beiden Konventualen, d. h. Robertson und ihm, Boyhme, ausgehandelt werden[37]. Den schottischen Bischöfen empfahl er gleichzeitig eine hinhaltende Taktik, womit vielleicht doch noch eine höhere Abfindung zu erreichen sei. In der Zwischenzeit sollte, aller Schwierigkeiten ungeachtet, die Entsendung schottischer Studenten bzw. Novizen vorbereitet werden[38]. Von der Aussicht auf klingende Münze verlockt, suchten die schottischen Bischöfe einen Mittelweg: sie akzeptierten Senestreys Angebot, machten aber eine entsprechende Regelung vom Einverständnis sowohl der römischen Kurie als auch der beiden letzten Schottenmönche abhängig[39]. Diese Formel ließ Raum für gesonderte Verhandlungen Senestreys mit den beiden Mönchen; sie wurde auch von Robertson und Boyhme gebilligt[40].

Abzüglich Schulden + Passivreichnisse in Höhe von 44 234 fl. — Die Gesamtsumme der jährlichen Rentenerträgnisse betrug 12 810 fl., nämlich 1) St. Jakob in Regensburg = 4 213 fl. 2) Strahlfeld = 7 380 fl. 3) Kelheim = 3 131 fl. (Aufstellung des Rechnungskommissars Haering, Juli 1858, OAR St. Jakob II A). Dagegen hatte P. Anselm Robertson in einer eigenen Schätzung des Schottenvermögens, die er am 12. Februar 1858 der Regierung übergab, lediglich einen Wert von 439 484 fl. und 42 kr. festgestellt. Die Differenz zum Ergebnis Haerings ergibt sich vor allem aus der unterschiedlichen Bewertung des etwa 3 800 Tagwerk umfassenden Schottengutes Strahlfeld; vgl. „Comparative tabular of the property moveable and immoveable of the Monastery of St. James, Ratisbon", von Robertson im Juli 1858 Bischof Murdoch in Blairs College b. Aberdeen übergeben (Abschr. AFA Rat. 20 = Robertson papers).

[35] Senestrey an die apostol. Vikare Schottlands, 2. 7. 1858 (Orig. OCA).

[36] „Vermerkung ad acta", Hand Senestreys, Juli 1858 (OAR, St. Jakob, A II).

[37] Boyhme an Bischof Murdoch, 3., 5. und 6. 7. 1858 (OCA).

[38] „If transactions fail, the only thing to be done is to send out priests — three or four — or students. In justice, I'm bound to add that our continuance here won't be a pleasant one. Government and the Clergy will contrive to increase our grievances and to disgust us with the country by fair and foul means . . ." (Boyhme an Murdoch, 11. 7. 1858, OCA).

[39] „. . . Pretium ab Amplitudine Tua Seminario Scotorum conventui S. Jacobi Ratisbonensi annexo oblatum justo valori istius Seminarii possessionum nobis minime aequivalere videtur. Verum cum ob temporum iniquitatem debitos ex Seminario fructus percipere per multos annos nobis haud fuerit permissum, cumque et locorum distantia aliaeque causae nos cum Amplitudine Tua de majori pretio contendere non sinant, oblato pretio nos contentos praebemus . . ." (17. 7. 1858, Orig. OAR St. Jakob A II Nr. 2).

[40] „To the convention and agreement proposed by you and accepted by the Scotch Bishops I have declared my adhesion" (Robertson an Senestrey, [o. D.] Februar 1859, nach Entwurf Bischof Murdochs, OCA); ähnlich Robertson an Senestrey, 9. 10. 1859 (OAR, St. Jakob A II Nr. 17). Anders nahm sich der Vorgang in Retrospektive Robert-

II. Rückschlag für Bischof Senestrey durch Gegnerschaft der staatskirchlich-liberalen Bürokratie Bayerns, des Münchener Nuntius und der bayerischen Benediktiner. Reaktion und neue Erfolge Senestreys (1859/60).

Indes, statt der von Senestrey und den Schotten erwarteten schnellen und eleganten Lösung erwuchsen ungeahnte und unabsehbare Komplikationen. Im Vertrauen auf sich und seine Verbindungen hatte Senestrey den Bogen überspannt und den Konsens von Regierung und Kurie als eine post festum mühelos erreichbare Formalität eingeschätzt. Schon wenige Monate nach seinem Amtsantritt mußte er jedoch erkennen, daß die Grenzen bischöflicher Aktivität im Königreich Bayern eng gezogen waren, daß sein Protektor Pfistermeister zwar mächtig, aber nicht allmächtig und daß schließlich die meist liberale, zum Teil antikirchliche Ministerialbürokratie keineswegs gesonnen war, auf das Recht zu *vorheriger* Konsultation zu verzichten und gleichsam mit einem Federstrich staatskirchenrechtliche Positionen aufzugeben. Vorstellungen Senestreys in München fruchteten wenig[41]. Ende Dezember 1858 rechtfertigte dann der Bischof in einem ausführlichen und sehr geschickt abgefaßten Memorandum an Max II. sein Vorgehen und bat um königliche Initiative zu rascher Ministerialentschließung betreffs Billigung des Vertrags zwischen ihm und den apostolischen Vikaren Schottlands, wobei er sonderlich die Unmöglichkeit gedeihlichen Fortbestandes des Status quo, die Mißwirtschaft Robertsons und die dringende Notwendigkeit entschiedener Förderung des Regensburger Priesternachwuchses betonte[42].

Einen Monat später wandte sich Senestrey in weit drängenderem und fast gebieterischen Ton an den ihm wohlgesonnenen Kultusminister von Zwehl. Wieder schilderte er die Lage der Schotten in den düstersten Farben, betonte Boyhmes Unfähigkeit zur Verwaltung der Güter und Finanzen und forderte, sofort in St. Jakob einen offiziellen Kommissar einzusetzen[43]. Die sehr erfolgreiche quasi-offizielle Tätigkeit des Rechnungskommissars Haering bei den Schotten überging Senestrey.

sons aus: „. . . the Vicars Apostolic told me point blank that they would accept the money, and that I could look for myself . .“ (an Abt Oswald Hunter Blair von Fort Augustus, 6. 6. 1890, AFA, Rat. 20). Über eine angebliche Zustimmungserklärung Boyhmes und Robertsons gegenüber Nuntius Chigi berichtete Senestrey in der Denkschrift an Max II. vom 29. 12. 1858 (StAA, KI 4709, fol. 315—322). Tatsächlich aber machte Boyhme im ersten erhaltenen (und wohl auch tatsächlich ergangenen) Schreiben an den Nuntius seine und Robertsons Zustimmung von völlig anderern Voraussetzungen abhängig (vgl. Anm. 24).

[41] Ob die für Mitte September erwartete Begegnung zwischen Senestrey und Max II. in Regensburg zustandekam, ist nicht zu klären; auf keinen Fall brachte sie eine Klärung in der Schottenfrage und für Boyhme die erhoffte Audienz; vgl. Boyhme an Bischof Murdoch, 27. 7. 1858; desgl. 10. 9. 1858 (OCA); Senestrey an apostolische Vikare Schottlands, 27. 11. 1858 (OCA).

[42] Er habe mit den schottischen Bischöfen von sich aus Fühlung aufgenommen, „da es sich um eine Angelegenheit handelt, welche für ihre national-kirchlichen Interessen von höchster Wichtigkeit ist . . . die arme schottische Kirche bedarf eines solchen Seminars auf das dringendste und verspricht dasselbe in Schottland die besten Früchte, so daß der Name des erlauchten bayerischen Fürsten, von dem die Stiftung stammt, dort stets in Segen bleiben wird . . .“ (29. 12. 1858, StAA, KI 4709, fol. 315—322); vgl. auch Rall 172—176.

[43] Senestrey an Minister v. Zwehl, 28. 1. 1859; zit. nach Rall, 179.

Wohl durch Vermittlung Pfistermeisters konnte dann der Bischof im Februar 1859 dem König in München persönlich seinen Standpunkt in der Schottenfrage darlegen[44]. Auf die weitere Prozedur in der Mühle der Ministerialbürokratie hatten freilich weder Max II. noch sein Kabinettssekretär, noch gar Senestrey entscheidenden Einfluß; im Frühjahr 1859 schien es, als bestehe keine Aussicht auf eine rasche Entscheidung[45]. Immerhin ersuchte das Ministerium die Regensburger Kreisregierung um „strengste Beaufsichtigung" der Verwaltung des Schottenklosters und gestattete alle zweckdienlichen Maßregeln; Senestreys Forderung nach einem Kommissar wurde jedoch nicht erfüllt[46].

Nicht nur dem bayerischen Staatskirchentum, auch der zentralistisch-integralistischen Kurie Pius IX. gegenüber hatte Senestrey damals seine Freiheiten und seine Möglichkeiten überschätzt. Wie die bayerische Regierung, so fühlte sich auch Rom durch seinen Vertrag mit den schottischen apostolischen Vikaren übergangen und pochte auf Senestreys Pflicht zu vorheriger Konsultation. In scharfem Ton heischte Nuntius Chigi eingehende Information und Rechtfertigung[47]. Wenn der Vertreter der Kurie sich von Senestrey überspielt dünkte, so war dies nur zum Teil berechtigt. Noch ehe Senestrey Kontakt mit den schottischen Bischöfen aufnahm, hatte er den Nuntius unterrichtet und weitere genaue Auskunft und Mitteilung aller einschlägigen Dokumente zugesichert[48]. Dieses Versprechen hat er allerdings nicht eingelöst. Und so scheint Nuntius Chigi erst Anfang November 1858 informiert worden zu sein, nicht durch Senestrey, sondern durch Boyhme, der sich nun ebenfalls vom Regensburger Bischof düpiert glaubte. Boyhme lehnte — auch im Namen des in Schottland weilenden Robertson — das Angebot Senestreys an die schottischen Bischöfe als unannehmbar ab, weil die Summe viel zu gering sei, die beiden Schottenmönche frei über ihre Verwendung bestimmen wollten und weil schließlich Bibliothek, liturgische Gewänder und Geräte an die Mission in Schottland übergehen müßten. Eine Aufgabe von St. Jakob lohne nur dann, wenn mit dem Ertrag ein neues Seminar oder Kloster in Schottland erbaut

[44] „. . . propositiones quae dum Monachii eram gubernio regio de ratisbonensi Scotorum monasterio commutando deque Seminario meo ampliando feci, hucusque ulterius profecisse non videntur. Interim gravissimam hanc rem omni qua potero ratione urgere non desistam . . ." (Senestrey an Nuntius Chigi, 12. 2. 1859, ASV, ANM 108, ohne fol.). Über die Verhandlungen Senestreys in München berichtete auch Boyhme nach Schottland: „. . . Pfistermeister, as F. Anselm will testifty, has great influence upon His Majesty and is an intimate friend of the Bishop, and so is the Minister of Cultus" (an Bischof Murdoch, 17. 2. 1859, OCA).

[45] „. . . I can give you the assurance that the Government ist not likely to come to any resolution whatsoever and that you will have ample time to take any steps that might be useful for your cause . . ." (Prof. John Lamont an Bischof Murdoch, dat. München 3. 4. 1859, OCA).

[46] Innenministerium an Kreisregierung Regensburg, 4. 2. 1859 (StAA, KI 4709, fol. 314).

[47] „. . . omni cum reservatione . . . ut de toto ejusdem negotii solicite et accurate me informare velis . ." (Chigi an Senestrey, 11. 11. 1858, OAR St. Jakob A II, Nr. 5).

[48] „. . . quod Seminarium attinet, monasterium Scotorum hic Ratisbonae a monachis plane deperditum atque fere derelictum intendo acquirere, et responsum Reverendissimorum Episcoporum Scotiae, quibus rem quam primum proponam, incunctanter communicabo Excellentiae Tuae Reverendissimae . ." (Senestrey an Chigi, 30. 6. 1858, ASV, ANM 108, ohne fol.).

werden könnte[49]. In seiner Antwort betonte Chigi[50], daß die Rechte der beiden Schottenmönche gewahrt blieben; die letzte Entscheidung liege zudem bei der Kurie.

Wenn sich damals das Verhältnis zwischen Senestrey und Chigi laufend verschlechterte, so lag hierfür der Grund nur zum Teil in Meinungsverschiedenheiten über das Schicksal der Regensburger Schotten; wesentlicher und folgenreicher waren die Auseinandersetzungen über die neue bayerische Benediktinerkongregation[51]. In heftiger Form hatte Senestrey gegen die Exemption der Kongregation protestiert und Widerruf der päpstlichen Bestätigung gefordert, wobei er sich auf orginäre bischöfliche Rechte, die zahlenmäßige Schwäche und auf die Spaltung innerhalb der bayerischen Benediktiner berief. Damit hatte er auch Nuntius Chigi und dem Münchener Erzbischof Gregor Scherr O. S. B., den beiden Protektoren der Kongregation, den Fehdehandschuh hingeworfen. Als nun die Kurie eben diesen Nuntius mit Klärung des Falles beauftragte, zeichnete sich Senestreys Niederlage ab. All das mußte notwendig auch die Beziehungen zwischen dem Regensburger Bischof und dem Nuntius in der schottischen Frage verschärfen und komplizieren.

Als sich die Gegensätze verhärteten und sowohl die erhoffte Ministerialentschließung als auch eine kuriale positive Entscheidung über den Vertrag ausblieben, geriet Senestrey schließlich auch den Schotten gegenüber in eine prekäre Situation. Das latente Mißtrauen der apostolischen Vikare erwachte, ungeduldig forderten sie die baldige Einlösung des Vertrags[52]. In Bischof Murdochs Auftrag sollte der berühmte Münchener Astronom und einstige Regensburger Schottenzögling Professor John Lamont den Stand der Dinge im Ministerium und die Aussichten einer Intervention Exkönig Ludwigs erkunden. Als Lamont auf die zu erwartende langwierige bürokratische Prozedur und den geringen Einfluß des ehemaligen Königs verwies[53], befaßten sich die apostolischen Vikare wieder mit der Alternativlösung zum Vertrag mit Senestrey: der Erneuerung und Auffüllung des schottischen Konvents und Seminars. Anselm Robertson hielt sich hiezu in Glasgow bereit. Er war in ständiger Fühlung mit Murdoch, Weihbischof Alexander Smith und mit Rektor John Macpherson von Blairs College, durch dessen Vermittlung er acht junge Theologen zum Eintritt in den Benediktinerorden gewann, sei es in Regensburg oder in einer Neugründung in Schottland[54]. Da

[49] „. . . ils voudraient être dans le position ayant en main des fonds, d'avoir la facilité de se retirer dans le lieu qui leur paraitrait le plus propre à venir en aide à la réligion et à l'église et à fonder soit une autre Séminaire soit un Monastère . ." (Boyhme an Chigi, 7. 11. 1858, ASV, ANM 101/11).

[50] „. . . mihi videtur quos Vos debeatis esse tranquilli, cum notus contractus minime perfici possit nisi salvis Vestris juribus. Si vero negotium erit perferendum ad S. Sedem pro implorandis necessariis relativis facultatibus Apostolicis, nullatenus dubitare debetis de ejusdem aequitate, justitia atque prudentia . ." (Chigi an Boyhme, 29. 11. 1858, OAR St. Jakob A II Nr. 7).

[51] Fink, Metten, 297 ff. Das ganze Problem bedürfte noch eingehenderer und quellenmäßiger Klärung.

[52] „. . . a padre Placido . . . relatum mihi est, aegre Vos ferre quod conventio die 17. Julii huius anni . . . nondum executioni demandata fuerit . . ." (Senestrey an die apostol. Vikare Schottlands, 27. 11. 1858, OCA).

[53] Prof. Lamont an Bischof Murdoch, dat. München 3. 4. 1859 (OCA).

[54] Robertson an Senestrey, 9. 2. 1859 (OAR St. Jakob A II Nr. 8); Robertson an Kyle, 28. 5. 1859 (Preshome Archives).

Senestrey sich in Schweigen hüllte, suchte Robertson ihn von sich aus unter Druck zu setzen und forderte 12 000 Pfund Sterling als Abfindung für die Abtei; falls der Bischof nicht umgehend zustimme, werde er mit den künftigen Novizen innerhalb von drei Wochen nach Regensburg reisen[55].

Nicht ohne eigene Schuld war also Senestrey in einen Kampf nach vier Seiten verstrickt: gegen sich hatte er einen Teil der bayerischen Ministerialbürokratie, den Nuntius (hinter dem die Kurie stand), die Schotten und die bayerischen Benediktiner. In dieser scheinbar so verfahrenen Situation erwies sich der Bischof als Meister differenzierter und überlegter Taktik. Dem Nuntius gegenüber holte er sein Versäumnis nach, rechtfertigte sein Vorgehen und übersandte eine Kopie des Abkommens mit den schottischen Bischöfen. Bei einem Besuch beteuerte er gegenüber Chigi seine Ergebenheit zur Kurie[56]. Höchst diplomatisch abgefaßt waren seine behutsam zu rascherem Entscheid drängenden Eingaben vom Dezember 1858 und Januar 1859 an König und Regierung[57]. Den apostolischen Vikaren in Schottland führte er die wenig beneidenswerte Situation eines katholischen Bischofs im staatskirchlichen Bayern vor Augen[58], betonte aber die Gewißheit baldiger günstiger Lösung und warnte vor einer Rückkehr Robertsons, die alles gefährden werde. Robertson und Boyhme aber ließ er die Autorität des bischöflichen Ordinarius fühlen: dem einen verbot er unter Androhung kanonischer Strafen die Rückkehr[59], und als der andere daraufhin für zwei der Regensburger Studenten die Erlaubnis zum Eintritt ins Noviziat erbat, verweigerte er sie kategorisch mit Hinweis auf die schwebenden Verhandlungen[60].

[55] Robertson an Senestrey, 9. 2. 1859 (vgl. Anm. 54).

[56] „. . . ceterum res omnino in integro posita est. Cum enim quod Te, Reverendissime et Excellentissime Domine, minime latet, in hac causa nullatenus progredi possim absque gubernii bavarici licentia et consensu, difficultates innumerae, quae ex illa parte obstant, vincendae supersunt . . . Apostolicam Sedem pro officii mei munere supplex adibo, ut ipsa iuxta ecclesiasticorum canonum praecepta et pro circumstantiarum ratione universum negotium componat. Nullius sane jura violabo et tum monachis tum episcopis Scotiae, quae aequum justumque est, ex Apostolicae Sedis sententia tribuetur . . .“ (Senestrey an Chigi, 20. 12. 1858, ASV, ANM 101/11).

[57] Vgl. Anm. 38, 42.

[58] „In regno Bavariae episcopis a potestate seaculari hucusque non permittitur, ut ipsi in bonis publicis ecclesiae administrandis, vendendis, commutandis, quidquam agant gubernii regii interventu . . .“ (27. 11. 1858, OCA).

[59] „Die Unterhandlungen, welche ich mit den höchwürdigsten Bischöfen Schottlands bezüglich des Schottenseminars dahier begonnen habe, sind von Ihrer Person unabhängig. Sie sind weder Prior des hiesigen Klosters, noch geeignet, das Vermögen des selben zu verwalten. Über Ihre Benachtheiligung des Kirchenvermögens ist Untersuchung eingeleitet, und ich werde mit aller Strenge meine Rechte und Pflichten als Ordinarius gegen Sie geltend machen. Jede unbefugte Handlung in dieser Angelegenheit und insbesondere des Klostervermögens von Ihrer Seite wird Ihre Suspension bis zum Ausgang der Sache zur Folge haben. Für den Fall Ihrer eventuellen Rückkehr ist Sorge getragen, daß Sie für das Kloster unschädlich gemacht sind, und sollten Sie es versuchen, ohne meine Erlaubnis unbefugter Weise Ordenscandidaten hieher zu bringen, so werde ich denselben den Eintritt in das Kloster zu verwehren wissen. Die ganze Angelegenheit wird dem heiligen Stuhle zur Entscheidung unterbreitet werden. Übrigens erinnere ich Sie an die Pflichten des Gehorsams gegen Ihren Bischof . . .“ (Senestrey an Robertson, 15. 2. 1859, OAR St. Jakob II A Nr. 9).

[60] „. . . si quis de novo Alumnos et Novitios in dictum monasterium recipere inten-

Trotz dieser energischen und wendigen Reaktionen Senestreys schien es, als schrumpfe sein Spielraum mehr und mehr zusammen. Der Widerstand der Schotten versteifte sich. Zwar verurteilten die apostolischen Vikare Robertsons eigenmächtiges Schreiben an Senestrey als übereilt, unsachlich und zum Teil sogar unrichtig und erzwangen von ihm Richtigstellung und Entschuldigung[61]. Mit ausdrücklicher Billigung Bischof Murdochs durfte sich Robertson jedoch weiterhin gegen alle Vorwürfe der Vermögensverschleuderung zur Wehr setzen, erneut gesonderte gerechte Abfindung für das Kloster begehren und im Weigerungsfalle verstärkte schottische Bemühungen um eine Erhaltung von Kloster und Seminar in Aussicht stellen[62]. Als Senestrey die Aufnahme schottischer Novizen verwehrte, forderte Boyhme, wohl mit Wissen Nuntius Chigis, die schottischen Bischöfe zu einer harten Haltung gegenüber dem in seinen Augen vertragsbrüchigen Senestrey auf[63]. Daraufhin kündigte Bischof Murdoch im April 1859 die Vereinbarungen vom Juli 1858 mit der einfachen und einleuchtenden Begründung, Senestrey habe zwei der schottischen Bedingungen, nämlich Konsens der Kurie und der bayerischen Regierung, nicht erfüllt[64]. Da auch in den folgenden Monaten eine Antwort des Bischofs von Regensburg ausblieb, kündigte Anselm Robertson ein zweites Mal die Abreise schottischer Studenten und Novizen nach Regensburg an, wenn nicht unter seiner, dann unter Leitung eines anderen schottischen Geistlichen[65].

Noch mehr aber wurde Senestreys Position in der schottischen Frage durch die bayerische Regierung erschüttert. Auf Ersuchen des Kultusministeriums erstellten die Kronanwälte am 10. und 14. Juli 1859 ein neues Gutachten[66], „das die Grundlage fortzuführender Verhandlungen wesentlich änderte“[67], jedoch nicht im Sinne Senestreys, sondern zugunsten stärkerer staatlicher Verfügungsgewalt über Abtei und Seminar der Regensburger Schotten; allerdings müßte gemäß

deret, apertissime contra initam conventionem Episcoporum . . . ex adverso exsurrexisse atque debitam superioribus ecclesiasticis reverentiam et obedientiam neglexisse convinceretur . . .“ (Senestrey an Boyhme, 15. 4. 1858, OCA).

[61] „I hope the Bishop of Ratisbon will not as a penalty for the brusquerie of F. Anselm draw back from the offer he made us last summer“ (Bischof Kyle an Bischof Murdoch, 2. 3. 1859, OCA); Entwurf eines Entschuldigungsschreibens Robertsons von Hand Murdochs, Febr./März 1859 (ebd.); das Schreiben Robertsons an Senestrey vom 9. 3. 1859 hält sich in deutscher Übersetzung genau an diese Vorlage (OAR St. Jakob A II Nr. 17).

[62] „. . . dann hebt sich der Vertrag mit den schottischen Bischöfen von selbst auf und es wird eine heilige Pflicht seyn für P. Placidus und mich, Hand ans Werk zu legen, das Kloster herzustellen, und ich danke Gott dafür, wir haben die besten Aussichten für die Ausführung dieses Entschlusses“ (ebd.).

[63] „Whenever I hear of Wilson und John Shaw coming out to join our order and that F[ather) A[nselm] is not to interfere, I'll go to Munich at once and protest against the Bishop's of Ratisbon doings. His last rescript put an end to our transactions . . . he morally compels us to surrender by preventing our thriving and arming. Suppose transactions fail, without students and novices we must succumb . . .“ (Boyhme an Bischof Murdoch, 15. 4. 1859, OCA).

[64] Murdoch an Senestrey, 22. 4. 1859 (OAR St. Jakob A II Nr. 11).

[65] Boyhme an Senestrey, 12. 7. 1859, dat. Strahlfeld (ebd. Nr. 12); Hinweis auf entsprechendes Schreiben Robertsons an Boyhme.

[66] Abschr. OAR St. Jakob A II Nr. 15.

[67] Innenministerium an Kreisregierung Regensburg, 23. 7. 1859 (StAA, KI 4709, fol. 321).

Konkordat das Schottengut im Falle der Aufhebung von St. Jakob kirchlichen Zwecken in Bayern zugeführt werden. Das bedeutete nach Ansicht der Kronanwälte aber die Übergabe an die bayerischen Benediktiner als die einzig legitimen Rechtsnachfolger des schottischen Benediktinerkonvents. Damit hatten die Kronanwälte ihr erstes Gutachten von 1850 bekräftigt. Die apostolischen Vikare Schottlands wurden von den Kronanwälten gerügt, weil sie jenes erste Gutachten gekannt, diese Tatsache jedoch gegenüber Senestrey verschwiegen hätten. Gleichwohl sollten sie in angemessener Weise entschädigt werden, jedoch mittels Gnadenakt und nicht aufgrund eines — ihnen nicht zustehenden — Rechtsanspruches. Allerdings lehnten die Kronanwälte die von Senestrey vorgeschlagene und von den schottischen Bischöfen akzeptierte Summe von 125 000 Gulden als „exorbitant" ab. Ihrer Meinung nach sollte zunächst möglichst rasch eine gemischte Kommission aus Vertretern der Regierung, des Regensburger Ordinariats, der Schottenmönche und der bayerischen Benediktiner zusammentreten und eine exakte Übersicht über das Vermögen von St. Jakob aufstellen; erst dann könnten weitere Schritte erfolgen.

Auf Anordnung des Ministeriums mußte die Regensburger Kreisregierung das kronanwaltliche Gutachten an das bischöfliche Ordinariat weiterleiten und zudem ihrerseits in der Schottenfrage Stellung beziehen[68]. Die Kreisregierung schloß sich unterm 30. Juli 1859 völlig den Kronanwälten und dem Ministerium an und betonte, jetzt müsse nicht über eine Säkularisierung, sondern über eine möglichst wirksame Verwaltung und Schätzung des Schottenvermögens entschieden werden. Als beste Lösung biete sich die von den Kronanwälten bereits empfohlene gemischte Kommission an; ihr sollten nach Vorschlag der Kreisregierung der Schottenmönch Boyhme sowie je ein Vertreter der Kreisregierung, des Ordinariats und der bayerischen Benediktiner als der präsumptiven Nachfolger der Schotten angehören[69]. Senestreys Ansicht entsprach dieser Vorschlag natürlich in keiner Weise; der Bischof wollte vor allem die benediktinische Seite, ob Schotten oder Bayern, von der Vermögensverwaltung fernhalten.

Für die *bayerischen Bendiktiner* bildete das Gutachten der Kronanwälte einen begründeten Anlaß, sich wieder in die komplizierten Auseinandersetzungen um die Zukunft St. Jakobs einzuschalten. Sie waren dabei umso zuversichtlicher, als sie sich der Hilfe des Nuntius und des Münchener Erzbischofs sowie der bevorstehenden endgültigen Bestätigung ihrer neuen Kongregation durch die Kurie — und damit eines Sieges über den Regensburger Bischof — sicher wußten.

Die ersten Kontakte zwischen den Regensburger Schotten und den bayerischen Ordensgenossen während der ersten Monate des Jahres 1859 zeigten allerdings kein konkretes Ergebnis. Auf Bitten Boyhmes sicherte Abt Utto Lang von Metten die Entsendung von einem oder zweien seiner Konventualen ins Regensburger Schottenkloster zu[70]. Das führte indes sogleich zu Schwierigkeiten; denn der in Glasgow weilende Schottenmönch Robertson berief sich auf eine ganz ähnliche Zusage aus Metten und wollte für den Fall seiner Rückkehr als alleiniger Oberer

[68] ebd. Zum ganzen vgl. neuerdings auch Rall, 177 ff.

[69] Kreisregierung an Innenministerium, 30. 7. 1859 (StAA, Ki 4709, fol. 322—325).

[70] „. . . the Abbot of Metten gives me one or two of his best men" (Boyhme an Bischof Murdoch, 17. 2. 1859, OCA). Zu Utto Lang (1806—1884), seit 1837 in Metten, 1844/56 Direktor des dortigen bischöfl. Knabenseminars, 1856 als Nachfolger von Gregor Scherr Abt von Metten, vgl. Fink, Profeßbuch, 68.

von St. Jakob anerkannt werden. Ende April 1859 bat Boyhme den Mettener Abt, er möge sich getreu seiner Zusage in Schottland dafür einsetzen, daß nicht Robertson, sondern ihm, Boyhme, „die Erhaltung unseres Klosters anvertraut werde." Von einer derartigen Intervention hänge möglicherweise die Existenz von St. Jakob ab[71]. Angesichts dieser undurchsichtigen Verhältnisse auf schottischer Seite scheint Abt Utto Lang dieser Bitte jedoch nicht entsprochen zu haben.

Um die Wende 1859/60 schienen sich die Aussichten der Benediktiner sogar noch zu verbessern: Erzbischof Gregor Scherr von München-Freising, als ehemaliger Abt von Metten mit der Lage der Regensburger Schotten wohl vertraut, verwandte sich bei Exkönig Ludwig und beim regierenden Monarchen Max II. entschieden und beredt für eine Übergabe des Schottenklosters an die neue bayerische Benediktinerkongregation[72]. Exkönig Ludwig schrieb in seiner impulsiven Art unverzüglich in diesem Sinne an Bischof Senestrey: St. Jakob müsse erhalten bleiben, wenn nicht als Schottenkloster, so doch als ein bayerisches Benediktinerstift, dem der Bischof dann sehr wohl auch das Klerikalseminar der Regensburger Diözese anvertrauen könne[73].

Eine ähnlich demonstrative Geste war von Max II. natürlich nicht zu erhoffen. Gleichwohl scheint sich der König nach seiner Unterredung mit Erzbischof Scherr für eine Übergabe St. Jakobs an die bayerischen Benediktiner erwärmt zu haben. Hinzu kam, daß der Erzbischof ihm aus benediktinischer Sicht die schweren Spannungen zwischen dem Regensburger Bischof und der sich unter Abt Utto Lang von Metten formierenden Benediktinerkongregation ausführlich darlegte — ein wichtiges Pendant gegenüber dem Einfluß Pfistermeisters![74] In der Tat scheint

[71] „In Schottland ist der Streit entstanden, ob der P. Anselm mit seinen Leuten (Laienbrüder und Priester à la Mc Naughton) oder ich mit 3 Priestern und 6 Studenten, die alle unter meiner Leitung erzogen werden, mit der Erhaltung unseres Klosters anvertraut werde. Ich verwerfe seine und er verwirft meine Kandidaten, und behauptet, daß er und nicht ich von Ihnen Unterstützung zu hoffen hätte . . . da diese Frage die Verhandlungen der Bischöfe mit dem hiesigen Bischof unberührt lassen und ich für jede Mißdeutung Ihrer Worte garantiere, so bitte ich, den Brief in lateinischer Sprache zu schreiben, mir denselben so bald als möglich zukommen zu lassen und ihn nach Schottland zu übersenden . . ." (Boyhme an Abt Utto Lang, 16. 4. 1859, StAM, Acta generalia A I 3, ohne fol.).

[72] Max II. an Kultusminister v. Zwehl, 9. 2. 1860 (zit. nach Rall, 194); der König berichtete vom Besuch des Erzbischofs am vorhergehenden Tag. Auch P. Placidus erwähnt in seinen — freilich sehr kritisch zu wertenden — Berichten nach Schottland immer wieder die Aktivität der bayerischen Benediktiner und des Erzbischofs: am 15. 5. 1859 führte er die Verzögerung einer Regierungsentscheidung über den Vertrag zwischen Senestrey und den apostolischen Vikaren auf Ansprüche Mettens zurück (an Murdoch, 17. 5. 1859, OCA); er erwähnte intensive Bemühungen Scherrs und Abt Hanebergs von St. Bonifaz (vgl. S. 419) in München um Übernahme St. Jakobs durch Metten; in dieser Auseinandersetzung werde jedoch der Regensburger Bischof zweifellos die Oberhand behalten (an Bischof Murdoch, 3. 12. 1859, OCA); wenig später meldete er gerüchtsweise einen neuen Vorschlag Erzbischof Scherrs, „who is to shift the Monastery into the hands of the Bavarian Benedictines and make the Scotch cooperate with them . . ." (an Murdoch, 17. 12. 1859); schließlich berichtete er auch von den schweren inneren Spannungen in der neuen Benediktinerkongregation, „. . . hence there is little or no hope of assistance from any Monastery of Bavaria . ." (an Murdoch, 26. 1. 1860, OCA).

[73] Ludwig I. an Bischof Senestrey, 27. 1. 1860 (OAR St. Jakob A II ad Nr. 21).

[74] Rall, 194.

der König nun vorsichtiger und mißtrauischer gegenüber Senestreys allzu drängender Art geworden zu sein. Die bayerischen Benediktiner galten ihm nunmehr als die legitimen Nachfolger der Regensburger Schottenmönche. Im Falle einer Aufhebung von St. Jakob wollte er den bayerischen Benediktinern mindestens einen erheblichen Anteil des Schottenvermögens zugestehen, eine Meinung, an welcher er mit großer Zähigkeit, wiewohl vergeblich, bis fast zuletzt festhalten sollte.

Senestrey indes blieb ungerührt. Er war um so weniger zum Verzicht oder selbst zu einem Kompromiß bereit, als sich gerade damals seine Position in der Schottenfrage langsam aber stetig verbesserte. Diese Wendung hatte bereits im Sommer 1859 eingesetzt, wobei Boyhmes Doppelspiel erstmals deutlicher wurde. Während Boyhme Bischof Murdoch von Glasgow beschwor, unnachgiebig zu bleiben und möglichst bald Studenten und Novizen nach Regensburg zu entsenden[75], näherte er sich jetzt wieder Bischof Senestrey und drängte ihn, seine Vereinbarung mit den schottischen Bischöfen, sobald er das Placet aus München und Rom erhalten habe, zu verwirklichen und eine Aufnahme neuer Seminaristen und Novizen in St. Jakob zu verhindern[76]. Auf Boyhmes Veranlassung schrieb Senestrey im Sommer 1859 gleichlautende Briefe an die apostolischen Vikare Murdoch, Kyle und Gillis, worin er eindringlich vor einer derartigen Entsendung warnte und wiederum ein baldiges erfolgreiches Ende der Verhandlungen in München ankündigte[77]. Der gleiche Boyhme aber nahm bald wieder Verbindung mit den bayerischen Benediktinern in Metten auf[78] und hielt enge Kontakte zu Nuntius Chigi in München, gegenüber dem er alle Rechte der bayerischen Benediktiner auf Kloster und Seminar von St. Jakob energisch bestritt![79]

Einen ersten Vorteil gegenüber Kurie und bayerischer Regierung verschaffte sich Senestrey im August 1859 durch eine kanonische Visitation von Kloster und Seminar zu St. Jakob[80]; ihr negatives und vor allem für Robertsons Ansehen höchst abträgliches Ergebnis stand wohl von vorneherein fest und wurde von Boyhme offenkundig gebilligt. Als Bischof Murdoch im November 1859 neuer-

[75] „. . . I'll get out a new colony in spite of the Bishop's protest" (Boyhme an Murdoch, 25. 10. 1859, OCA); vgl. Anm. 38.

[76] Boyhme an Senestrey, 12. 7. 1859 (OAR St. Jakob A II Nr. 12).

[77] Senestrey an Murdoch, 15. 7. 1859 (OCA; desgl. an Gillis, 14. 7. 1859 (OAR St. Jakob A II, Nr. 13). Vgl. auch Anm. 58.

[78] Vgl. S. 394 f.

[79] Die Benediktiner „have no claims of any kind on our house and their willingness to serve the mission of Scotland cannot but prove abortive". Boyhme bezog ganz die Position Senestreys (vgl. Anm. 72) und erklärte: „. . the regeneration of our House proving next to impossible it would prove a blessing to the Church of Scotland and also to that of Bavaria if the proposed plan of the Bishop of Ratisbon could be carried into effect . ." (Boyhme an Nuntius Chigi, 18. 1. 1860, ASV, ANM 101/11).

[80] Protokoll von Hand Senestreys, dat. 25. 8. 1859 (OAR St. Jakob A II Nr. 16). Boyhme erhob — auf entsprechend suggestive Fragen Senestreys — schwere Vorwürfe gegen den abwesenden P. Anselm Robertson. Dieser habe ihn, Boyhme, schon als Novizenmeister „auf sich selbst verwiesen"; nach Deassons Tod sei er als Leiter des Konvents aufgetreten „angeblich als Prior vom Bischof bestellt, worüber er sich durch ein Document nie bei mir legitimierte und in welcher Eigenschaft er auch nie von der Regierung anerkannt wurde". Über die Verwaltung St. Jakobs habe Robertson nach Deassons Tod nur alljährlich Bischof Riedel summarisch Rechenschaft gegeben; ihm selber habe er nie eine Rechnung gezeigt.

dings die baldige Entsendung von Studenten und künftigen Novizen ankündigte, stellte Boyhme, äußerlich korrekt, Antrag auf Aufnahme, legte der bayerischen Regierung jedoch eine umgehende Ablehnung geradezu in den Mund[81]. Von nun an konnte er bei den apostolischen Vikaren behutsam und überzeugend von der Forderung nach schottischer Renaissance in Regensburg abrücken, ohne den Verdacht zwielichtigen Verhaltens auf sich zu ziehen[82].

Gegen Ende des Jahres 1859 glaubte Senestrey seine Stellung genügend verbessert, um der Hauptgefahr erfolgreich entgegenzutreten: der sich abzeichnenden Verbindung von bayerischer Regierung, Nuntius und der zur Übernahme von St. Jakob bereiten Benediktinerkongregation. Im November erteilte Senestrey der Kreisregierung die — seit Januar ausstehende — Antwort betreffs der Vermögensverwaltung von St. Jakob[83]. Die ungewöhnliche Verzögerung machte sich bezahlt; denn Senestrey konnte sich jetzt auf die Ergebnisse seiner Visitation stützen. Er lehnte eine Beteiligung der bayerischen Benediktiner und der Schotten ab. Die Verwaltung des Schottengutes sollte einem einzigen Manne anvertraut werden, nämlich dem in der Konsistorialstiftungsverwaltung tätigen und bewährten Weltgeistlichen Johann B. Galler, der allein der Regierung und dem Ordinariat verantwortlich sein sollte.

Im Dezember 1859 ging Senestrey noch einen Schritt weiter: in einer ausführlichen und ebenso prägnanten wie eindrucksvollen Denkschrift des bischöflichen Ordinariats an die Kreisregierung sollte vor allem die These der Kronanwälte widerlegt und die Regierung von der Unterstützung des scheinbaren Rechtsanspruches der bayerischen Benediktiner abgebracht werden[84]. Diese Denkschrift war zweifellos entstanden unter dem Eindruck der kurz vorher ergangenen und von Nuntius Chigi promulgierten endgültigen päpstlichen Bestätigung der Kongregationssatzungen.

Wenn Senestrey darum mit aller Schärfe jener Kongregation den Charakter

[81] Orig. nicht erhalten; Inhalt aus Senestreys Antwort an die schottischen Bischöfe vom 12. 11. 1859 (OCA) und aus Boyhmes Bericht an die Kreisregierung vom 14. 11. 1859 zu erschließen (StAA, KI 4709, fol. 346—347). — Das Innenministerium verfügte, daß keine neuen Zöglinge in St. Jakob aufgenommen werden dürften, solange eine Entscheidung des Königs ausstehe (an Kreisregierung Regensburg, 28. 11. 1859, StAA, KI 4709, fol. 351).

[82] Am 3. 12. 1859 schrieb er an Bischof Murdoch: „. . . students cannot be brought, quite apart from finances, till transactions are over" (OCA); er stellte sich dabei als Opfer einer mitleidslosen Staatsbürokratie hin: „. . . I was myself amazed and bewildered at the contents of the last Ministerial rescript [s. o.] thereby cutting off the vein of life and blighting our hopes of repeopling the Monastery. It is monstrous. Protests or remonstrances have proved not only of no avail of late but it seems that they evoke severer measures and greater restrictions . . . it is morally impossible to comply with all their demands" (an Bischof Murdoch, 17. 12. 1859, OCA).

[83] Die Visitation habe erwiesen, „daß in der Verwaltung des Vermögens des Schottenklosters dahier so arge Mißstände bestehen, daß ein bedeutender Teil desselben entweder ungenützt verausgabt oder spurlos verschwunden zu sein scheint und daß von Oberaufsicht wegen energische Mittel zu ergreifen sind, um eine weitere Verschleppung oder Verschleuderung mit Erfolg zu verhindern . ." (Senestrey an Kreisregierung Regensburg, 5. 11. 1859, StAA, KI 4709, fol. 342—344); zum ganzen vgl. auch Rall, 179 ff.

[84] Senestrey an Kreisregierung Regensburg, 16. 12. 1859 (StAA, KI 4709, fol. 352—358); zum ganzen vgl. neuerdings Rall, 181—185.

einer Rechtsperson abspricht und sie lediglich als ein, überdies durch inneren Zwist ausgehöhltes „Konglomerat von Abteien und Prioraten" gelten lassen will, dann spiegelt dies Zorn und Enttäuschung über die mißlungene Attacke gegen die bayerische Benediktinerkongregation, aber auch die zähe Entschlossenheit, wenigstens in der schottischen Frage den bayerischen Benediktinern einen weiteren Erfolg zu verwehren. Senestrey war vorsichtig genug, seine Argumente nicht ausschließlich, nicht einmal vornehmlich auf Ablehnung der Kongregation als juristischer Person zu gründen; den Haupteinwand lieferte ihm vielmehr die exempte Stellung der Schotten und das Fehlen jedweder rechtlichen Verbindung zwischen schottischen und bayerischen Benediktinern durch all die vergangenen Jahrhunderte. Da 1803 eine Säkularisierung nicht durchgeführt worden sei, werde St. Jakob im Fall seines Erlöschens Kirchengut und falle der bayerischen Kirche, genauer der Regensburger Diözese anheim. Darum verwarf Senestrey auch eine Beteiligung bayerischer Benediktiner an der von den Kronanwälten vorgeschlagenen gemischten Kommission für Vermögensverwaltung; auch Boyhme sei hiefür wegen Befangenheit fehl am Platze. Statt dessen sollte die Verwaltung des Schottengutes einem vom Regensburger Bischof ernannten Weltgeistlichen unterstellt werden[85].

Die gleiche Haltung, gemildert nur um einen Ton wohlabgewogenen Respekts, bezog Senestrey im Februar 1860 in seiner Antwort an Exkönig Ludwig[86]. Bei aller Anerkennung der historischen Leistung des Benediktinerordens, halte er diesen gegenwärtig zur Leitung von Klerikalseminaren, d. h. zur Ausbildung des Welt- und Seelsorgeklerus für ungeeignet; ein Mann wie der Präsident der Kongregation, Abt Utto Lang von Metten, der auf Exemption bestehe und sich der bischöflichen Autorität nicht füge, verbürge nicht die zur Heranbildung des Weltklerus unerläßliche Loyalität und Disziplin.

Wenn Senestrey dann in der ersten Hälfte des Jahres 1860 seine zunächst so ungünstige Position weiter verbessern konnte, so waren eine Reihe recht komplexer Faktoren mit im Spiel: die Abneigung des herrschenden liberalen bayerischen Systems gegen jedwede Klosterrestauration, der Einfluß des Senestrey eng befreundeten geh. Kabinettssekretärs Pfistermeister, Uneinigkeit bei den Schotten und bei den bayerischen Benediktinern und nicht zuletzt natürlich Senestreys zielstrebige Energie, Überzeugungskraft und diplomatisches Geschick.

Die einzelnen Phasen dieser sich anbahnenden Wende in der Auseinandersetzung um das Schicksal von Abtei und Seminar zu St. Jakob verdienen festgehalten zu werden: Anfang Februar 1860 übergab Max II. Senestreys Memorandum dem zuständigen Ministerium für Kirchen- und Schulangelegenheiten mit dem Ersuchen um schnelle Erledigung und Berichterstattung[87]. Bereits am 12. Februar forderte das Ministerium von der Kreisregierung Regensburg Vorschläge betreffs der Einrichtung einer Güterverwaltung in St. Jakob, wobei vor allem —

[85] „. . . der erste und nächste Anspruch auf das Vermögen des säkularisiert werdenden Schottenklosters steht ohne Zweifel uns zu . . . man soll dem Ordinariat erlauben, einen Verwalter zu bestellen, wobei die Regierung durch einen Kommissar jederzeit Einsicht nehmen kann . . ." Als Verwalter benannte das Ordinariat wiederum den Weltgeistlichen J. B. Galler (s. o.).

[86] Senestrey an Ludwig I., 30. 1. 1860 (OAR St. Jakob A II Nr. 21).

[87] Hinweis in der Denkschrift des Staatsministeriums des Innern, für Kirchen- und Schulangelegenheiten an König Max II. vom 17. 5. 1860 (Abschr. f. Gesandten Frhr. v. Verger in Rom, GStAM Hl. Stuhl 1937, ohne fol.).

gemäß dem Gutachten der Kronanwälte — das staatliche Interesse vor dem des Bischofs von Regensburg zu stehen habe[88]. In ihrer Antwort vom 6. März schlug die Kreisregierung einen sehr geschickten Kompromiß vor: der künftige Kurator von St. Jakob sollte von Senestrey ernannt, aber in oberster Instanz der Regierung verantwortlich sein; außerdem müßte der Schottenmönch P. Placidus Boyhme verantwortlich an der Güterverwaltung teilhaben[89].

Am 16. und 23. März erstattete dann Kultusminister von Zwehl dem König ausführlichen schriftlichen Bericht über Geschichte, Bestimmung und über die höchst ungewisse Zukunft des Regensburger Schottenklosters und Seminars; immer wieder habe sich die bayerische Regierung in den vorausgehenden vier Jahrzehnten für eine Sicherung und Bewahrung von St. Jakob bemüht. Als Alternativlösung habe man immer die Übergabe an die bayerischen Benediktiner ins Auge gefaßt[90].

Die Ansprüche der Benediktiner und die positiven Stellungnahmen von Regierungsseite wurden zwar von Zwehl im historischen Résume korrekt widergegeben — sie mußten es, weil gerade sie dem König bekannt und von ihm zumindest teilweise gestützt wurden. Gleichwohl fällt auf, daß im internen Schriftwechsel zwischen Ministerium und Regensburger Kreisregierung diese Ansprüche der Benediktiner mit Schweigen übergangen werden und daß auch Kultusminister von Zwehl, der ja Bischof Senestrey sehr wohlwollend gegenüberstand, bei dem König eine eindeutige Stellungnahme in dieser Frage unterließ. Sie blieb für die Regierungsbehörden zunächst offen, zumal gerade damals die junge bayerische Benediktinerorganisation von internen Spannungen erschüttert wurde, die auch auf die Pläne hinsichtlich des Schottenklosters ihren Niederschlag gefunden haben dürften. Erzbischof Scherr OSB und Abt Utto Lang von Metten wollten die benediktinische Tradition von St. Jakob weiterführen und hier einen bayerischen Konvent errichten. Dagegen scheint Abt Dr. Haneberg von St. Bonifaz in München damals eine Aufhebung und Säkularisierung des Schottenklosters einkalkuliert zu haben. Für diesen Fall sollte allerdings der Ertrag für ein benediktinisches Missionsseminar verwendet werden, das die großen Pläne der bayerischen Benediktiner in den Vereinigten Staaten und in Nordafrika realisieren sollte. Haneberg trug diese Absicht bereits Anfang Februar dem König persönlich vor; seine Pläne stießen jedoch schon bald auf — vermutlich von Pfistermeister kräftig genährte — Bedenken[91].

Es spiegelt diesen Stand der Dinge, daß Max II. am 9. März den Schottenmönch P. Placidus Boyhme in Audienz empfing und ihm einen für alle interessierten Seiten günstigen Ausgang der Verhandlungen zusicherte, wobei auch die Ansprüche und Rechte der beiden letzten Schottenmönche gebührend berücksichtigt werden sollten. Als dann am folgenden Tag auch Abt Utto Lang von Metten beim König vorsprechen wollte, wurde er — wenn wir Boyhmes Bericht glauben dürfen — abgewiesen[92]. Mitte April rückten schließlich auch die bayerischen

[88] Innneministerium an Kreisregierung Regensburg, 12. 2. 1860 (StAA, KI 4709).

[89] Kreisregierung an Innenministerium 6. 3. 1860 (ebd. fol. 367—370).

[90] Minister v. Zwehl an Max II. 16. und 23. März 1860, zit. nach Rall, 196 ff.

[91] W. Mathäser, Ludwigs-Missionsverein, 237, erwähnt Notiz des Kabinettssekretärs Pfistermeister vom 23. 5. 1860.

[92] Boyhme an Bischof Murdoch, 17. 5. 1860 (OCA). Der ganze Bericht ist freilich höchst kritisch zu bewerten.

Kronanwälte etwas von ihrer bisherigen, die Ansprüche der bayerischen Benediktiner begünstigenden Haltung ab und näherten sich Senestreys Ansicht über den Rechtsstatus der neuen bayerischen Benediktinerkongregation[93].

All dies war die Voraussetzung, damit sich schließlich auch das Ministerium für Kirchen- und Schulangelegenheiten in einer Reihe von wichtigen Punkten der Position des Regensburger Bischofs anschließen konnte, ohne indes verpflichtende staatskirchenrechtliche Grundsätze aufzugeben. In einem umfänglichen und grundsätzlichen Memorandum an den König vom 17. Mai 1860 betonte Minister v. Zwehl, daß sich die Idee der Schottenklöster überlebt habe, seitdem die Katholiken in Großbritannien volle staatsbürgerliche und religiöse Freiheiten genössen[94]. Zudem hätten gerade die letzten Jahrzehnte klar erwiesen, daß die katholische Jugend Schottlands kaum Interesse an einer monastischen Existenz fern der Heimat besitze. Andererseits verdienten Senestreys Bemühungen um Hebung der Priesterbildung und um Ausbau des Klerikalseminars alle Anerkennung und Förderung. Diesem Zwecke sollten daher Vermögen und Besitz der Schotten zugeführt und gleichzeitig die schottischen Bischöfe und die beiden letzten Schottenmönche Robertson und Boyhme angemessen entschädigt werden. Die Abfindung der schottischen Bischöfe gründe jedoch nicht auf irgendwelchen Rechtsverpflichtungen, sondern auf reinen Billigkeitserwägungen. Im Gegensatz zu Senestrey wollte das Ministerium dies Vorhaben jedoch erst verwirklichen, sobald die Rentenerträge des Schottenguts genau feststanden; bis dahin sollte eine staatliche provisorische Verwaltung in St. Jakob tätig sein. — Max II. befürwortete am 19. Juli diesen Antrag des Ministeriums[95]; am 31. Juli billigte dann das Ministerium die Einsetzung einer provisorischen Verwaltung in St. Jakob unter Leitung des Weltgeistlichen J. B. Galler[96].

Für den Bischof von Regensburg, der durch seinen Freund Pfistermeister längst „vertraulich" über dies Ergebnis unterrichtet worden war[97], bedeutete es jedoch nur einen Teilerfolg. Die eigentlichen Ziele waren noch nicht erreicht worden, ja es zeichneten sich neue Komplikationen ab. Die Ansprüche der bayerischen Benediktiner wurden zwar nicht länger von der Regierung unterstützt; sie waren aber auch — wohl mit Rücksicht auf den König — nicht eindeutig abgelehnt worden. Schottenkloster und -seminar sollten zwar nach Senestreys Wunsch aufgehoben und säkularisiert werden, doch sollte das Vermögen nicht ausschließlich, sondern nur zum Teil der Regensburger Diözese zufallen; mit der ihm eigenen Hartnäckigkeit hielt Max II. immer noch an der Absicht fest, einen anderen Teil des Schottenvermögens für ein Priester-Altersheim („Emeritenhaus") in Regensburg und für die bayerischen Benediktiner zu verwenden. Ein weiterer Stein des Anstoßes war für Senestrey die Einsetzung einer Güterverwaltung in Form einer Staatskuratel; an ihrer Spitze sollte zwar Senestreys Vertrauensmann

[93] Die Denkschrift der Kronanwälte vom 16. und 18. 4. 1860 ist im Wortlaut nicht mehr erhalten; Inhaltsangabe im Memorandum des Ministeriums an Max II. vom 17. 5. 1860 (vgl. Anm. 87).

[94] Vgl. Anm. 87.

[95] „Ich genehmige die hier gestellten drei Anträge, behalte aber Entschließungen über die künftige Verwendung des Klostervermögens bis zu dem Zeitpunkt bevor, da letzters durch die einzusetzende Administration in quanto et quali festgestellt sein wird", dat. Gräfenberg 19. 7. 1860 (s. o.).

[96] Innenministerium an Kreisregierung, 31. 7. 1860 (OAR St. Jakob A II Nr. 28).

[97] Notiz von Hand Senestreys in OAR St. Jakob A II Nr. 28 (s. o.).

Galler stehen, jedoch der Regierung und nicht dem Bischof in erster Linie verantwortlich sein[98]. Völlig unannehmbar schien es Senestrey ferner, daß Boyhme und damit auch Rechnungskommissar Haering — er war dem Bischof als Fachmann und als Protestant ein besonderer Stein des Anstoßes — weiterhin maßgeblich in die Verwaltung von St. Jakob eingeschaltet blieben.

Gewichtiger noch war für Senestrey eine andere Erwägung: fügte er sich nämlich dem Regierungsbeschluß und ließ er die Staatskuratel durch einen Regensburger Diözesangeistlichen ausüben, so brachte ihn dies mit Sicherheit in Konflikt mit der Kurie. Denn Rom konnte nicht unbeteiligt bleiben, wenn über das Schicksal einer seit mehr als sieben Jahrhunderten exempten, d. h. unmittelbarer päpstlicher Jurisdiktion unterstellten Abtei entschieden wurde. Auch konnte die Zukunft des schottischen Missionsseminars zu St. Jakob nur im Einvernehmen mit der für die katholische Mission Schottlands verantwortlichen Propaganda-Kongregation und mit den apostolischen Vikaren in Schottland geregelt werden. Gerade von den Rechten und von der Verantwortung Roms aber war bisher auf Seiten der Regierung überhaupt nicht die Rede gewesen. Dies konnte und durfte Senestrey um so weniger ignorieren, als sich die Kurie auf Bitten der apostolischen Vikare bereits in die Auseinandersetzungen einzuschalten begann[99].

Und so lehnte er Mitte September die vom Ministerium vorgeschlagene Form der Güterverwaltung mit aller Entschiedenheit ab:[100] das Vermögen von St. Jakob, so betonte er, sei Kirchengut und seine natürliche Verwalter seien die Mönche. Falls diese jedoch versagten oder ausfielen, habe der Ordinarius als delegatus Sedis Apostolicae das Recht und die Pflicht, die Verwaltung bis zur Wiederherstellung geordneter Verhältnisse zu übernehmen[101]. Mit anderen Worten: Senestrey forderte Ausschaltung Boyhmes und Haerings und alleinverantwortliche Verwaltung durch einen Beauftragten des bischöflichen Ordinariats. — Bemerkenswert bleibt die Reaktion bei den bayerischen Regierungsbehörden: während die Kreisregierung den Vorschlag Senestreys ablehnte, weil sich das Ministerium die künftige Verwendung des Schottenvermögens ausdrücklich vorbehalten habe[102], stimmte das Ministerium schließlich Ende Oktober dem Plan Senestreys zu, weil „das Kloster St. Jakob zur Zeit noch nicht erloschen oder aufgehoben ist", die bischöfliche Verwaltung könne indes „nur so lange dauern,

[98] Diese vielfachen Bedenken gewannen bei Senestrey während seines Urlaubsaufenthalts in Berchtesgaden Gestalt. Am 3. 9. 1860 wies er von hier aus das Regensburger Ordinariat an, auf die Regierungsentschließung sei zu antworten, „daß sich das Ordinariat bei Einrichtung einer derartigen Administration nicht beteiligen kann, sondern auf einer provisorischen Verwaltung bestehen muß." Diese Verwaltung müsse vom Bischof in seiner Eigenschaft als Delegatus Sedis Apostolicae aufgestellt werden. Schließlich: „Das Kloster war exempt. Die Güter desselben können nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Kirchenstiftungen subsummiert werden" (OAR, St. Jakob A II Nr. 34).

[99] Vgl. S. 403.

[100] Bischöfl. Ordinariat an Kreisregierung, 18. 9. 1860 (StAA, KI 4709, fol. 375—377).

[101] „. . es ist aber sicher, daß es der Hl. Stuhl dem Bischof von Regensburg, der in vorliegendem Falle allein und einzig als delegatus Sedis Apostolicae provisorisch einschritt, als Pflichtverletzung angerechnet haben würde, wenn er die Rechte der kirchlichen Autorität in Bezug auf die notwendig gewordene provisorische Verwaltung des Stiftsvermögens nicht gewahrt hätte . ." (s. o.).

[102] Kreisregierung an Innenministerium, 26. 9. 1860 (StAA, KI 4709, fol. 377—378).

als sie namens des Klosters selbst ausgeübt werden kann". Sie bedeute vor allem keine Vorentscheidung über die Verwendung des Vermögens von St. Jakob und schließe auch, für den Fall der Aufhebung, die Errichtung einer Staatskuratel nicht aus[103].

Senestrey hatte so seinen Willen doch noch in wesentlichen Punkten durchgesetzt. Doch sein Plan wurde nicht verwirklicht[104]. Durch Intervention der Kurie war inzwischen nämlich eine völlig neue Lage entstanden.

Siebtes Kapitel

Intervention der römischen Kurie (1860/61)

I. Stillhaltezwang für Bischof Senestrey durch kurialen Machtspruch.

Bereits seit der Jahreswende 1859/60 war die *römische Kurie*, vertreten zunächst durch Kardinal Barnabò[1], den Präfekten der Propaganda-Kongregation, dann durch ihren Münchener Nuntius Chigi[2], schließlich durch Kardinalstaatssekretär Antonelli[3] auf das Schicksal von Abtei und Seminar der Regensburger Schotten aufmerksam geworden. Bald schon schaltete sie sich in die Verhandlungen zwischen Senestrey und der bayerischen Regierung ein, zunächst noch diskret und rein informativ, doch dann immer entschiedener, bis sie Ende 1860 alle Fäden an sich zog, um in unmittelbarem und ausschließlichem Kontakt mit der bayerischen Regierung eine Lösung herbeizuführen.

Die einzelnen Phasen dieses sehr verschlungenen Prozesses können jetzt weitgehend rekonstruiert und analysiert werden[4]. In mehr als nur einer Hinsicht scheinen sie höchst bedeutsam: für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im allgemeinen und zwischen Kurie und bayerischer Regierung bzw. bayerischem Staatskirchentum im besonderen, dann für das Verhältnis zwischen Rom und der Missionskirche in Schottland sowie für die — noch längst nicht genügend erhellten — Machtverhältnisse und Kompetenzen innerhalb der damaligen kurialen Zentralbehörden; und nicht zuletzt scheinen sie aufschlußreich für das Selbstverständnis der Kurie Pius' IX. zu einer Zeit, als sich die Existenz des Kirchen-

[103] Innenministerium an Kreisregierung Regensburg, 30. 10. 1860 (OAR St. Jakob A II Nr. 40).

[104] Vgl. S. 409 f.

[1] Alessandro Barnabò (1801—1874) wurde 1848/56 Pro-Sekretär der Propaganda-Kongregation, 1856 Kardinal und Präfekt dieser Kongregation; vgl. DHGE VI 858; Kowalski, Serie dei Cardinali Prefetti 12, 26.

[2] Vgl. S. 379.

[3] Giacomo Antonelli (1806—1876) 1847 Kardinal (Diakon!), 1850 bis 1876 Staatssekretär; vgl. R. Aubert, Le pontificat de Pie IX (Paris 1953) 86 ff.; LThK (²1957) 663; P. Pirri, La Questione Romana 1856—1864, in: Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVI. (Rom 1951), mit wichtiger Literatur; W. Brandmüller, in: Die Außenminister der Päpste, hrsg. v. W. Sandfuchs (München 1963) 43—58. Eine Monographie fehlt.

[4] Noch nicht zugänglich ist das Archiv der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, in deren Kompetenz die Verhandlungen über das Schottenkloster überging. Immerhin konnte diese Lücke durch neues reiches Material aus anderen römischen sowie aus schottischen und bayerischen Archiven weitgehend geschlossen werden.

staates unter dem Druck der italienischen Einigungsbewegung ihrem Ende zuneigte.

Von der gefährdeten Position der Regensburger Schottenniederlassung war die Kurie, d. h. die zuständige Propaganda-Kongregation, wohl Ende 1859 durch Weihbischof Smith aus Glasgow[5] — den Stellvertreter des den Regensburger Schotten eng verbundenen Bischofs Murdoch, persönlich informiert worden. Für seine Unterredungen mit Kardinal Barnabò war Bischof Smith von dem damals in Glasgow tätigen Schottenmönch Anselm Robertson ebenso ausführlich wie einseitig informiert worden[6]. Smith berichtete dann dem Präfekten der Propagandakongregation, daß Bischof Senestrey den mit den apostolischen Vikaren Schottlands eingegangenen Vertrag nicht erfüllt habe und daß sich nunmehr Bischof Murdoch seinerseits nicht mehr gebunden fühle und neue Zöglinge und Novizen nach Regensburg entsenden werde. Für den Fall ernsterer Schwierigkeiten mit der bayerischen Regierung solle man sich um eine Intervention der britischen Regierung bemühen[7]. Smith verwandte sich bei Barnabò auch nachdrücklich zugunsten Robertsons, der von dem höchst zwielichtigen Boyhme verleumdet und von Senestrey allzu ungerecht behandelt worden sei[8].

Boyhme hatte, wie erwähnt, mindestens seit November 1858 Nuntius Chigi in München über Senestreys Absichten und über die sich zwischen dem Bischof und der bayerischen Regierung anbahnende Einigung schriftlich und mündlich berichtet[9]. Er nutzte dabei geschickt die offenkundigen starken sachlichen und wohl auch persönlichen Spannungen zwischen Chigi und Senestrey, die gerade damals in den Auseinandersetzungen um die neue bayerische Benediktinerkongregation zutage getreten waren. Auch Chigi ergriff die Gelegenheit zum Einschreiten gegen Senestrey; im Februar 1860 erkundigte er sich bei ihm — noch sehr höflich und scheinbar ganz ahnungslos — über die Situation von Abtei und Seminar der Schotten und über die angeblich mit der Regierung schwebenden Verhandlungen[10]. Senestrey antwortete, Robertsons Unfähigkeit und Verantwortungslosigkeit hätten St. Jakob an den Rand des Ruins geführt[11]; Boyhme

[5] Zu Smith vgl. S. 308.

[6] Smith an den späteren Weihbischof Dr. John Gray in Glasgow, dat. Rom 28. 11. 1858 (OCA); Kardinal Barnabò an Bischof Murdoch, 2. 6. 1860 (ebd.). Angeblich hatte Smith im Juli 1858 als einziger der schottischen Bischöfe den Abmachungen mit Senestrey widersprochen, „and he promised to use his influence in Rome to thwart their designs, but he died in 1861 . . .“ (Anselm Robertson an P. Oswald Hunter Blair von Fort Augustus, 6. 6. 1890, AFA Rat. 20 = Robertson papers).

[7] Barnabò an Murdoch, 27. 7. 1860 (OCA); Placidus Boyhme in Regensburg widersprach: „. . . to seek redress from Lord Palmerston is not only le dernier but le plus pauvre resort . .“ (an Murdoch, 18. 10. 1860 (OCA).

[8] Boyhme verteidigte sich gegen Smiths Vorwurf, er verfolge Robertson mit maßloser Feindschaft (an Murdoch, 24. 8. 1860, OCA). Vgl. S. 396.

[9] Vgl. S. 390 f.

[10] „. . . relatum mihi est Regale Gubernium propria autoritate administrationem bonorum omnium instituisse, quae ad Ratisbonense Benedictinorum Scotorum Monasterium pertinent . . . atque ad hoc, ajunt, gubernium inductum esse ex eo quod ultimum illius Monasterii Abbas in administratione oeconomica gerenda non tam bene ac regulariter se tractaverit. Quidquid hac de re verum sit a Dominatione Tua Illustrissima scire cuperem (Chigi an Senestrey, 7. 2. 1860, OAR St. Jakob A II, Nr. 22).

[11] Robertson „. . . in Scotiam secessit, quum ob pessimam suam administrationem et ingentem pecuniarum dilapidationem a ratione reddenda abhorret . . .“ (Senestrey an Chigi, 21. 2. 1860, Orig. ASV, ANM 101/11).

aber sei in wirtschaftlich-finanziellen Fragen ahnungslos und völlig mit der Leitung des Schottenseminars beansprucht. In Übereinstimmung mit dem Konkordat müsse daher unverzüglich eine Verwaltung des Schottenvermögens eingesetzt werden.

Chigi gab sich mit dieser sehr selbstsicheren und im Grunde unverbindlichen Darstellung nicht zufrieden, sondern konsultierte aufs neue P. Placidus Boyhme[12], indem er ihm sehr präzise Fragen vorlegte: über Höhe und Einteilung des Vermögens von St. Jakob, über die Haltung der apostolischen Vikare zu einer Neuregelung, über Robertsons Tätigkeit als Verwalter und dessen Pläne zur Neubesiedlung des Schottenklosters und -seminars und schließlich über die harte Reaktion Senestreys. Wenn Chigi hievon eine neue Handhabe gegen den Bischof erhoffte, so wurde er dieses Mal enttäuscht; denn zumindest in der Ablehnung Robertsons waren sich Senestrey und Boyhme einig[13].

Als dann Anfang Juni 1860 Kardinal Barnabò den Nuntius vom Besuch Weihbischof Smiths unterrichtete und um Auskunft über die Situation von St. Jakob ersuchte[14], da nahm Chigi erneut mit Boyhme Fühlung auf. Von ihm erfuhr er, daß eine für Senestrey positive Regierungsentschließung über die Verwaltung von St. Jakob unmittelbar bevorstehe; jedenfalls habe sich König Max II. jüngst bei seinem Besuch in Regensburg entsprechend geäußert. Senestrey wolle dann sogleich, ohne also eine Bestätigung durch die Kurie abzuwarten, im Schottenkloster eine bischöfliche Verwaltung installieren[15]. Damit lieferte Boyhme dem Nuntius die — erhoffte? — Handhabe gegen den Regensburger Bischof. In scharfem Tone beschuldigte Chigi nunmehr Senestrey, eigenmächtig gehandelt, wesentliche kuriale Rechte preisgegeben und Rom in eine schwierige Lage versetzt zu haben; überdies solle er Rechenschaft ablegen, warum er Robertsons Gesuch um Aufnahme neuer Studenten und Novizen kategorisch abgelehnt und den Mönch mit Suspension und Ausweisung bedroht habe, und dies alles, ohne den Nuntius als offiziellen Vertreter der Kurie in Kenntnis zu setzen[16].

Wieder sah sich Senestrey in die Verteidigung gedrängt. Er erkannte, daß Nuntius Chigi die ganze von ihm, Senestrey, sorgfältig vorbereitete und gegenüber die Regierung energisch vertretene Neuregelung der Verwaltung von St. Jakob gefährdete. Scharf und gereizt reagierte er auf die Vorwürfe des Nuntius, der offenbar einem sinistren Mönch wie Boyhme mehr Gehör und Glauben schenke als dem Bischof von Regensburg. Zur Sache wiederholte Senestrey sein Argument, daß eine provisorische Güterverwaltung baldmöglichst in St. Jakob eingesetzt werden müsse, um den drohenden Ruin abzuwenden und die Substanz des Schottenvermögens zu bewahren. Laut Konkordat bedürfe es hiezu

[12] Boyhme bedankte sich für die ausführliche Unterredung, die Chigi ihm am 22. 4. 1860 gewährt hatte (24. 4. 1860, ASV, ANM 101).

[13] Die Antworten auf Chigis „quesiti" sandte Boyhme am 24. 4. 1860 zurück (s. o.).

[14] Barnabò an Chigi, 4. 6. 1860 (ASV, ANM 101).

[15] Boyhme wurde am 3. 6. 1860 vom Nuntius empfangen; kurz darauf berichtete er ihm aus Regensburg: „. . . His Majesty when in town gave the Bishop leave to acquire the Monastery of St. James. Whenever that grant sanctioned by the King's signature arrives, His Lordship intends sending the sum of 125 000 fl. to the Bishops of Scotland . . ." (5. 6. 1860, ASV, ANM 101/11).

[16] „. . . ut omnia quae ad hujusmodi negotium referuntur tractationes praesertim a Te vel susceptae vel suscipiendae sincere mihi exponantur . ." (Chigi an Senestrey, 13. 6. 1860, Orig. OAR St. Jakob, A II Nr. 23).

aber der ausdrücklichen Zustimmung der Regierung. Bei all seinen Verhandlungen mit Regierungsstellen habe er aber niemals den geringsten Zweifel daran gelassen, daß die letzte Entscheidung in Rom falle[17].

Den sich abzeichnenden Konflikt mit Nuntius und Kurie suchte Senestrey von vornherein zu bannen, indem er nunmehr seinerseits den Nuntius um sofortige Einschaltung der Kurie bat[18]. Dies war überraschend und widersprach der bisherigen Taktik des Bischofs, die fast ausschließlich auf Gewinnung der bayerischen Regierung abgezielt hatte. Wenn Senestrey gleichzeitig beteuerte, er habe dem Schottenmönch Anselm Robertson niemals die Rückkehr unter Suspensionsandrohung verweigert und auch keinem schottischen Studenten oder Novizen den Eintritt in St. Jakob verwehrt — weil kein Schotte um eine derartige Erlaubnis nachgesucht habe —, so nahm der Bischof damit Zuflucht zu einer, gelinde ausgedrückt, sehr kasuistischen Interpretation seines eigenen, schriftlich fixierten Verhaltens.

Nuntius Chigi erbat daraufhin bei Kardinal Barnabò und erstmals in dieser Frage auch bei Kardinalstaatssekretär Antonelli neue Anweisungen[19]; gleichzeitig ermahnte er Senestrey, sich aller weiteren Schritte in der Angelegenheit des Schottenvermögens zu enthalten; eine Verwaltung durch die Regierung, in direkter oder verschleierter Form, stehe keinesfalls im Interesse der Kirche[20]. Die römische Reaktion dürfte für Chigi enttäuschend gewesen sein; denn statt präzise Direktiven zu geben erging sich Barnabò in Allgemeinplätzen: Chigi möge die Interessen der Schotten gegenüber Senestrey und vor allem gegenüber der bayerischen Regierung energisch wahrnehmen und sich im Notfalle um eine diplomatische Intervention der britischen Regierung bemühen[21]. Von Bischof Senestrey forderte der Kardinal gleichzeitig einen umfassenden Bericht über die Situation von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg[22].

Inzwischen lag die Entschließung der bayerischen Regierung vom 30. Juli 1860 über die Verwaltung des Schottenvermögens vor[23]. Weder Senestrey noch die

[17] „. . . ad hoc [Vertrag mit den schott. Bischöfen] consensum Regiae Majestatis Bavaricae requirendum esse, ne contra regni Bavarici legislationem offendam multasque easque maximas incurram in hoc negotio difficultates, quis et qui ignoret; propterea hunc jam Serenissimi Regis requisivi consensum. Neque vero is sum, qui hoc semel dato consenu totum puto aut unquam putaverim completum negotium, cum bene noverim et ubique etiam coram ipsa Regia Majestate edixerim, debere ad firmandum penitus hoc monasterii per me acquirendi negotium intercedere S. Sedis Romanae auctoritatem . . .“ (Senestrey an Chigi, 25. 6. 1860, ASV, ANM 101/11).

[18] „. . . ut causam omnem monasterii S. Jacobi Sanctae Sedi, cujus est solius de episcopis judicare, quanto fieri potest citius sincerissime exponam“ (s. o.).

[19] Schreiben Chigis an Barnabò sowie an Antonelli, 5. 7. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[20] „. . . cautius ac prudentius est, rem omnino intactam relinquere quoad usque ipse Sancta Sedes ad quam nuper Episcopi Scotiae confugere, aliquid decernat. Dolendum sane est Regium Gubernium praedictam Monasterii administrationem propria auctoritate gerendam suscepisse; sed hoc vehementer excitare nos debit ad rem omnen illico Sanctae Sedi exponendam ejusquem judicium expetentum . .“ (Chigi an Senestrey, 27. 6. 1860, Orig. OAR St. Jakob A II Nr. 27).

[21] Barnabò an Chigi, 27. 7. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[22] „. . . relatum est Sacrae huic Congregationi duodecim ferme Scotos paratos esse ad Sacrum habitum suscipiendum in Monasterio S. Jacobi, difficultates vero graves . . .“ (Barnabò an Senestrey, 1. 8. 1860, OAR St. Jakob A II Nr. 30).

[23] Vgl. S. 400.

Regierung hielten es für nötig, den Nuntius hievon in Kenntnis zu setzen. Senestrey zögerte, weil er die negative Reaktion Chigis und der Kurie voraussah; die Regierung aber sah aus grundsätzlichen staatskirchenrechtlichen Erwägungen keinen Anlaß zur Informierung des Nuntius. Natürlich konnte jene Regierungsentschließung Chigi nicht lange verborgen bleiben; bereits Mitte August forderte er Senestrey ultimativ auf, er möge ihn und Kardinal Barnabò unverzüglich und detailliert unterrichten[24].

Jetzt erkannte Senestrey, daß seine ganze Position in der Auseinandersetzung um die Zukunft St. Jakobs auf dem Spiele stand. Einer eingehenden und überzeugenden Rechtfertigung durfte er nicht länger ausweichen. Er übergab dem Nuntius die Abschrift der Ministerialentschließung vom 30. Juli sowie eine ausführliche Darlegung der Verhandlungen über das Schottenkloster seit dem Jahre 1858[25]. Immer wieder betonte er, daß er niemals kuriale Rechte übergehen oder schmälern, sondern allemal den wertvollen Schottenbesitz der Kirche uneingeschränkt erhalten wollte[26]. Wenn die erhoffte Gesamtlösung immer noch ausstehe, so sei dies die Schuld der langsamen bayerischen Bürokratie und des gesamten kirchenfeindlichen Regierungssystems in Bayern, aber auch die Schuld der unentschlossenen und uneinigen schottischen Bischöfe[27]. Nochmals drängte Senestrey den Münchener Nuntius, daß er zugunsten einer raschen kurialen Entscheidung plädiere. Die Kurie solle ihn, Senestrey, sowie die schottischen Bischöfe anhören, dann urteilen und sogleich in München vorstellig werden[28].

[24] Chigi erklärte, er würde darüber wachen, daß Senestrey „. . . nihil amplius . . . super re faciat, inconsulter praelaudata Sacra Congregatione" (an Senestrey, 11. 8. 1860, Orig. OAR St. Jakob A II Nr. 31); am 14. 8. 1860 nahm Chigi ausdrücklich auf die jüngste Entschließung Bezug und forderte genaue Mitteilungen (an Senestrey, 14. 8. 1860, ebd. Nr. 32).

[25] Aus einer handschriftlichen Weisung Senestreys zum Brief Chigis vom 11. 8. 1860 (OAR St. Jakob A II Nr. 31) werden die wichtigsten Helfer auf Seiten des Bischofs namentlich erwähnt: „H. Geistl. Rat Dr. Maier wolle den Empfang dieses Briefes an den Nuntius anzeigen. H. Geistl. Rat Dr. Schöttl für Rom nunmehr die Relation beenden. Der Sachverhalt, warum dem unsinnigen, gewissenlosen Verlangen des saubern P. Anselm nicht entsprochen werden kann, wird wohl in dicken Farben geschildert werden dürfen".

[26] Senestrey antwortete dem Nuntius am 18. 8. 1860 und kündigte baldige Übersendung der geforderten Unterlagen an; am 24. 8. 1860 übergab er dem Nuntius die Regierungsentschließung und ein — von Geistl. Rat Dr. Schöttl verfaßtes — „Summarium inter Ratisbonensem Episcopum et regium Bavariae Gubernium de praesenti conditioni Monasterii et Seminarii S. Jacobi Scotorum Ratisbonae, anno 1858—1860", vier Folioseiten (ASV, ANM 101/11).

[27] „. . . ex quibus [den überreichten Dokumenten und dem „Summarium", s. o.] palam omnino fiet, me ex quo regimini hujus Ratisbonensis ecclesiae praefectus sum, omnia quae potui egisse, ut omnigenam bonorum illius monasterii ruinam averterem, ecclesiasticam auctoritatem salvarem, fines Seminarii Scotici pro istius regni ecclesia quantum licuit servarem et jura Apostolicae Sedis inviolata tuerer. Quod si res nondum ad optatam exitum pervenit, nil aliud certe in causa fuit, nisi tardissima Gubernii agendi ratio, monachorum Scotorum et episcoporum inquietudo et diffidentia, universus tandem nostrae legislationis et administrationis politicae spiritus vel mechanismus . . ." (Senestrey an Chigi, 18. 8. 1860, s. o.).

[28] „. . . simul humillime rogo, ut apud Sanctam Apostolicam Sedem officosis tuis actionibus intercedas, quatenus hoc negotium, ne omnes partes detrimentum capiant, quo citius fieri poterit, tractetur . ." (Senestrey an Chigi, 24. 8. 1860, s. o.).

Senestreys Vorschlag schien auf den ersten Blick realistisch und praktikabel. Er berücksichtigte aber doch wohl zu wenig die schwierige Position der Kurie, falls es zu direkten Kontakten oder gar zu Verhandlungen mit der bayerischen Regierung über das Schicksal von St. Jakob kommen sollte. Hiezu benötigte die Kurie detaillierte und historisch und juristisch wohlfundierte Kenntnisse über die komplizierte Stellung von Abtei und Seminar der Schotten. Den Mangel an derartigen, als Verhandlungs- und Entscheidungsgrundlage unerläßlichen Kenntnissen scheint die Kurie damals stark empfunden zu haben. Zwar lag von Seiten Senestreys jetzt eine ausführliche Darstellung vor; allein sie berücksichtigte im wesentlichen nur die Zeit seit 1858 und war natürlich höchst einseitig gefärbt; ähnliches galt von den Argumenten der apostolischen Vikare Schottlands[29].

Deshalb ersuchte Kardinal Barnabò den Münchener Nuntius erneut um Auskunft und um Rat. Als Nahziel wollte die Kurie verhindern, daß die bayerische Regierung mit Einsetzung einer staatlichen provisorischen Verwaltung zu St. Jakob ein fait accompli schaffe, das etwa mögliche Verhandlungen von Anfang an entscheidend belaste[30]. Zu diesem Zweck erwog man in Rom einen gemeinsamen Protest der Schotten, d. h. der beiden Schottenmönche und der apostolischen Vikare, bei der Regierung in München. Doch da Boyhme und Robertson sowie die schottischen Bischöfe über die Zukunft von St. Jakob hoffnungslos zerstritten waren, hatte dieser Plan kaum Aussicht auf Verwirklichung. Dennoch scheint man in Rom immer wieder auf Einigkeit unter den Schotten gehofft zu haben.

In dieser Lage schaltete sich im Sommer 1860 der Kurienkardinal und ehemaige Erzbischof von München-Freising, Graf Reisach, ein[31], oder er wurde von Seiten der Kurie eingeschaltet. Reisachs römische Position war bedeutend: er genoß das Vertrauen Papst Pius IX., gehörte der von Antonelli geleiteten Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten an und hielt als Mitglied der Propaganda-Kongregation auch zu Kardinal Barnabò enge Kontakte. Anderseits war er natürlich mit den Verhältnissen in Bayern bestens vertraut, er kannte und schätzte Bischof Senestrey[32] und war vor allem über jeden Verdacht staatskirchlicher Neigungen erhaben. Mitte August 1860 hielt sich Reisach in München bei Nuntius Chigi auf und traf dort den Schottenmönch Boyhme[33]. Der Kardinal wollte vor allem die kuriale Position bei möglichen Verhandlungen mit der bayerischen Regierung stärken und hiefür unter den betroffenen kirchlichen Gruppen — den beiden Schottenmönchen, den apostolischen Vikaren Schottlands, den bayerischen Benediktinern und dem Bischof von Regensburg — ein hohes Maß an Koordination und Einigkeit herbeiführen. Demgemäß bemühte sich Reisach, die Schotten untereinander und mit Bischof Senestrey zu versöhnen und scheint auch entsprechende Kontakte aufgenommen zu haben[34]. Die Schwierigkeit solchen Unterfangens dürfte er bald erkannt haben; insbesondere sah er wohl ein,

[29] Vgl. S. 411—418.

[30] Barnabò an Chigi, 5. 9. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[31] Zu Reisach vgl. S. 318.

[32] Erste Hinweise hierüber bei Paul Mai in: VO 109 (1969) 115 ff.

[33] Chigi an Barnabò 16. 8. 1860 (ASV, ANM 101/11); Boyhme an Bischof Murdoch, 16. 8. 1860 (OCA).

[34] Hinweis in einem Bericht des bayerischen Gesandten beim Hl. Stuhl, Frhr. v. Verger an das Außenministerium in München, 6. 4. 1861 (GStAM, MA III, Nr. 2516).

daß Senestrey nur durch massiven kurialen Druck zum Einlenken bzw. Stillhalten veranlaßt werden konnte[35].

Der Bischof von Regensburg hatte in Rom den Eindruck unkorrekten, übereilten und damit der Kirche abträglichen Verhaltens in der schottischen Frage nicht tilgen oder auch nur abschwächen können[36]. Im Oktober 1860 erhielt er vom Präfekten der Propaganda-Kongregation einen empfindlichen Verweis. In einem Ton, der Widerspruch ausschloß, untersagte Kardinal Barnabò alles weitere eigenmächtige Vorgehen bezüglich des Schottenklosters. Die Entscheidungen über die Zukunft St. Jakobs lägen nunmehr ausschließlich bei der Kurie[37].

Für Senestrey bedeutete dies einen schweren Rückschlag, und dies gerade in einem Augenblick, als sein Memorandum an König Max II. vom 4. Oktober erste positive Wirkungen zeitigte und die Regierung bereit war, seine Vorschläge für eine Verwaltung von St. Jakob weitgehend zu akzeptieren[38]. Als dann das Ministerium in der Tat am 30. Oktober zugunsten einer bischöflichen Verwaltung entschied[39], da konnte Senestrey diese Regelung nicht mehr gutheißen, sondern mußte die Billigung des Nuntius und der Propaganda-Kongregation einholen[40]. Die Haltung dieser beiden kurialen Instanzen stand von vorneherein fest.

In seiner Antwort begrüßte Nuntius Chigi zwar grundsätzlich Senestreys Absicht, in dem zu säkularisierenden Schottenkloster ein Klerikalseminar tridentinischer Ordnung zu errichten, doch habe der Bischof zweimal in nicht zu rechtfertigender Weise die staatlichen vor die kirchlich-kurialen Interessen gesetzt[41]: im

[35] Boyhme zufolge (dessen Aussagen natürlich stets besonders kritisch zu prüfen sind) erklärte Reisach: „. . the task of reconstructing St. James is under existing circumstances extremly difficult, the more so since the Bishop of Ratisbon placed Rome into the painful position of either acquiescing to his proposals or to annul the King's decision, whilst the Bishop of Ratisbon should have appealed to the Holy See first and then to the secular Government" (s. o. Anm. 28); ähnlich scheint sich Reisach jedoch auch gegenüber Kardinalstaatssekretär Antonelli geäußert zu haben; vgl. Rall, 213.

[36] Senestrey an Barnabò, 20. 8. 1860 (OAR St. Jakob A II Nr. 32).

[37] „. . . ex ea equidem intellexi id, quod mihi accidit vehementer ingratum. Gubernium videlicet Bavaricum bona dicti Instituti veluti saecularia effecta considerare, suamque adhaesionem dedisse notae conventioni inter Amplitudenem Tuam et Vicarios Apostolicos Scotiae propositam. At vero ex una parte conventioni illi defuit assensus Apostolicae Sedis, ex altera vero Amplitudo Tua antequam ejusdem S. Sedis mentem explorasset de illa cum Gubernio agere non debuisset. Et re quidem vera ex facto ipso facile comperis quam fuerit inopportunum atque ab Ecclesia utilitate alienum de ejusmodi negotio cum auctoritate civili tractatus habuisse . . ." (Barnabò an Senestrey, 12. 10. 1860, OAR St. Jakob A II Nr. 39).

[38] Senestrey an Max II., 4. 10. 1860 (Abschr. für Gesandten Verger in Rom, GStAM, Hl. Stuhl 1937, ohne fol.).

[39] Vgl. S. 402.

[40] Senestrey bat den Nuntius, „ut quantocius significare mihi benignissime velis, quae tum circa illam Administrationem a me instituendam, tum circa universum de illo Monasterio negotium juxta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide sensum agenda mihi praescribas . ." (an Chigi, 1. 11. 1860, OAR St. Jakob A II Nr. 41).

[41] „. . . negare non possum Te . . . nimium saeculari potestati tribuere visum fuisse . . . in eo quod primum Gubernium adiisti, occasionem jamdiu quaesitam illi praebens omnia ad se revocandi, in hoc, ne quid majus dicem, omnium exinde obortarum difficultatum causa reponenda est . . . cum igitur Gubernii consensus primum efflagitatus est, Sanctae Sedis auctoritas aliquo modo posthabita fuit, vel certe in gravi admodum

Juli 1858, als er seine Übereinkunft mit den schottischen Bischöfen zwar der bayerischen Regierung, jedoch nicht der Kurie, der die exempte Schottenabtei unterstehe, zur Genehmigung unterbreitete, und dann wieder im Juli/August 1860, als er es unterließ, die Kurie von der Ministerialentschließung über die Verwaltung von St. Jakob unverzüglich zu unterrichten. Diese Regelung bedeute nur scheinbar einen Erfolg des Bischofs, da die Verwaltung bisher ja nicht von Staats wegen, sondern von Boyhme und dessen Helfer Haering namens des Schottenklosters ausgeübt worden sei. Indem Senestrey aber die Regierung in den Entscheidungsprozeß hineinzog, habe er auf jeden Fall die staatlich-staatskirchliche Kraft gestärkt. In Zukunft müsse alles auf dem Status quo und die Verwaltung St. Jakobs in Händen Boyhmes verbleiben. Da Verhandlungen mit der Kurie unmittelbar bevorstünden, werde die bayerische Regierung wohl von sich aus in dieser Angelegenheit nichts mehr unternehmen.

Gleichzeitig unterrichtete der Nuntius auch den Schottenmönch Placidus Boyhme in Regensburg von dem römischen Machtspruch und verpflichtete ihn zu energischem Widerstand, falls der Bischof gegen ihn einschreiten oder die Regierung wider Erwarten eine staatliche Verwaltung in St. Jakob einsetzen werde[42]. Boyhme seinerseits hatte nunmehr allen Grund zum Triumph; wie bisher immer hatte er sich rechtzeitig auf die Seite der Stärkeren, der Gegner Senestreys gestellt. Bereits Mitte August hatte er in einem Brief an Bischof Murdoch erbitterte Gegenwehr gelobt, falls Senestrey noch einmal das bewährte Mittel einer bischöflichen Visitation gegen die Schotten gebrauchen werde[43]. In seiner Antwort an Nuntius Chigi verstieg sich Boyhme dann zu heftigen Attacken gegen Senestrey, der ihn verleumdet und in infamer Weise mit Unterstützung der falsch informierten Regierung sein Ziel erreichen wolle. Er, Boyhme, werde jedoch mit Hilfe Chigis allen Machenschaften Senestreys widerstehen und nur der Gewalt weichen[44]. Boyhme scheint Senestreys Gegensatz zum Nuntius, seine dubiose Haltung gegenüber den Schotten und seine Unterwerfung unter die kuriale Order in — und hier ist wohl Senestrey beizupflichten — maßlos übertriebener und entstellter Weise in ganz Regensburg publik gemacht und dadurch dem Ansehen des Bischofs

discrimine posita, seu quod approbet seu quod improbet praedictum conventionem . . ." (Chigi an Senestrey, 17. 11. 1860, Abschr. ASV, ANM 101/11).

[42] „. . . nova igitur mutatio nec juribus ecclesiae favorabilior nec tibi ipsi, utilior esset: majores e contra difficultates crearet ac fini quem proposuisti nocere quam maxime posset; hoc esset praecipue contra Sanctae Sedis intentiones" (ebd.). Chigi an Boyhme, 15. 11. 1860, OCA; d. h. von Boyhme an Bischof Murdoch nach Glasgow übersandt!).

[43] „. . . I'm determined to resist to the last and not give in . . (Boyhme an Murdoch, 11. 8. 1860, OCA); „. . . hence I would not allow him [Senestrey] to make a canonical visitation in the church . ." (an Murdoch, 16. 10. 1860, OCA).

[44] „. . . j'ose vous informer, que je ne crains guère les menées projettées de Mgr. [= Senestrey] en suite du decret ministeriel (dont j'ai obtenu copie sous mains) du 8 Novembre, decret extorqué du Gouvernment à force de calomniés incessantes forgées contre moi, à l'égard de l'administration des affaires temporelles, des calomniés qui sont en contradiction flagrantes avec le rapport fait à Rome touchant le même sujet . . . Mgr. s'étant plongé dans une position equivogue, ne peut s'en tirer que moyement une lettre authentique soit de Votre Excellence soit du St. Siège. Secondé par Votre Excellence je ne cederai qu' à la violence . ." (Boyhme an Chigi, 17. 11. 1860, ASV, ANM 101/11).

nicht geringen Schaden zugefügt zu haben, so daß dieser bei Chigi energisch protestierte[45].

Wollte Senestrey hinsichtlich St. Jakobs doch noch zum Ziele kommen, so mußte er sich jetzt unverzüglich und bedingungslos der kurialen Entscheidung beugen. Ende November erklärte er dem Nuntius, er werde sich allen Beschlüssen des Hl. Stuhles fügen und das anbefohlene Stillschweigen selbst dann noch wahren, wenn — diese Feststellung konnte er sich nicht versagen — sich die wirtschaftliche Lage von St. Jakob unter Boyhmes Leitung weiterhin verschlechtern und die bayerische Regierung daraufhin noch vor einem Vertragsabschluß mit der Kurie das Schottenvermögen ihrer unmittelbaren Aufsicht unterstellen sollte[46].

Der Regierung aber teilte Senestrey mit, daß die vorgesehene provisorische Verwaltung infolge Intervention Roms nicht zustandekommen könne[47]. Entgegen manchen Befürchtungen — und Hoffnungen? — nahm die Regierung jedoch von eigenmächtigem Vorgehen Abstand; sie gab sich mit dem Status quo fürs erste zufrieden, ersuchte jedoch die Kreisregierung in Regensburg um einschlägige Akten und um ein Gutachten[48]. Und nun zeigte sich, daß Senestreys Argumentation in einem zentralen Punkte einer genauen Nachprüfung nicht standhalten konnte: die Kreisregierung erklärte nämlich aufgrund detaillierter Unterlagen, daß sich die seit Frühjahr 1858 bestehende halb-offizielle sog. „Staatskuratel", d. h. die Verwaltung durch Boyhme namens des Klosters, jedoch unter „Beratung" des Rechnungskommissars Haering, durchaus bewährt habe und zu keinen Beanstandungen Anlaß gebe; man könne es bei dieser Regelung ohne Bedenken belassen[49]. Das Ministerium stimmte zu, drängte jedoch nochmals auf baldige Vorlage einer genauen Vermögensaufstellung von Abtei und Seminar zu St. Jakob[50] als wichtige Grundlage für die Verhandlungen mit der Kurie. Diese hatten damals bereits in Rom begonnen[51].

[45] In einem eigenhändigen Schreiben an den Nuntius klagte Senestrey, daß Boyhme die Kritik Chigis allenthalben in Regensburg bekanntmache und dabei die haarsträubendsten Berichte verbreite (28. 11. 1860, ASV, ANM 101/11).

[46] „. . . ceterum, ut professus ubique sum et semper profitebor, Sanctae Sedis voluntati libentissime me subjicio. In causa de Scotorum Monasterio brevissima illa responsio ad Ministerium excepta, ne verbum quidem amplius scribam aut dicam, nihilque amplius agam, nihil a curia mea amplius scribi aut agi permittam. Ab omni porro responsibilitate de bonis istius monasterii me liberum alienumque existimo. Vota autem mea de Seminario meo Dioecesano dotando Tuis . . . manibus cum omni fiducia committo" (Senestrey an Nuntius Chigi, 27. 11. 1860, Orig. ASV, ANM 101/11).

[47] „. . . der Hl. Stuhl hat indessen seine Erklärung dahin abgegeben, daß der Bischof von Regensburg die Sache bis auf weiteres in statu quo belassen solle; weshalb wir für jetzt von der Constituierung der provisorischen Administration Abstand nehmen müssen" (bischöfl. Ordinariat an Kreisregierung Regensburg, 11. 12. 1860, StAA, KI 4710, ohne fol.).

[48] Innenministerium an Kreisregierung Regensburg, 15. 12. 1860 (ebd.).

[49] „. . . nachdem das Schottenkloster St. Jakob in Regensburg zur Zeit noch fortzubestehen, auch eine Säkularisation desselben nicht in Frage zu stehen scheint . . ." (Kreisregierung Regensburg an Innenministerium, 21. 12. 1860, ebd.).

[50] Innenministerium an Kreisregierung, 16. 1. 1862 (ebd.). „. . . die vollständige und genaue Liquidation des Gesamtvermögensstandes darf aber keinen Aufschub erleiden . ." (Kreisregierung an Boyhme, 25. 1. 1861, ebd.).

[51] Über die weitere Entwicklung und über die Lösung des wichtigen Problems der Güterverwaltung zu St. Jakob vgl. S. 433—438, 466 ff.

II. Ausschluß der apostolischen Vikare Schottlands und der beiden Schottenmönche von den Verhandlungen über das Schottenkloster. Das schottische Kolleg in Rom als möglicher „Erbe"?

Für die seit dem Herbst 1860 laufenden Verhandlungen mit der bayerischen Regierung um das Schicksal des Regensburger Schottenklosters und -seminars[52] mußte die römische Kurie zunächst ihre Autorität bei den in sich uneinigen kirchlichen Interessenten zur Geltung bringen. Was ihr beim hartnäckigen und fintenreichen Regensburger Bischof gelungen war, mußte gegenüber den *apostolischen Vikaren Schottlands* um so leichter glücken.

Roms kirchenrechtliche Position war hier wesentlich stärker als im Falle Senestreys; denn die apostolischen Vikare waren als Bischöfe „in partibus infidelium" lediglich Vollzugsorgane der für die schottische Mission zuständigen Propaganda-Kongregation. Staatlich-staatskirchenrechtliche Zwischeninstanzen und Hindernisse wie in Bayern fehlten in Großbritannien. Doch auch in einem mehr praktisch-persönlichen Sinne standen Schwierigkeiten kaum zu erwarten, um die schottischen Bischöfe in der Regensburger Frage auf die Linie Roms zu zwingen. Seit dem Abkommen mit Senestrey vom Sommer 1858 hatten die schottischen Bischöfe ein einheitliches und konsequentes Handeln vermissen lassen, hatten unentschlossen zwischen den verfeindeten Schottenmönchen — Boyhme in Regensburg und Robertson in Glasgow — geschwankt und es unterlassen, mit dem für eine Bewahrung St. Jakobs ehrlich engagierten, doch von Boyhme und von den bayerischen Benediktinern einseitig oder ungenau informierten Nuntius Chigi in München Verbindung aufzunehmen[53].

Die Gründe für dieses offenkundige Versagen liegen in dem besonderen und rapiden Strukturwandel der Gesellschaft und besonders des Katholizismus in Schottland, aber auch in den besonderen Lebensumständen der einzelnen schottischen Bischöfe. Vor allem John Murdoch, apostolischer Vikar im Western District mit Sitz in Glasgow, hatte damals außerordentliche Schwierigkeiten zu bewältigen[54]: die Gegensätze zwischen proletarisierten irischen katholischen Einwanderern und den „etablierten" einheimischen schottischen „Old Catholics" standen kurz vor ihrem explosiven Ausbruch; eine verhängnisvolle Entwicklung zeichnete sich ab, welcher der alte und kränkelnde Murdoch nicht mehr gewachsen war.

Den jahrzehntelangen Auseinandersetzungen um die Zukunft von Abtei und Seminar der Regensburger Schotten hatte Murdoch mit lebhafter Anteilnahme verfolgt und sich um die Wende 1857/58 selbst einige Wochen in Regensburg und München aufgehalten, ohne jedoch viel bewirken zu können[55]. Den Vertrag mit Bischof Senestrey vom Sommer 1858 hatte er trotz schwerer Bedenken gebilligt. Doch als Senestrey ihn nicht einhielt — besser: ihn nicht einhalten konnte —, da zog Murdoch bereits im April 1859 seine Zustimmung zurück[56], ohne Wissen und Einverständnis seiner beiden Kollegen Kyle und Gillis[57]. Um so stärkeres

[52] Vgl. S. 428 ff.
[53] Vgl. S. 393, 396.
[54] Vgl. 312, 468 f.
[55] Vgl. S. 379 f.
[56] Murdoch an Senestrey, 22. 4. 1859 (OAR St. Jakob A II Nr. 11).
[57] Bischof Kyle war nicht informiert, er erklärte, „certainly not one word came from me to express a surrender of the rights of the Monastery . . . did we not merely

Gehör schenkte er damals den Plänen des in Glasgow wirkenden Schottenmönches Anselm Robertson, und er unterstützte auch die römischen Bemühungen seines energischen und eigenwilligen Koadjutors Dr. Alexander Smith, der St. Jakob doch noch bewahren und den von Bischof Senestrey diffamierten Robertson rehabilitieren wollte[58]. Weihbischof Smith erkrankte indes noch im Laufe des Jahres 1860 lebensbedrohend und starb bereits im Frühjahr 1861. Murdoch war jetzt vereinsamt und in der einer Entscheidung zudrängenden Regensburger Frage ohne kompetente Stütze und treibende Kraft.

Der Senior der schottischen Bischöfe, der damals 74jährige James Kyle vom Northern District mit offiziellem Sitz in Aberdeen, war des Streitens und Feilschens um St. Jakob längst überdrüssig, in das er seit mehr als drei Jahrzehnten immer wieder verwickelt worden war. Die Hoffnung auf eine erfolgverheißende schottische Restauration in St. Jakob hatte er aufgegeben; weder glaubte er an die Ehrlichkeit Senestreys noch an die Hilfsbereitschaft des Münchener Nuntius Chigi und der zuständigen kurialen Behörden, vor allem der Propaganda-Kongregation unter Kardinal Barnabò[59]. Grundsätzlich stand Kyle allerdings noch zu dem Abkommen zwischen den apostolischen Vikaren Schottlands und dem Regensburger Bischof, weil er wenigstens hieraus reale finanzielle Entschädigung und Unterstützung der schottischen Mission erwartete. Und so wandte er sich scharf gegen die Verwirrung, die aus dem einseitigen Vorgehen der Bischöfe Murdoch und Smith entstanden war und welche die Glaubwürdigkeit und unerläßliche Geschlossenheit der apostolischen Vikare in der Regensburger Frage gefährdete[60].

Vom dritten apostolischen Vikar Schottlands, von Bischof James Gillis vom Eastern District in Edinburgh, war ein entschiedenes Eintreten in der Regensburger Frage gleichfalls nicht mehr zu erwarten[61]. Bischof Gillis, der einst jahrelang die Belange der schottischen Mission gegenüber der bayerischen und der britischen Regierung verfochten und 1847/48 zweimal in München und Regensburg über die Zukunft St. Jakobs verhandelt hatte, war bereits leidend und trug sich mit Rücktrittsabsichten[62].

Der Präfekt der Propaganda-Kongregation, Kardinal Barnabò, besaß gegenüber den apostolischen Vikaren Schottlands zwar umfassende Vollmachten, konnte diese aber in der Regensburger Frage nur dann sinnvoll gebrauchen, wenn man ihn aus Schottland eingehend informierte. Bisher waren ihm von schottischer Seite — von den Mönchen Boyhme und Robertson und von den apostolischen Vikaren — lediglich widersprechende Meldungen und Stellungnahmen zugegangen. Nuntius Chigi hatte ihm aus München den Text jenes Vertrags zwischen dem Regens-

accept his offer because we could do no better, and reserved the rights of every of the interested party? when did we . . . retract this acceptance? Some atrocious liar must have the ear of the Nuncio, making to him statements at utter variance with the pacts and thus confusing and defeating every endeavour that can be made to bring things to a conclusion . ." (an Murdoch, 27. 10. 1860, OCA 128). Vgl. Anm. 393.

[58] Vgl. S. 403 f.

[59] Kyle an Murdoch, 27. 10. 1860 (s. o.); desgl. 15. 3. 1861 und 8. 4. 1861 (OCA). Vgl. Anm. 413 f., 462.

[60] Vgl. Anm. 57.

[61] I. S. F. Gordon, 487; Vgl. S. 368 f. Bischof Kyle glaubte, „Dr. Gillis will take no concern in it . ." (an Murdoch, 27. 10. 1860, OCA).

[62] Vgl. S. 442.

burger Bischof und den schottischen apostolischen Vikaren übermittelt[63]. In einem Schreiben an Bischof Murdoch in Glasgow von Ende Juli 1860 schloß sich der Kardinal in entscheidenden Punkten der Meinung des Münchener Nuntius Chigi an: der Vertrag zwischen Senestrey und den apostolischen Vikaren vom Sommer 1858 sei ungültig und lediglich als Entwurf zu betrachten, da keine Seite sich um das unerläßliche Placet der römischen Kurie bemüht habe. Und da St. Jakob in Regensburg nur gerettet werden könne, wenn es sowohl schottische Abtei als auch schottisches Missionsseminar bleibe, so sei Robertsons Werbetätigkeit in Schottland sehr zu begrüßen und die schottischen Novizen und Studenten in Regensburg willkommen, allerdings ohne Robertson, der als Prior bzw. Administrator untragbar sei. Barnabò versicherte den apostolischen Vikaren Schottlands, daß er und Nuntius Chigi sich in diesem Sinne einsetzen würden[64].

Anfang September 1860 ließ dann Kardinal Barnabò den schottischen Bischöfen ein Schreiben Chigis zugehen, worin dieser eindringlich eine Erklärung gegenüber der bayerischen Regierung verlangte; die apostolischen Vikare sollten sich rechtfertigen, warum sie mit Senestrey im Sommer 1858 jenes Abkommen geschlossen und warum sie es dann im April 1859 aufgekündigt hätten; sie sollten ferner darlegen, worauf sich ihre Hoffnungen auf eine schottische Restauration in St. Jakob gründeten; auch die beiden Schottenmönche Boyhme und Robertson sollten sich in gleichem Sinne an die bayerische Regierung wenden. Nur so könne er, Chigi, sich weiterhin für eine Bewahrung von Abtei und Seminar in Regensburg einsetzen[65].

Nunmehr mußte Murdoch Farbe bekennen und Stellung beziehen zum Vertrag zwischen den apostolischen Vikaren und Bischof Senestrey vom Juli 1858. Murdoch, der sich im April 1859 davon distanziert und die Erhaltung St. Jakobs befürwortet hatte, erklärte nunmehr gegenüber Boyhme, daß er grundsätzlich immer noch zu jener Übereinkunft mit dem Regensburger Bischof stehe, falls sie sich realisieren lasse. Er selbst werde der bayerischen Regierung die Handlungsweise der apostolischen Vikare ausführlich darlegen[66].

Damit hatte Murdoch seine Vertragsaufkündigung weitgehend zurückgenommen, ohne sich indes aller Möglichkeiten für eine schottische Restauration St. Jakobs zu begeben. Gegenüber der bayerischen Regierung, der Kurie und dem Münchener Nuntius sollte Murdoch nicht nur für sich, sondern für alle apostolischen Vikare sprechen. Deren Senior, Bischof Kyle, hatte sich außerstande erklärt, in der Regensburger Frage das Netz von Widersprüchen und Intrigen zu durchdringen und den Bischöfen Murdoch und Smith die Federführung überlassen[67]. Doch da Smith bereits schwer erkrankt und Murdoch offenbar nach wie vor von Anselm Robertson stark beeinflußt war, wollte Kyle im November 1860 selbst eine detaillierte Denkschrift an die Regierung in München und an die

[63] Chigi an Barnabò, 5. 7. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[64] Barnabò an Murdoch, 27. 7. 1860 (OCA); am gleichen Tag schrieb Barnabò an Nuntius Chigi in München: „. . nello scopo adunque di conservare alla Scozia il Monastero insieme ed il Seminario io convengo pienamente . .“ (ASV, ANM 101/11).

[65] Rektor Alex. Grant an Murdoch, 8. 9. 1860, mit Abschrift des Briefes von Chigi an Barnabò, dat. München 18. 8. 1860 (OCA).

[66] Murdoch an Boyhme, 1. 10. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[67] „. . It is worth our while to attempt . . . disentangling this net of falsehood. I cannot bring myself to try it of myself. I leave it to Dr. Smith and you as I fear Dr. Gillis will take no concern in it . .“ (an Murdoch, 27. 10. 1860, OCA Nr. 128).

Kurie verfassen. Doch bald schon fühlte er sich hoffnungslos in ein Gewirr von Fakten, Unklarheiten und widerstreitenden Positionen verstrickt; das Memorandum wurde niemals vollendet[68].

Mit seiner grundsätzlichen Anerkennung des Vertrags von 1858 hatte Murdoch erfreulicherweise die Verwirrung geklärt, die in Regensburg, München und in Rom über die Haltung der apostolischen Vikare entstanden war[69]. Daß Murdoch aber auch mit der bayerischen Regierung Kontakt aufnehmen wollte, erregte den Widerspruch des Schottenmönches Boyhme in Regensburg. Nicht ganz zu Unrecht vermutete Boyhme hinter Murdochs Vorgehen den Einfluß Anselm Robertsons. Er fürchtete ferner, die bayerische Regierung könnte aufgrund eines eindrucksvollen schottischen Memorandums doch noch einer Erhaltung St. Jakobs als Schottenkloster zustimmen. Eine solche Erhaltung aber, ob mit oder ohne Robertson, versuchte Boyhme damals unter allen Umständen zu verhindern und zu hintertreiben; in diesem entscheidenden Punkt stimmte er völlig mit Bischof Senestrey überein.

Und so reagierte Boyhme auf Murdochs Ankündigungen rasch und energisch. Zunächst schilderte er Nuntius Chigi St. Jakobs Lage in düsteren Farben und erklärte eine schottische Restauration nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte für sinnlos und — angesichts des Vertrags zwischen Senestrey und den schottischen Bischöfen und der Einschaltung der bayerischen Regierung — auch für rechtlich unmöglich[70]. Wenig später trug er seinen Standpunkt dem Nuntius in München persönlich vor und konnte Chigi in der Tat überzeugen. In Boyhmes Antwortschreiben fand Murdoch Chigis Siegel und Unterschrift als Zeichen des Einverständnisses![71]

Wenn Bischof Murdoch damals den Gedanken an eine schottische Erneuerung in St. Jakob noch nicht aufgab, so war dies nicht nur auf Robertsons Drängen, sondern auch auf ein Schreiben Kardinal Barnabòs zurückzuführen. Der Präfekt der Propaganda-Kongregation, in Unkenntnis des Sinneswandels von Nuntius Chigi[72], ersuchte Murdoch, mit dem Nuntius eng zusammenzuarbeiten, um Klo-

[68] „. . . I resolved to attempt to write a common letter or manifesto to the Munich Nuncio. I began and wrote a pretty long portion of it, but when I began to draw it to a conclusion, I found myself utterly unable to make that conclusion" (an Murdoch, 15. 3. 1861, OCA). Und am 8. April 1861 schrieb er im gleichen Ton: „. . Cardinal and Nuncio take it for granted or have been informed that we are anxious that Monastery and Seminary should still continue to exist . . . in Ratisbon, and they only ask us to give our reasons for drawing back from our former bargain and what measures we propose for continuing the existence of the establishment on the former footing. How is it possible that we could endeavour the one or the other when we consider the payment of that money as the only good that we ever can derive from Ratisbon and that it is absolutely impossible that either Seminary or Monastery can ever exist there? Of what use is it to tell them that we are anxious to fulfil our part of the agreement with the Bishop of Ratisbon and that we never uttered a word in retraction of it . . ." (an Murdoch, OCA). Vgl. Anm. 57.

[69] Boyhme an Murdoch, 24. 8. 1860 (OCA).

[70] Boyhme an Chigi, 7. 10. 1860 (ASV, ANM 101/11); auch Kardinal Barnabò solle sich nicht länger um Erhaltung von St. Jakob bemühen, sondern „rather tend to procure us the means of raising a new temple in Scotland to the honour and glory of St. Benedict . ."

[71] Boyhme an Murdoch, 18. 10. 1860 (OCA).

[72] Barnabò an Chigi, 12. 10. 1860 (ASV, ANM 101/11), worin der Kardinal noch

ster und Seminar in Regensburg den Schotten zu erhalten. Der Vertrag mit Senestrey sei für die Kurie auch dann nichtig, wenn sich die bayerische Regierung mit ihm einverstanden erkläre[73].

Angesichts dieser widersprechenden Äußerungen und Anweisungen suchte Murdoch im Einverständnis mit Bischof Kyle nach einer mittleren Linie. Ende Oktober 1860 erklärte er dem Kardinal, man habe den Vertrag mit Senestrey aufgekündigt, weil weder die vorgesehene kuriale Zustimmung eingeholt noch die Versorgung der beiden Schottenmönche Robertson und Boyhme irgendwie geregelt worden sei. Sollte die Kurie erfolgversprechende Verhandlungen mit der bayerischen Regierung aufnehmen, so erklärte sich Murdoch namens der apostolischen Vikare damit einverstanden[74]. Falls diese Verhandlungen jedoch scheiterten, behielt er sich eigene Schritte zur Rettung St. Jakobs als schottischer Institution vor; den Schottenmönch Robertson nahm Murdoch gegen alle ungerechten Angriffe und Verleumdungen entschieden in Schutz[75].

Anselm Robertson selbst stand immer noch in Glasgow bereit, sowohl seine Regensburger als auch seine schottischen Pläne bei günstiger Gelegenheit zu verwirklichen. Er war auch sonst nicht untätig: angesichts der Notlage der kinderreichen — meist irischen — katholischen Unterschichten gründete er im Sommer 1859 nach englischem Vorbild ein sog. „Reformatory", eine Besserungsanstalt für schwer erziehbare Knaben[76]. Robertsons soziale wie seelsorgliche Aktivität wurde von den apostolischen Vikaren anerkannt und fand auch die Unterstützung der britischen Regierung[77].

Robertsons eigentliches Ziel blieb indes die Erhaltung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg oder, falls dies mißlingen sollte, die Gründung eines Konvents und Seminars in Schottland. Diese Pläne, die er hartnäckig verfocht, hatten ihm die entschiedene Gegnerschaft Bischof Senestreys und die subtile Feindschaft seines Mitbruders Boyhme zugezogen. Doch besaß Robertson in Schottland auch einflußreiche und zuverlässige Helfer und Stützen, vor allem Bischof Murdoch, aber auch Bischof Kyle, der zwar das diplomatische Ungeschick des

einmal ganz den — auf Erhaltung St. Jakobs abzielenden — Vorschlägen des Nuntius zustimmt und in entsprechendem Sinne an die apostolischen Vikare und an Bischof Senestrey zu schreiben verspricht.

[73] Barnabò an Murdoch, 17. 10. 1860 (OCA).

[74] Murdoch an Barabò, 31. 10. 1860 (APF, Scozia 6, fol. 392^{rv} u. 395^{r}).

[75] „. . . mea opinione D. Anselmus Robertson ab aliquo nescio quem apud Eminentiam Tuam injuste diffamatus sit. In terris emendis, in viis construendis, in modo Scoto agros colendi in Bavariam introducendis, in aedificiis extruendis, et in aliis operibus conficiendis, quosdam judicii omnes fortasse et veresimiliter commisit. Sed numquam, uti firmiter credo, bona Monasterii scienter aut volenter dilapidavit nec pecunias in Scotiam, ut dictum et affirmatum est, furtive remisit . . ." (s. o. fol. 392^{v}).

[76] In England wollte sich der Zisterzienserorden dieser Aufgabe widmen; vgl. die Beschlüsse der Katholikenversammlung in Birmingham vom 11. 12. 1855 (Hinweis bei Conzemius I, 87); über Robertsons Tätigkeit im Glasgower „Reformatory" ist noch nichts Näheres bekannt; vgl. seine Briefe an Bischof Kyle, dat. Glasgow 15. 1., 28. 5. und 14. 8. 1859 (Preshome Archives).

[77] Über die staatliche Anerkennung vgl. Robertson an Kyle, 14. 8. 1859 (Preshome Archives). In England waren 1857 „the three English Catholic reformatories for juvenile delinquents from the Irish slums . . in receipt of state assistance . . . conducted by foreign male religious orders" zit. aus Sh. Gilley, Protestant London. No-Popery and the Irish Poor, in: Recusant History 10/4 (1970) 227.

Schottenmönches rügte, aber von seiner Ehrlichkeit und von der Haltlosigkeit der gegen ihn vorgebrachten Anklagen überzeugt war[78].

Während sich Murdoch im Oktober 1860 bei Kardinal Barnabò für Robertson einsetzte, wandte sich dieser gleichzeitig an Nuntius Chigi in München und suchte Senestreys und Boyhmes Vorwürfe zu entkräften[79]: entgegen der Meinung seiner beiden Ankläger sei er rechtmäßiger Prior des Regensburger Schottenklosters. Die Güter und das Vermögen von St. Jakob habe er redlich verwaltet, allerdings nach britischen Grundsätzen, die in Bayern möglicherweise Anstoß erregten. Eine unparteiische Kommission, um deren Einsetzung er bitte, möge darüber befinden; ihrem Urteil werde er sich beugen. Für die Zukunft von St. Jakob gäbe es zwei Lösungen: entweder Bewahrung als schottische Institution, wofür er plädiere und auch Nachwuchs bereitstellen könne, oder Säkularisierung; in diesem Falle müßte die schottische Seite angemessen entschädigt und die Errichtung eines Konvents und Seminars in Schottland ermöglicht werden.

Als Robertson zu Ende des Jahres 1860 erkannte, daß er in Regensburg, München und Rom persona ingrata blieb[80], da suchte er nach einem Ausweg. An seiner Person sollte die Bewahrung des Schottenklosters nicht scheitern. Mit Zustimmung Bischof Murdochs bat er die englischen Benediktiner der Abtei Downside bei Bath um Hilfe. Für ein oder zwei Jahre sollten sie zwei Mönche als Superior und Novizenmeister nach St. Jakob entsenden; fünf bis acht junge schottische Theologen stünden bereit, um nach Regensburg zu reisen und ins Noviziat einzutreten[81]. — Die Reaktion der Engländer mußte negativ ausfallen. Auch wenn die damals bereits eingeleiteten Verhandlungen zwischen Kurie und bayerischer Regierung jegliche anderweitige Aktivität hinsichtlich des Schottenklosters nicht ausgeschlossen hätten, so wäre das Risiko zu groß und die kanonische und die staatskirchenrechtliche Position englischer Benediktiner in Regensburg zu schwankend gewesen.

Robertson war damit praktisch ausgeschaltet und isoliert. Zwar brachte Kardinal Barnabò Murdochs positives Urteil dem Münchener Nuntius Chigi zur Kenntnis[82], worauf Chigi seine harte Meinung über Robertson merklich dämpfte[83]. Doch diese Korrektur eines Fehlurteils konnte die weiteren Ereignisse nicht mehr beeinflussen, da auch der Präfekt der Propaganda und der Nuntius in München von den künftigen Entscheidungen über das Schicksal des Regensburger Schottenklosters und -seminars ausgeschlossen wurden. Als Robertson im Frühjahr 1861 erneut bei Barnabò vorstellig wurde, bedeutete ihm dieser bündig[84], er möge sich

[78] Kyle an Murdoch, 26. 11. 1860 (OCA Nr. 133).

[79] Robertson an Chigi, 18. 10. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[80] Alex. Grant an Murdoch, dat. Rom 8. 12. 1860 (OCA Nr. 134); vgl. Anm. 75. Auch Kyle war überzeugt, daß Robertson — obwohl weitgehend zu Unrecht — „has become obnoxious to all the authorities, civil and religious in Bavaria . . . this prejudice has been communicated to Rome . ." (an Murdoch, 15. 3. 1861, OCA Nr. 135).

[81] Robertson an den Abt von Downside, dat. Glasgow 1. 1. 1861 (Downside Abbey, President's Archives Nr. 468).

[82] Barnabò an Murdoch, 21. 11. 1860 (OCA); Barnabò in Chigi, 21. 11. 1860, mit Abschrift des Briefes von Murdoch vom 31. 10. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[83] Chigi an Barnabò, 1. 12. 1860 (APF Scozia 6, fol. 386^{rv}).

[84] Barnabò an Robertson, 10. 4. 1861 (AFA, Rat. 20 = Robertson papers). Robertsons Schreiben an den Präfekten der Propaganda-Kongregation vom 14. 3. 1861 ist nicht erhalten; Hinweis in der oben zitierten Antwort Barnabòs. Robertson hatte wohl um Er-

künftig an das päpstliche Staatssekretariat wenden, das alle Zuständigkeiten in der Regensburger Frage an sich gezogen habe.

Auch von Antonelli selbst wurden die apostolischen Vikare damals informiert und um eine definitive Stellungnahme ersucht[85]. Kyle empfahl, man solle von allen eigenen Vorschlägen Abstand nehmen und alles der Kurie überlassen; die Aussichten, auch nur einen Penny für die schottische Mission zu erhalten, seien minimal. Es sei daher sinnlos, sich in dieser seit langem völlig verfahrenen Angelegenheit stärker zu engagieren[86]. Bischof Gillis stimmte zu[87], und auch Murdoch war mit allen Schritten und Entschlüssen der Kurie einverstanden, bat aber, die Entschädigungssumme dem schottischen Zentralseminar zu Blairs bei Aberdeen zuzuweisen[88]. Kardinalstaatssekretär Antonelli hatte damit freie Hand für seine Verhandlungen mit der bayerischen Regierung[89].

Während also die apostolischen Vikare zauderten und wichtige Einflußmöglichkeiten verspielten, während Robertsons Aktivität zugunsten einer schottischen Regeneration von St. Jakob ins Leere stieß und Boyhme in Regensburg und München seine eigenen Ziele verfolgte, stand auf schottischer Seite schon der Mann bereit, der die apostolischen Vikare vollends ausschalten und zu guter Letzt die Früchte der Verhandlungen ernten sollte: Dr. Alexander Grant, Rektor des schottischen Kollegs in Rom und offizieller Prokurator der apostolischen Vikare bei der Kurie[90]. Diesem fähigen, geschickten und einflußreichen Kleriker ging

laubnis zur Reise schottischer Theologen nach Regensburg gebeten, wo sie als Novizen in St. Jakob eintreten sollten. Bischof Kyle bemerkte hiezu: „. . the establishment [= Schottenkloster] cannot go on as it is, though F. Anselm speaks of getting some clergymen from this country to reestablish it. This is entirely out of the question . . .“ (an Murdoch, 15. 3. 1861, OCA).

[85] Briefinhalt aus den Mitteilungen Antonellis an den bayer. Gesandten Frhr. v. Verger zu erschließen (Bericht Vergers vom 5. 3. 1862, GStAM, Hl. Stuhl 1937, ohne fol.). Das entsprechende Material im Archiv der römischen Kongregation für a. o. kirchliche Angelegenheiten ist noch nicht zugänglich.

[86] . . . the only conlusion I could come to was to allow Propaganda and the Bavarian Government to settle the matter as they chose themselves, and keep ourselves aloof from making any proposals, as we are sure that whatever we propose will be understood in a sense different from, or even opposite to what we meant it“. Die bayerische Regierung denke nicht an Entschädigung, sie wolle nur Roms Zustimmung zur Säkularisierung, „. . . and then laugh at us altogether. At any rate nothing will ever come to Scotland, write and propose what we may . . .“ (Kyle an Murdoch, 8. 4. 1861, OCA).

[87] Gillis an Barnabò, 23. 3. 1861; Inhalt aus dem Bericht Antonellis an Verger bekannt (s. o. Anm. 85).

[88] Murdoch an Barnabò, 11. 4. 1861 (APF Scozia 6, fol. 385^{rv}). Auch Bischof Kyle wünschte, „that an equal sum be given to the actual monks and novices that they might therewith found and endow a Benedictine Monastery in Scotland . . . Lord Lovat is more than ready to give such a monastery a site for their house and a perpetual possession of a demesne sufficient for their immediate use. The church is already built and built with a view to them . . .“ (an Murdoch, 15. 3. 1861, OCA). Dieser Gedanke einer genauen Trennung zwischen Abfindung für das Missionsseminar und Abfindung für das Kloster St. Jakob wurde aber von Murdoch nicht aufgegriffen, hatte auch keinerlei Chance einer Realisierung.

[89] Vgl. S. 433 f.

[90] Alexander Grant (1810—1878) studierte 1826/34 am schottischen Kolleg in Rom, wirkte dann als Missionar in der Heimat und trat 1846 die Nachfolge Paul Macphersons als Rektor des Schottenkollegs in Rom an; vgl. RSC 149 f., 192.

es vor allem um Neubau und Vergrößerung seines Kollegs, entsprechend dem rapiden Wachstum des schottischen Katholizismus, und um Beschaffung der nötigen Mittel; hierbei wäre ihm die Regensburger Abfindungssumme sehr zugute gekommen. Bischof Kyle durchschaute Grants wahre Absichten sehr bald[91], und dies war wohl auch der Grund, warum die apostolischen Vikare Dr. Grant in der Frage der Regensburger Schottenniederlassung nicht als Vertrauensmann und Unterhändler bei der Kurie bestellten[92].

Mit den Auseinandersetzungen um die Zukunft von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg war Dr. Grant vermutlich seit Bischof Smiths römischem Aufenthalt von Ende 1859 vertraut, hielt sich aber zunächst klug beobachtend zurück. Bereits im Sommer wurde Grant dann von Kardinal Barnabò in der Frage des Schottenklosters konsultiert und mußte im Auftrag des Kardinals einen Brief des Münchener Nuntius nach Schottland weiterleiten[93]. Gegenüber den apostolischen Vikaren bemühte sich Grant, die Aussichten auf eine Erhaltung St. Jakobs möglichst düster und die Person Anselm Robertsons, den er angeblich an der Kurie verteidigte, als untragbar erscheinen zu lassen[94]. In Rom aber agierte Grant entschieden gegen eine schottische Restauration in Regensburg, für einen Vertrag zwischen Kurie und bayerischer Regierung über Säkularisierung von Abtei und Seminar und über Liquidation des gesamten Schottengutes. Er stimmte damit so sehr mit den Verhandlungszielen und -taktiken Antonellis überein, daß man in ihm einen der Berater und Informanten des Staatssekretärs vermuten könnte.

Auf jeden Fall gewann er im Frühsommer 1861 die Kardinäle Reisach und Barnabò für seinen Plan, die zu erwartende Abfindungssumme nicht der Mission in Schottland, sondern dem Schottenkolleg in Rom zuzuwenden; in diesem Sinne appellierte er an den Kardinalstaatssekretär[95]. Die schottischen Bischöfe aber hatte er während dieser Zeit über die wahren Entscheidungen im unklaren gehalten[96].

[91] „. . . but you know Dr. Grant piously hoped that if got it would enable him to build his new College and you may be sure that he will stir heaven and earth to get the Roman authorities to support his expectations. If so, better let it remain where it is . .“ (Kyle an Murdoch, 26. 11. 1860, OCA).

[92] „. . . I having no commission to act was simply an auditor on this occasion . .“ (Grant an Murdoch, 15. 6. 1861, OCA).

[93] Vgl. Anm. 80.

[94] „. . . the affairs at Ratisbon look very dark . . . I thought it my duty to serve in a paper in my own hand in defence of F. Anselm . .“ (Grant an Murdoch, 8. 12. 1860, OCA).

[95] Grant an Kardinal Antonelli, 6. 7. 1861 (SCR 30/51).

[96] „. . . I believe this Ratisbon business is not sleeping. Barnabò told me that it was almost settled. The sum originally proposed having to be paid as indemnification for the loss of the Seminary and the value over and above to be applied to German religious purposes in Bavaria. These are the terms I believe on which Rome and the Bavarian Government, and, I understand, this Government is not unwilling to come to a settlement on this basis.“ (Grant an Murdoch, 15. 6. 1861, OCA).

III. Widerstand Roms gegen eine Übernahme des Regensburger Schottenklosters durch die bayerischen Benediktiner.

Neben Bischof Senestrey und den apostolischen Vikaren Schottlands waren die *bayerischen Benediktiner* die dritte Partei, der die römische Kurie zwischen Herbst 1860 und Frühjahr 1861 ihre Entschlossenheit demonstrierte, die Zukunft St. Jakobs in alleiniger Kompetenz und in Verhandlungen mit der bayerischen Regierung zu lösen.

Die bayerischen Benediktiner wußten sich im Falle einer Aufhebung von Abtei und Seminar der Regensburger Schotten als Favoriten, hatten ihnen doch sogar die Anwälte der Krone Bayerns in ihrem ersten Gutachten ausdrücklich ein Nachfolgerecht zuerkannt[97]; der Unterstützung durch Nuntius Chigi und Erzbischof Scherr in München waren sich die Benediktiner gewiß. Die ersten vielversprechenden Kontakte zur schottischen Seite waren indes im Frühjahr 1860 infolge Uneinigkeit der Schotten und der doppeldeutigen Haltung des Schottenmönches Boyhme wieder abgerissen.

Erst als Bischof Senestrey ab Spätsommer 1860 energisch und zielstrebig eine bischöfliche Verwaltung in St. Jakob zu installieren suchte und sein Memorandum an den König vom 4. Oktober auch bei der Regierung auf Zustimmung stieß — die abweisende Reaktion der Kurie war noch nicht ergangen und auch nicht vorauszusehen —, da nahm Boyhme wieder Verbindung zu seinen bayerischen Ordensgenossen im nahen Stift Metten auf[98]. Am 17. Oktober erbat er von Abt Utto Lang die Hilfe der jungen bayerischen Benediktinerkongregation, um St. Jakob vor den Säkularisierungsplänen des Regensburger Bischofs zu bewahren.

Ende Oktober 1860 wandten sich dann Abt Utto Lang, Abt Bonifaz Haneberg von St. Bonifaz in München[99] sowie Prior Maximilian Proneth von Weltenburg an die Propaganda-Kongregation in Rom und baten dringend um Überlassung des Schottenklosters[100]. Dies sei der einzig erfolgversprechende Weg, um die drohende Aufhebung doch noch abzuwenden. Da die wachsenden kirchenpolitischen Spannungen in Bayern die Errichtung neuer Benediktinerkonvente praktisch ausschlössen, erhalte die Übernahme des de jure noch existenten Schottenklosters umso größere Bedeutung. Mit der schottischen Seite, d. h. mit den beiden letzten Mönchen und mit den apostolischen Vikaren, werde man sich einigen, etwa in dem Sinne, daß schottische Mönche und Novizen jederzeit bevorzugt in St. Jakob eintreten könnten und die bayerischen Mitglieder des Konvents sich intensiv der Mission widmeten. Falls der Hl. Stuhl jedoch eine solche Dauerlösung ablehne, so wünschten die bayerischen Benediktiner wenigstens eine Übereignung auf Zeit, jedenfalls solange, bis wieder ein genuin schottischer Konvent vorhanden sei.

Verfasser dieser Denkschrift und treibende Kraft für eine schnelle Realisierung der benediktinischen Wünsche hinsichtlich Regensburgs war der tatkräftige und

[97] Zum folgenden vgl. S. 364 f.

[98] Fink, Braunmüller, 47 f.

[99] Zu Bonifaz Haneberg (1816—1876), 1839 Weltgeistlicher, 1841 a. o. Prof. und 1844 o. Prof. an der Universität München, 1850 Profeß in St. Bonifaz-München, 1854 dort Abt, 1872 Bischof von Speyer, vgl. Ph. Funk in: Hochland 25 (1925/26) 154—168; H. Lang, Hundert Jahre St. Bonifaz (München 1957) 43—77; LThK IV (^{2}1960) 1351.

[100] Dat. 24.—29. Oktober 1860; Orig. APF Scozia 6, fol. 352—358^v.

gewandte Mettener Konventuale P. Benedikt Braunmüller. Er weilte damals für längere Zeit in München und führte Verhandlungen mit der Nuntiatur über die Neugründung und päpstliche Bestätigung der jungen bayerischen Benediktinerkongregation; dabei knüpfte er gute Kontakte zu Nuntius Chigi und dessen engstem Mitarbeiter Dr. Liugardi, die seinen Bemühungen in der Schottenfrage in den folgenden Monaten sehr zugute kommen sollten[101]. Vor allem konnte jetzt auch Abt Haneberg von St. Bonifaz in München für eine Übernahme des Schottenklosters und -seminars durch bayerische Benediktiner gewonnen werden, wobei Braunmüller die weitreichenden Missionspläne des Münchener Abtes geschickt mit ins Spiel brachte. Ein entsprechender Passus in der Bittschrift an die Propaganda-Kongregation geht auf Haneberg zurück[102].

Die bayerischen Benediktiner wähnten aus mehreren Gründen die Zeit für ihren Schritt günstig: zum einen befanden sich die römischen Verhandlungen zwischen Kurie und bayerischer Regierung über die Zukunft des Schottenklosters noch in ihrem einleitenden Stadium, waren keinerlei Entscheidungen gefallen[103]; zum anderen hatte gerade damals die Kurie die Satzungen der neuen bayerischen Benediktinerkongregation ausdrücklich bestätigt. Daß Kardinalstaatssekretär Antonelli auch Protektor des Benediktinerordens war, mochte als weiteres günstiges Omen gelten.

Gleichwohl standen die benediktinischen Ansprüche auf St. Jakob auf denkbar schwachem Boden, da sie sich auf keinerlei stichhaltige Rechtsgrundlage stützen konnten. Diese fatale Tatsache scheint dem nüchtern abwägenden Mettener Abt Utto Lang eher und stärker bewußt gewesen zu sein als dem unverzagt vorandrängenden Benedikt Braunmüller[104]. Hinzu gesellten sich weitere Schwierigkeiten, welche die Position der Benediktiner von Anfang an hemmten: noch ehe die Bittschrift an die Propaganda-Kongregation nach Rom abging, hatte Chigis Mitarbeiter Dr. Liugardi den optimistischen Braunmüller eindringlich darauf hingewiesen, man müsse in Rom schon „sehr triftige Gründe" vorbringen, um gegenüber den Ansprüchen Bischof Senestreys bestehen zu können; zudem sollten sich die bayerischen Benediktiner der Zustimmung sowohl der Münchener Regierung als auch der schottischen Bischöfe für eine Erhaltung St. Jakobs versichern, und schließlich sei es unerläßlich, „in Rom einen Agenten zu haben, weil sonst nichts vorangeht"[105].

[101] Braunmüller an Abt Utto Lang in Metten, 24. 10. 1860 (StAM, 52 e/4). Zu Benedikt Braunmüller (1825—1898), 1850 Priester und 1859 Lektor der Theologie und Novizenmeister in St. Bonifaz/München, 1884 als Nachfolger von Utto Lang Abt von Metten, vgl. Fink, Profeßbuch, 77 f., 88; Ders., Braunmüller.

[102] Haneberg wünschte ausdrücklich, daß im Falle einer Übernahme durch die bayerischen Benediktiner „der Mitzweck des Klosters [Mission] beibehalten werde" (Braunmüller an Abt Utto Lang in Metten, 21. 10. 1860, StAM 52 e/4).

[103] Vgl. S. 428 ff.

[104] „. . ich hätte freilich nicht für nöthig gehalten, die Sache noch ausführlicher darzulegen, als es an die Propaganda geschehen. Rechtsansprüche haben wir nicht, und da das Kloster St. Jakob immer unter der Propaganda gestanden, wird auch schwerlich ein eigentlich beweisender Grund aufzufinden sein, daß unsere Congregation Ansprüche machen kann. Arbeiten Sie indessen nach Ihrem Dafürhalten . ." (Abt Utto Lang an Braunmüller in München, 14. 12. 1860, StAM, Briefnachlaß Braunmüller, ohne fol.).

[105] Braunmüller an Abt Utto Lang, 24. 10. 1860 (StAM, 52 e/4). Barnabòs Antwort an Abt Utto Lang vom 14. 11. 1860 ist nicht erhalten; Hinweis auf Datum und Inhalt im Schreiben Langs an Nuntius Chigi vom 28. 11. 1860 (ASV, ANM 101/11).

Ohne fundierte Rechtsansprüche und kundige kanonistische Berater, ohne römischen Agenten und intime Kenntnis kurialer Instanzen und Verflechtungen und ohne Konsens der schottischen Bischöfe und der bayerischen Regierung: die Aussichten der bayerischen Benediktiner auf eine Inbesitznahme St. Jakobs waren in der Tat gering. Wenn aus Rom relativ rasch Antwort erging, so deshalb, weil der Präfekt der Propaganda-Kongregation, Kardinal Barnabò, an einer Bewahrung des schottischen Missionsseminars in Regensburg interessiert und dem Vorschlag der bayerischen Benediktiner an sich gewogen war. Barnabò riet dem Mettener Abt, er möge sich unverzüglich mit dem Münchener Nuntius in Verbindung setzen[106]; an Nuntius Chigi sandte der Kardinal eine Kopie der Bittschrift; es gelte jetzt vor allem, die schottische Seite — die in sich uneinigen apostolischen Vikare und die beiden Schottenmönche — zu einer Entscheidung über die Zukunft St. Jakobs im Sinne der Wünsche der bayerischen Benediktiner zu bewegen; Chigi solle das seinige hiezu unternehmen[107].

Damit war der Münchener Nuntius — ungeachtet der Tatsache, daß in Rom bereits die Verhandlungen zwischen Staatssekretariat und bayerischer Regierung liefen — noch einmal für kurze Zeit in die verschlungenen Auseinandersetzungen um die Zukunft des Regensburger Schottenklosters eingeschaltet, allerdings ohne jede Entscheidungsbefugnis, sogar ohne eigentlichen Verhandlungsauftrag, in rein konsultativer und exekutiver Funktion. Ort der Verhandlungen und Entscheidungen war und blieb Rom.

Dennoch ließ Chigi in den kommenden Monaten nichts unversucht, um seine eigene Meinung zur Geltung zu bringen. Hatte er zunächst eine schottische Restauration in St. Jakob für möglich und aussichtsreich gehalten, so hielt er nunmehr die Übergabe an die bayerischen Benediktiner für die beste Lösung, und sei es nur für eine Zwischenzeit, bis wieder Schottenmönche zur Verfügung stünden[108]. Als sich Abt Utto Lang schriftlich und P. Benedikt Braunmüller persönlich hilfesuchend an die Nuntiatur wandten[109], da gab er den wohlgemeinten Rat, die bayerischen Benediktiner sollten schleunigst ein gravierendes Versäumnis nachholen, Verbindung mit den schottischen Bischöfen aufnehmen und gleichzeitig sich beim bayerischen Kultusministerium unter der Hand nach dem Stand der eingeleiteten römischen Verhandlungen erkundigen und dabei ihre eigenen Pläne für eine Erhaltung St. Jakob darlegen. Erst dann sei es sinnvoll, sich wieder mit einer — fundierteren — Bittschrift an die Kurie zu wenden. Diese sei, soviel er wisse, mit Senestreys Absichten einer Umwandlung St. Jakobs in ein Klerikalseminar grundsätzlich einverstanden, doch sei die Angelegenheit noch in der Schwebe und für die Benediktiner keineswegs aussichtslos[110].

An Placidus Boyhme in Regensburg übersandte Chigi eine Kopie der benediktinischen Bittschrift zur Weiterleitung an die apostolischen Vikare in Schottland; gleichzeitig ermahnte der Nuntius den Schottenmönch zur Festigkeit gegenüber allen etwa möglichen Übergriffen seitens des Regensburger Bischofs[111]. Boyhme selbst

[106] Barnabò an Chigi, 18. 11. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[107] „. . . esortandoli nuovamente a mettersi d'accordo sull' affare di Ratisbon . ." (ebd.).

[108] Chigi an Barnabò, 1. 12. 1860 (APF Scozia 6, fol. 386—388^{v}). Vgl. Anm. 127.

[109] Utto Lang an Chigi, 28. 11. 1860 (ASV, ANM 101/11).

[110] Chigi an Utto Lang, 3. 12. 1860 (ASV, ANM 101/11); Braunmüller an Utto Lang, 3. 12. 1860 (StAM 52 e/4).

[111] Chigi an Boyhme, 15. 11. 1860 (Orig. OCA).

trieb weiterhin ein zwielichtiges Spiel zwischen den Parteien. Er wollte es mit keiner Seite ganz verderben, sich den rasch wechselnden Konstellationen anpassen, im rechten Augenblick dann auf Seiten der Gewinner stehen und dabei sein eigenes Schäfchen ins Trockene bringen[112]. Hatte er noch Anfang Oktober 1860 gegenüber Bischof Murdoch die Bemühungen der bayerischen Benediktiner scharf verurteilt und sogar historische Parallelen zum Schicksal der irischen „Schottenabtei" im Wien des 15. Jahrhunderts bemüht[113], so rief er wenig später bei seinem Besuch in Metten die bayerischen Benediktiner um Hilfe an und gab damit den Anstoß zu deren erster Petition an die Propaganda-Kongregation in Rom[114]. Im Dezember 1860 verhandelte dann er wieder mit Abt Utto Lang in Metten[115], scheint aber über das Ergebnis wenig befriedigt gewesen zu sein; denn in seiner Antwort an Nuntius Chigi verwarf er die Pläne der bayerischen Benediktiner für einen bayerisch-schottischen Mischkonvent in St. Jakob als völlig undurchführbar[116]. Als Abt Utto Lang den Schottenmönch ersuchte, für die zweite Petition der bayerischen Benediktiner die wichtigsten Daten über Geschichte und Status von St. Jakob zur Verfügung zu stellen, da gab Boyhme eine ausweichende Antwort: die einschlägigen Dokumente befänden sich nunmehr in Händen des apostolischen Vikars in Edinburgh. Boyhme nannte lediglich eine Reihe sachdienlicher und in der Münchener Staatsbibliothek einsehbarer Werke zur Regensburger Kirchen- und Stadtgeschichte[117]. Der Mühe einer Suche im Archiv zu St. Jakob entzog sich Boyhme ganz bewußt, sie hätte ja positive Ergebnisse zeitigen und die Absichten der bayerischen Benediktiner fördern können!

Trotz Boyhmes kühler Reaktion war Benedikt Braunmüller „zu allseitigem raschen und energischen Vorgehen"[118] entschlossen, wobei er sich strikt an die Ratschläge des Nuntius hielt. Wiederum gewann er den eher zaudernden Abt Utto Lang von Metten und den einflußreichen Abt Haneberg von St. Bonifaz in München für seine Pläne. Anfang Dezember sprach er beim zuständigen Referenten im Kultusministerium, Oberkirchenrat Wifling, vor, der ihm die Lage ganz ähnlich wie Nuntius Chigi schilderte: Senestrey habe zwar die besten Aussichten, doch sei nichts entschieden[119]. Wenig später hatte Abt Haneberg eine Un-

[112] Vgl. S. 385 f. u. passim.

[113] Boyhme an Bischof Murdoch in Glasgow, 6. 10. 1860 (OCA); die heutigen Versuche der Benediktiner zur Inbesitznahme St. Jakobs glichen „exact the way we lost all our Monasteries on the continent".

[114] Fink, Braunmüller, 47 f.

[115] Boyhme wurde am 3. 6. 1860 vom Nuntius empfangen; kurz darauf berichtete er ihm aus Regensburg: „. . . His Majesty when in town gave the Bishop leave to acquire the Monastery of St. James. Whenever that grant sanctioned by the King's signature arrives, His Lordship intends sending the sum of 125 000 fl. to the Bishops of Scotland . . ." (5. 6. 1860, ASV, ANM 101/11).

[116] „. . je suis convaincu, qu'une intervention des étrangers aboutira à une dissolution ou extinction totale de l'élement écossais; amalgamer les deux nationalités, ou forcer les Ecossais de s'adapter aux usages des Allemands, ou soumettre les Allemands à nôtre pratique, me parait une tâche impracticable . ." (Boyhme an Chigi, 26. 12. 1860, ASV, ANM 101/11).

[117] Boyhme erwähnte lediglich die Werke von Paricius, Gumpelzheimer und die „Annales" des Aventin (an Braunmüller, 21. 12. 1860, StAM, Briefnachlaß Braunmüller).

[118] Braunmüller an Abt Utto Lang, 3. 12. 1860 (StAM, 52 e/4).

[119] desgl. 7. 12. 1860.

terredung mit Kultusminister von Zwehl und erfuhr, König Max II. habe soeben zur Überraschung und Verwirrung des Ministeriums das Schottenkloster nicht, wie erwartet, dem Regensburger Bischof für ein Klerikalseminar zugesprochen, sondern einem zu errichtenden sog. „Emeritenhaus" (über dessen Zweck und Status der Minister im Unklaren zu sein vorgab). Die Angelegenheit schien also wieder völlig offen[120]. Die Benediktiner schöpften neuen Mut. Abt Haneberg wollte nun den König im Sinne der benediktinischen Wünsche umstimmen. Braunmüller mühte sich um die Neufassung der Denkschrift an die Kurie[121]. Inhaltlich entsprach sie völlig jener ersten Petition vom Oktober 1860 an die Propaganda-Kongregation, sie wurde jetzt jedoch um einen ausführlichen einleitenden historischen Teil erweitert. Gegen Jahresende hatte Braunmüller die Denkschrift fertiggestellt[122], sie wurde unverzüglich von den Äbten Utto Lang und Bonifaz Haneberg gebilligt[123] und ging unterm 1. Januar 1861 nach Rom[124].

Es galt nun, den Mangel eines eigenen ständigen Agenten in Rom so gut es ging auszugleichen. Abt Haneberg reiste Ende Januar mit ausdrücklicher Zustimmung König Max II. nach Algier und Tunis, wo er die Chancen für eine Missionstätigkeit der bayerischen Benediktiner erkundete; auf dem Rückweg wollte er in Rom Station machen, „um wegen der Kongregation und St. Jakobs zu hören und zu tun, was möglich sei"[125]. Die Benediktiner waren durchaus hoffnungsvoll. Sie entschlugen sich jedoch auf Geheiß des Nuntius aller weiteren Aktivität, hielten ihr Projekt einer Übernahme des Schottenklosters sorgfältig vor der Öffentlichkeit verborgen und übten sich in Geduld, bis Rom gesprochen habe[126].

Die Hilfe, die Nuntius Chigi und sein Sekretär Dr. Liugardi damals den Benediktinern gewährten, kam aus Überzeugung, wie Chigis Berichte an die Kardinäle Antonelli und Barnabò eindringlich bezeugen[127]. Immer wieder bezeichnete der

[120] desgl. 17. 12. 1860.

[121] Die Bittschrift sei „so oft revidiert und durchgearbeitet und dreimal wieder ganz abgeschrieben worden, daß es vielleicht weniger sonstiger Änderungen bedarf" (Braunmüller an Abt Utto Lang, 24. 12. 1860, StAM 52 e/4).

[122] Die ausführliche Inhaltsangabe bei Fink, Braunmüller, 47 f., ist der einzige Anhaltspunkt, da die vom Verf. der genannten Studie über Braunmüller benutzten Mettener Archivalien noch nicht wieder aufgefunden werden konnten und das römische Original sich im nicht zugänglichen Archiv der Kongregation für a. o. kirchl. Angelegenheiten befindet.

[123] „. . . die Hauptsache ist, daß Seine Heiligkeit wissen, St. Jakob könne seinem Zwecke und Stiftung gemäß noch fortbestehen. Ich glaube nicht, daß an eine Aufhebung gedacht ist . ." (Abt Utto Lang an Bened. Braunmüller in München, 27. 12. 1860, StAM, Briefnachlaß Braunmüller).

[124] Braunmüller an Abt Utto Lang, 4. 1. 1861 (StAM, 52 e/4).

[125] desgl. 1. 2. 1861.

[126] „. . . Dr. Liugardi sagte mir, daß die Sache vor der Hand günstig für die Klöster stehe bezüglich St. Jakob, nur solle jeder Lärm bzw. jedes unnötige Gerede vermieden werden, damit der H. H. Bischof nicht neuerdings erbittert werde. Cardinal Antonelli und Cardinal Barnabò interessieren sich für Erhaltung des Klosters und schottischen Instituts. H. H. Abt Haneberg hätte leichte Arbeit, wenn er sich um die Angelegenheit mit Wärme und Entschiedenheit annehmen will . ." (Braunmüller an Abt Utto Lang, 15. 3. 1861, StAM, 52 e/4).

[127] „. . . non posso astenermi di raccomandare vivamente alla bontà di V[estra] E[minenza] le note suppliche de'Benedettini Bavaresi dirette ad ottenere in loro favore la cessione dell'Instituto sudetto. Sarebbe stato certamente a desiderarsi, come feci os-

Nuntius eine Besitznahme St. Jakobs durch die bayerische Kongregation als einzige Alternative zu der von Bischof Senestrey betriebenen Säkularisierung. Nur bei einer benediktinischen Lösung bliebe eine, wiewohl bescheidene Hoffnung, daß Abtei und Seminar zu St. Jakob der schottischen Mission erhalten und vielleicht wieder von Schottenmönchen besiedelt werden könnten. Ende 1860 regte er an, die Kurie möge den mit der Materie wohlvertrauten Kardinal Reisach heranziehen[128]; wenig später empfahl er mehrfach eine Konsultation Abt Hanebergs während dessen römischem Aufenthalt; dies werde auch den bereits schwebenden Verhandlungen mit der bayerischen Regierung zugute kommen[129]. Und noch im Frühjahr 1861, als die schottischen Bischöfe sich jeder römischen Entscheidung gebeugt und lediglich eine angemessene Abfindungssumme gefordert hatten, erklärte Chigi, diese Summe könne doch auch von den bayerischen Benediktinern aufgebracht und somit das Schottenkloster erhalten werden[130]. Die Entscheidung liege jedoch allein bei Rom; sie werde schwierig sein, da die bayerische Regierung und Bischof Senestrey zur Säkularisierung St. Jakobs entschlossen seien. Diese römische Entscheidung solle möglichst rasch erfolgen, um die Periode drückender Ungewißheit zu beenden[131].

Die bayerische Regierung war von dieser Haltung des Nuntius informiert und suchte darum mit Erfolg, den unbequemen Kuriendiplomaten von den weiteren Verhandlungen auszuschalten. Anfang Februar 1861 forderte sie von Kardinalstaatssekretär Antonelli, daß diese Verhandlungen ausschließlich auf der höchsten Ebene, d. h. zwischen dem bayerischen Gesandten beim Hl. Stuhl und dem Kardinalstaatssekretär geführt werden dürften; alle falschen „Cointeressenten" gelte es fernzuhalten, sei es der Regensburger Bischof, seien es die bayerischen Benediktiner mit ihren Forderungen auf Besitznahme des Schottenklosters[132].

servare fin dal primo de'dispacco, che ebbi l'onore di scrivere su questo argumento che il Monastero ed il Seminario si fossero poti conservare interamente alla Nazione Scozzese, ma poichè dopo tutte le trattative ho dovuto convincermi, come spero avvenuto eziandio all' E[minenza] V[estra] che le speranze fatte concepire da principio non avevano alcun fondamento, e che tutto conguiriva alla totale ruina del luogo pio, parmi che l'unico modo di non veder pienamente soppresso il Monastero, e di ottenere qualche vantaggio, benchè picolo per la Missione di Scozia, e quello offerto dai Benedittini Bavaresi. Non può affermarsi certamente ch'essi vi abbiano diretto alcuno, ma non può del puri negarsi che sia più conforme alla equità, anzichè sopprimere il Monastero cederto a Religiosi del medesimo ordine con quelle condizione che si crederanno più utili alla Chiesa di Scozia, tanto più che questi Religiosi si dedicano con molto zelo all'istruzione della gioventù, e che la ripristinata Congregazione Benedittino Bavarese ha bisogno di speciali favori, e di conveniente dotazione per prosperare . . ." (Chigi an Barnabò, 30. 12. 1860, APF Scozia 6, fol.'390v—391).

[128] Chigi an Barnabò, 1. 12. 1860. Zu Reisachs Unterredung mit Chigi und Boyhme in München vgl. S. 407.

[129] Chigi an Barnabò, 15. 2. und 8. 3. 1861 (ASV, ANM 101/11); Chigi nannte Haneberg dabei stets „ottimo religioso".

[130] Chigi an Barnabò, 8. 3. 1861 (ASV, ANM 101/11); desgl. an Antonelli, 22. 3. 1861 (ebd.).

[131] „. . niente altro essendomi più a cuore quando il vedere al più presto e con vantaggio dalla Chiesa risoluta questa antica vertenza . ." (Chigi an Barnabò, 22. 3. 1861, ebd.).

[132] Außenminister Frhr. v. Schrenck an Gesandten Frhr. v. Verger in Rom, 4. 2. 1861 (GStAM, Hl. Stuhl 1937, ohne fol.); vgl. Rall, 207—210.

Doch nicht nur Nuntius Chigi in München wurde vom weiteren Gang der Ereignisse praktisch ausgeschlossen, auch der den Plänen der bayerischen Benediktiner wohlgesonnene Präfekt der römischen Propaganda-Kongregation, Kardinal Barnabò, mußte Anfang 1861 alle Kompetenzen in der Regensburger Frage an die von Antonelli geleitete Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten abtreten[133]. Dieser einflußreichen kurialen Zentralbehörde gehörte auch der bayerische Kurienkardinal Graf Reisach an, der sich in der Tat mehrmals in die Verhandlungen um die Zukunft St. Jakobs einschaltete oder hierüber von Antonelli konsultiert wurde[134]. Wenn sich Nuntius Chigi indes von Reisach irgendwelche Hilfe für die bayerischen Benediktiner erhoffte, so täuschte er sich in der Haltung des ehemaligen Münchener Erzbischofs. Kardinal Reisach dürfte zwar Senestreys allzu harten Methoden und rücksichtslosem Drängen mit einigem Vorbehalt begegnet sein, doch er dürfte weit weniger Sympathie für die seiner Meinung nach im staatskirchlichen Sinne angekränkelten bayerischen Benediktiner empfunden haben. Vor- oder Nachteil der Kurie zählten für Reisach als einzige Kriterien.

In dieser Lage konnte Abt Bonifaz Haneberg bei seinem Romaufenthalt im März/April 1861 zwar erfolgversprechende Verhandlungen über den Status der neukonstituierten Benediktinerkongregation und deren weitgreifende Missionspläne führen; in der Regensburger Frage ergaben sich jedoch keinerlei Fortschritte zugunsten der benediktinischen Wünsche. Haneberg scheint hierüber entweder nicht befragt oder — falls er das Thema selbst zur Sprache gebracht haben sollte — mit vagen Hinweisen auf eine zu erwartende billige Entscheidung der Kurie vertröstet worden zu sein[135]. Hiefür spricht, daß Benedikt Braunmüller noch nach Hanebergs Heimkehr im April guten Mutes, wiewohl nicht länger zu geduldigem Stillhalten geneigt war. Er wollte jetzt durch ein überzeugendes „Monitorium" eine raschere kuriale Entscheidung herbeiführen; dies könnte am wirkungsvollsten geschehen durch eine offizielle Bitte des Schottenmönches Placidus Boyhme um Unterstützung der bayerischen Kongregation bei der Verwaltung von Abtei

[133] Vgl. S. 417. — Entsprechende Vermerke über Weiterleitung an den Sekretär der Kongregation finden sich auf der Rückseite der Schreiben Chigis an Barnabò vom 1. und 28. 12. 1860 und von Bischof Murdoch an Barnabò vom 31. 10. 1860 (APF, Scozia 6). Daß die Angelegenheit nun völlig in Händen dieser Kongregation liege, meldete Barnabò an Chigi am 10. 4. 1861 (ASV, ANM 101/11). Nach einem Besuch Boyhmes bei Chigi in München erklärte der Schottenmönch: „he [Chigi] informed me that the Propaganda gave over all the documents concerning St. James to Cardinal Antonelli and that the latter with his known energy is about to bring matters to a speedy and I hope satisfactory solution" (an Bischof Murdoch in Glasgow, 6. 6. 1861, OCA).

[134] Die Rolle Kardinal Reisachs läßt sich erst dann klären wenn die einschlägigen Materialien im Archiv der Kongregation für a. o. kirchl. Angelegenheiten und der Nachlaß des Kardinals zugänglich sind; Hinweise auf Aktivität Reisachs in der Regensburger Angelegenheit in den Berichten des Gesandten Verger an das Außenministerium in München vom 6. und 20. 4. 1861 (GStAM, MA III, Nr. 2516 u. Hl. Stuhl 1937, ohne fol. und Nr.); vgl. Rall, 213 u. 215.

[135] Vermutlich konzentrierte sich Haneberg völlig auf Verhandlungen über den Status der neuen bayerischen Benediktinerkongregation; vgl. Haneberg an Abt Utto Lang, 11. 4. 1861, nach seiner Rückkehr aus Rom (StAM, 52 e/4); desgl. Briefe von P. Anselm Nickes OSB aus der Abtei St. Paolo in Rom, vom 12. 2., 3. 4. und 21. 5. 1861, über Aufenthalt Hanebergs (StAM, Briefnachlaß Braunmüller).

und Seminar zu St. Jakob[136]. Als man diese Absicht als irreal erkannte[137], scheinen auf benediktinischer Seite alte Pläne einer Trennung von Abtei und Seminar wieder aufgegriffen und vermutlich auch mit Boyhme erörtert worden zu sein. Wenn schon die Abtei säkularisiert und der Regensburger Diözese übereignet werde, so könnte wenigstens das Seminar ganz oder teilweise mit Hilfe der bayerischen Benediktiner für die schottische Mission bewahrt werden. In diesem Sinne äußerte sich Boyhme noch im August 1861 gegenüber Bischof Murdoch von Glasgow[138]. Erst im September klangen dann Braunmüllers Äußerungen über die Zukunft St. Jakobs gedämpfter, wiewohl auch jetzt noch nicht völlig hoffnungslos[139].

Damals hatte bereits Bischof Senestrey wieder zielbewußt die Initiative ergriffen. Der Zeitpunkt war gut gewählt, da die römischen Verhandlungen seit Mai ruhten und erst nach Erstellung einer genauen Übersicht über das Schottenvermögen fortgesetzt und beendet werden sollten[140]. Bereits im Juni entsandte Senestrey im Einverständnis mit Nuntius Chigi den ihm ergebenen und mit kurialen Interna wohlvertrauten Jesuiten Dr. Sebastian Liebl als Agenten nach Rom[141]. Aus Unterredungen mit den Kardinälen Reisach und Antonelli gewann Liebl den übereinstimmenden Eindruck, daß die Entscheidung auf Regierungsebene fallen werde; die schottischen Bischöfe würden angemessen entschädigt, Kirche und Kloster von St. Jakob an die Diözese Regensburg fallen; das restliche Vermögen der Schotten werde den bayerischen Diözesanseminarien, also auch dem Regensburger, zugeteilt werden[142]. Wichtigstes Ergebnis der Mission Liebls war jedoch ein Schreiben Papst Pius IX. an den Regensburger Bischof mit der Mitteilung, daß die Verhandlungen über die Zukunft St. Jakobs ganz im Sinne Senestreys verliefen und ein entsprechendes Ergebnis zu erwarten sei.

[136] „. . . die Sache wegen St. Jakob geht ihren ruhigen und festen Gang und steht bis dato günstig für die Benediktiner. Doch kann so schnell eine Entscheidung gar nicht erwartet werden. Von Zeit zu Zeit braucht es ein Monitorium. Der beste Monitor wäre P. Placidus von Regensburg selbst, wenn er in einem memoriale darthun würde, daß er allein der Sache zu wenig gewachsen sei und Aushilfe von der bayerischen Kongregation nöthig hätte und wünschte . ." (Braunmüller an Abt Utto Lang, 17. 4. 1861, StAM, 52 e/4).

[137] Noch Anfang Juni meinte Boyhme: „. . . the Bishop and the Benedictines keep quiet, waiting in suspense for the decision of Rome . ." (an Bischof Murdoch in Glasgow, 6. 6. 1861, OCA).

[138] „. . . I have every reason to hope that the Seminary or part of it will be preserved to the Mission, and if so, I'd cooperate with the Bavarian Benedictines who have the greatest chance of getting it . . ." (Boyhme an Murdoch, 14. 8. 1861, OCA).

[139] „. . . mit dem Schottenkloster hat es doch seine Richtigkeit noch nicht, und der H. H. Bischof [Senestrey] scheint weniger Hoffnungen zu haben als die Benediktiner. Gott ordne es nach seinem heiligsten Willen . . ." (Braunmüller an Abt Utto Lang, 25. 9. 1861, StAM 52 e/4).

[140] Vgl. S. 433.

[141] Als Dr. Liebl im Februar im Gefolge Bischof Senestreys bei der Visitation in Kloster Metten weilte, charakterisierte ihn Abt Lang wie folgt: „. . ein Jesuit, früher Hofmeister bei Graf Spaur und als solcher mit dem Hl. Vater auf der Flucht nach Gaeta. In jüngster Zeit war er Feldpater bei der päpstlichen Armee, wurde in Perugia gefangen und in seine Heimat nach Regensburg dirigiert, wo er im Klerikal-Seminar Spiritual ist. Er war Jesuit . ." (an Braunmüller, 14. 2. 1861, StAM, Briefnachlaß Braunmüller). Zu L. (geb. 1806 in Regensburg) vgl. P. Pirri in: Lateranum XV (Rom 1949) 430.

[142] Bericht Liebls an Senestrey, 4./12. Juli 1861 (OAR; zit. nach Rall, 218).

Jetzt ging Senestrey daran, die bayerischen Benediktiner vollends auszuschalten, bevor noch die römischen Verhandlungen wiederaufgenommen wurden. Seit Sommer 1861 bemühte er sich augenfällig und wirkungsvoll um ein besseres Verhältnis zu Abt Utto Lang von Metten[143]. Anfang Oktober kam es zu einer erneuten, sehr offenherzigen Aussprache zwischen den beiden, bei welcher Senestrey den Abt von der Aussichtslosigkeit der benediktinischen Ansprüche auf St. Jakob überzeugte[144]. Vom Ergebnis dieser Unterredung wurde die bayerische Regierung durch Senestrey unverzüglich unterrichtet[145].

Damit hatten die, trotz mangelnder Rechtsbasis, einzig realen und gefährlichen Konkurrenten des Regensburger Bischofs im künftigen Besitz von St. Jakob resigniert. Und es dürfte Senestrey damals mit erhöhter Genugtung erfüllt haben, daß auch Nuntius Chigi, der Förderer der benediktinischen Pläne in der Schottenfrage, von seinem Münchener Posten abberufen wurde und am 12. Oktober 1861 nach Rom zurückkehrte[146]. Sein Nachfolger wurde Erzbischof Matteo Eustachio Gonella, bisher Nuntius in Brüssel[147].

Hatten die bayerischen Benediktiner auch alle Hoffnungen auf Erwerb von Abtei und Seminar zu St. Jakob aufgegeben, so versuchten in der ersten Jahreshälfte 1862 Abt Haneberg und Erzbischof Scherr OSB, wenigstens einen Teil der aus dem Verkauf des Schottengutes zu erwartenden Summe für die großen benediktinischen Missionsprojekte abzuzweigen[148]; an der Kurie scheint Kardinal Reisach diesen Absichten mit einiger Sympathie gegenübergestanden zu sein[149]. Haneberg und Scherr gewannen vor allem König Max II. Doch selbst der König war nicht mehr in der Lage, den vor dem Vertragsabschluß stehenden römischen Verhandlungen eine entsprechende Wendung zu geben[150]. Und so gingen die bayerischen Benediktiner bei der endgültigen Regelung des Schicksals von St. Jakob leer aus.

[143] „. . . die Aufnahme, die ich bei S. Bischöfl. Gnaden gefunden, läßt nichts zu wünschen übrig. Ich logirte im bischöfl. Palais. S. Gnaden waren offen, zutraulich, oft fast weich gestimmt. Gebe Gott, daß dieses Verhältnis ungetrübt sich halte . .“ (Abt Utto Lang an Braunmüller in München, o. D. Sommer 1861, StAM, Briefnachlaß Braunmüller).

[144] „. . . wir haben einmal ganz deutsch miteinander gesprochen . .“ (Abt Utto Lang an Braunmüller, 7. 10. 1861, StAM, Briefnachlaß Braunmüller).

[145] „. . . da sie [die bayerischen Benediktiner] nur das ganze Stift für ein neues Benediktinerkloster wünschen, auf eine bloße Teilnahme an dem Vermögen aber keine Ansprüche machen, wie ich erst vor wenigen Tagen aus dem Munde des Abtes von Metten erfuhr. Sie werden sich ruhig verhalten und gerne bescheiden, auch wenn sie gar nichts davon bekommen . .“ (Senestrey an Innenministerium, 7. 10. 1861, OAR, St. Jakob A II Nr. 63).

[146] Braunmüller an Abt Utto Lang, 12. 10. 1861 (StAM, 52 e/4). Chigi wurde Nuntius in Paris.

[147] Matteo Eustachio Gonella (1811—1870) war seit 1850 Nuntius in Brüssel gewesen; seine Ernennung für München erfolgte am 30. September 1861; er blieb in München bis 1866, als er Kardinal und Bischof von Viterbo wurde; vgl. A. Simon, Instructions aux Nonces de Bruxelles, in: Analecta Vaticano-Belgica, 2e sér., nonciature de Bruxelles vol. 43 (Brüssel-Rom 1961) 34 f., 104—124, 131 ff.

[148] Vgl. S. 418 f.

[149] Vgl. S. 443.

[150] Vgl. S. 438, 443.

Achtes Kapitel

Die Entscheidung: Verhandlungen zwischen Kurie und bayerischer Regierung (1860—1862).

I. Grundsätzliche Einigung in der ersten Verhandlungsphase zwischen Kardinalstaatssekretär Antonelli und dem bayerischen Gesandten Frhr. v. Verger (1860/61).

Daß die letzte Entscheidung über das Schicksal von Abtei und Seminar der Regensburger Schotten allein in Rom fallen konnte, in Verhandlungen mit der Kurie, dies mußte auch die *bayerische Regierung* nach einigem Zaudern erkennen. Auf Drängen Bischof Senestreys hatten sich König Max II. und die Münchener Ministerien in der ersten Hälfte des Jahres 1860 eingehend mit der Situation St. Jakobs befaßt[1]; unterm 31. Juli hatte dann die Regierung dem Begehren Senestreys nach einer bischöflichen Vermögensverwaltung in St. Jakob zugestimmt und damit den Weg für die Säkularisierung praktisch freigegeben[2].

Doch noch im Sommer 1860 scheint der Regierung deutlich geworden zu sein, daß ihr und Senestreys einseitiges Vorgehen weder von Nuntius Chigi noch von den schottischen Bischöfen und vom Schottenmönch Anselm Robertson hingenommen werden würde. Deshalb unterrichtete das Außenministerium am 6. August den bayerischen Gesandten beim Hl. Stuhl, Baron Verger[3], vom Stand der Dinge und übergab ihm Kopien der jüngsten einschlägigen kgl. Signate, Denkschriften und Entschließungen[4]. Erläuternd bemerkte Staatsrat v. Pelkoven, daß die jahrzehntelangen Bemühungen der Regierung um Erhaltung des Schottenklosters vergeblich und „am Einfluß der veränderten Zeitverhältnisse" gescheitert seien; jetzt stehe es nicht mehr in der Macht der Regierung, irgend etwas in diesem Sinne zu unternehmen, „wie sehr dies Seine Majestät auch gewünscht hätte". Die bischöfliche Vermögensverwaltung in St. Jakob werde die Voraussetzungen für eine gerechte Entschädigung der schottischen Seite schaffen; die Verfügung über das restliche Vermögen falle dann eindeutig „in die Gerechtsame des Monarchen"[5].

Vergers Unterrichtung geschah zunächst rein prophylaktisch; von sich aus sollte der Diplomat keinerlei Schritte unternehmen, er sollte nur gegen etwa zu erwartende Demarchen seitens der Kurie gewappnet werden. Zwar war sich die Re-

[1] Vgl. S. 398—401.

[2] Vgl. S. 400.

[3] Ferdinand Johann Baptist Frhr. v. Verger (1806—1867), französisch-schweizerischer Abkunft, seit 1830 im diplomatischen Dienst Bayerns, wurde 1854 Gesandter beim Hl. Stuhl sowie an den Höfen zu Turin und Neapel; vgl. Schärl, 344; G. Franz, Kulturkampf (München 1954), 74 f.; M. Leber, Die italienische Frage in Bayerns Sicht und Politik (Diss. München 1957); G. Franz-Willing, Die bayerische Vatikangesandtschaft (München 1965), 56—61 (unzulänglich!); G. Lutz, La Stampa Bavarese negli anni dell'unificazione Italiana, 1858—1862, in: Rassegna storica del Risorgimento 53 (Rom 1966); hierzu L. Hammermayer, in: ZBLG 33 (1970) 1060 ff.

[4] Außenministerium (Staatsrat v. Pelkoven in Vertretung des Ministers Frhr. v. Schrenck an Verger, 6. 8. 1860 (GStAM, Hl. Stuhl 1937); zum ganzen vgl. auch Rall 189 ff.

[5] Diesen Passus im Schreiben des Ministeriums versah Verger mit einem kräftigen Fragezeichen ad marginem, Beweis seiner selbstbewußt-kritischen Haltung.

gierung darüber im klaren, daß jede endgültige Regelung der Billigung des Hl. Stuhls bedürfe, doch dachte man sich diesen Konsens als eine bloße und unschwer zu erlangende Formsache. Als sich aber die Kurie bereits ab August immer entschiedener einschaltete, von Senestrey Rechenschaft forderte und ihn Ende Oktober schließlich zwang, von der geplanten Vermögensverwaltung zurückzutreten[6], da mußte auch die bayerische Regierung ihre Taktik ändern. Aber auch jetzt noch wollte sie direkte Verhandlungen auf höchster Ebene tunlichst vermeiden[7], vielmehr sollte Verger die Kurie davon überzeugen, daß sich die Angelegenheit am besten und schnellsten zwischen den schottischen Bischöfen und der Regierung in München regeln lasse und Rom schon jetzt unbedenklich einer Säkularisierung von St. Jakob zustimmen könne, auch wenn die genaue Abfindungssumme für die schottische Seite noch nicht feststehe; der restliche Betrag werde auf jeden Fall kirchlichen Zwecken zugeführt werden, etwa dem Regensburger Klerikalseminar und dem von Max II. gewünschten sog. „Emeritenhaus". — Mit dieser Anweisung an den Gesandten Verger vom 10. November wurden, ungeachtet aller Vorbehalte, die Verhandlungen zwischen Kurie und Regierung eingeleitet und die Weichen für eine endgültige Regelung gestellt.

Die erste und bedeutungsvollste Phase dieser römischen Verhandlungen dauerte von November 1860 bis zum Mai des folgenden Jahres. Auf bayerischer Seite führte sie der Gesandte Verger mit Umsicht, Zielstrebigkeit und einem ungewöhnlichen Maß an Selbständigkeit und Eigenwillen. Er befaßte sich vor allem deshalb so eingehend mit der, überaus komplizierten, Materie, weil er der kompetenten kurialen Persönlichkeit standhalten mußte: Kardinal Antonelli, Staatssekretär und engster Vertrauter Papst Pius IX., Präfekt der wichtigen Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten und Protektor des Benediktinerordens. Nach Auskunft von Vergers offizieller Korrespondenz und privatem Tagebuch[8] verliefen die Verhandlungen im allgemeinen in einer sachlichen und offenen Atmosphäre. Beide Seiten erstrebten einen ehrenvollen Kompromiß[9].

In der ungünstigeren Ausgangsposition befand sich Verger, da er weisungsgebunden war, mit den Intentionen seiner Regierung keineswegs immer übereinstimmte und sich zudem durch die unkontrollierbaren Kontakte Senestreys mit der Kurie behindert wähnte.

Auf seine Bitte hin ersuchte die Regierung den Bischof von Regensburg um Ab-

[6] Vgl. S. 405—410.

[7] In seiner Antwort vom 3. 9. 1860 riet Verger, die Dinge an sich herankommen zu lassen; unzeitgemäße und vorschnelle Initiativen seien in Rom zum Scheitern verurteilt. Bei der entscheidenden rechtlichen Argumentation in der Schottenfrage möge man sich nicht auf das Religionsedikt, sondern auf Absatz VIII des Konkordats stützen (GStAM, Hl. Stuhl 1937). Vgl. S. 400.

[8] Außenministerium an Verger, 10. 11. 1860 (GStAM, Hl. Stuhl 1937). Vergers am 19./20. November 1860 einsetzendes „Journal der Verhandlungen das Schottenkloster St. Jakob betreffend" war, wie der Gesandte betonte, lediglich zur persönlichen Information des Außenministers Frhr. v. Schrenck, des Kultusministers v. Zwehl und deren Referenten, nicht jedoch zur Kenntnis Bischof Senestreys bestimmt (Journal, 29. 11. 1860). Das Original des „Journals" ging wohl mit den einschlägigen Akten im Kultusministerium zugrunde; erhalten sind die Konzepte von Vergers Hand (GStAM, Hl. Stuhl 1937, ohne Fol.).

[9] Verger an Außenministerium, 4. 12. 1860 (ebd.).

schriften seiner einschlägigen Korrespondenz mit der Kurie[10]. Daß Senestrey durch Kardinal Barnabò zum Stillhalten verpflichtet wurde[11], lag durchaus auch in Vergers Interesse, wie überhaupt der bayerische Diplomat der Persönlichkeit und den Praktiken des Regensburger Bischofs mit deutlichen Vorbehalten begegnete und keineswegs gesonnen war, für ihn „die Kastanien aus dem Feuer zu holen“[12]. Über die Absichten seiner kurialen Verhandlungspartner wurde Verger durch einen ungenannten „geistlichen Vertrauensmann“ erstaunlich zutreffend informiert[13]. Gleichwohl saß nicht er, sondern Antonelli am längeren Hebelarm; denn mit Ausnahme der bayerischen Regierung waren sämtliche Beteiligte — Senestrey, die Bischöfe in Schottland, die Konventualen Robertson und Boyhme, der Nuntius sowie die bayerischen Benediktiner — völlig von Rom abhängig.

Nach erprobtem Verhandlungsrezept warteten beide Seiten zunächst mit Maximalforderungen auf[14]; es war jedoch ermutigend, daß sich Antonelli dem Vorschlag der Säkularisierung von St. Jakob nicht abgeneigt zeigte, sofern nur die katholische Kirche Schottlands entsprechend abgefunden und der Hauptertrag der bayerischen, d. h. vorzüglich der Regensburger, Kirche zugeführt werde[15]. Verhandlungen in Rom wollte der Staatssekretär allerdings vermeiden, da sie

[10] Journal Vergers, 20. 11. 1860 (GStAM, Hl. Stuhl 1937); Innenministerium an Senestrey, 15. 12. 1860 (OAR St. Jakob A II Nr. 47).

[11] Vgl. S. 404 f.

[12] „. . . denn man vergesse nicht, Senestrey kann es Recht sein, daß man hier die Kastanien aus dem Feuer holt — das Prinzip der Säkularisierung —, um dann seine Seminarschäfchen ins Trockene zu bringen . .“ (Verger an Außenministerium, 27. 11. 1860, GStAM, Hl. Stuhl 1937). — „Die bayerische Regierung wird nie ganz und stets mit einem der anderen Beteiligten ein und denselben Weg einhalten können; bald werden sich ihre Interessen begegnen, bald bestreiten . .“ (Journal, 22./23. 11. 1860, ebd.). Falls den schottischen Bischöfen der Nachweis gelinge, daß St. Jakob „zur Stunde mit schottischen Novizen und Conventualen besetzt wäre, wenn nicht bischöflicher Protest es verhindert hätte“, so müßte Senestrey an der Kurie jetzt noch den Kürzeren ziehen (Journal, 20. 11. 1860, ebd.).

[13] Journal, 29. 11. 1860 (ebd.). Daß es sich hiebei um den Präfekten des Vatikanischen Archivs, den Oratorianer Augustin Theiner (1804—1870) handelte, ist quellenmäßig noch nicht zu erhärten. Der gebürtige Breslauer hielt jedoch engen Kontakt nach Bayern, vor allem zum Döllingerkreis. Zudem arbeitete er gerade damals an einer Quellensammlung zur schottischen und irischen Geschichte; sie erschien 1864 in Rom unter dem Titel „Vetera Monumenta Hibernorum et Scotorum historiam illustrantia . . .“

[14] Denkschrift Vergers an Antonelli, 27. 11. 1860 (Abschr. APF Scozia 6, fol. 432—437^{v}; Konzept GStAM, Hl. Stuhl 1937). Journal Vergers, 29. 11. und 14. 12. 1860; Bericht Vergers an das Außenministerium, 5. 1. 1861 (GStAM, Hl. Stuhl 1937).

[15] Antonelli glaubte, daß Verhandlungen in Rom „weit vom Wege abwichen und in ein Wirrsal von zehn oder mehr Prinzipienfragen hineinführen.“ Über das Schicksal der Regensburger Schotten meinte der Kardinalstaatssekretär gegenüber dem bayerischen Gesandten: „. . seit vier Jahren zerren die Beteiligten . . . die Frage hin und her, bald unterhandelt der erste mit dem zweiten, bald der zweite mit dem dritten. Schlug die Unterhandlung dann fehl, so ging der sich lädiert glaubende Teil an die Propaganda und lamentierte über die Unbilligkeit des anderen Teils . . . Sie würden lachen, wenn Sie alle die Dokumente identischen Inhalts sehen würden, die sich in der Propaganda angesammelt haben . . . und wie die schottischen Bischöfe die englische Regierung früherhin angerufen haben, so zog der Bischof von Regensburg zuguterletzt die bayerische Regierung in das Spiel . . .“ (Verger an Außenministerium, 12. 1. 1861, GStAM, Hl. Stuhl 1937).

allzuleicht „Prinzipienfragen" — bayerisches Konkordat, Religionsedikt, Staatskirchenrecht ganz allgemein — aufwerfen und alle Fortschritte blockieren könnten[16]. Statt dessen befürwortete er Verhandlungen in München zwischen Nuntius Chigi und der bayerischen Regierung[17]. Überraschenderweise versagte sich Antonelli von vornherein den Ansprüchen der bayerischen Benediktiner, er erwähnte sie gegenüber Verger nur en passant[18].

Demgegenüber war sein bayerischer Verhandlungspartner lediglich gehalten, die prinzipielle Zustimmung der Kurie zur Säkularisierung von St. Jakob einzuholen; alles übrige sollte dann unmittelbaren Verhandlungen zwischen der bayerischen Regierung und den apostolischen Vikaren in Schottland überlassen bleiben[19]. Keinesfalls wollte die Regierung dem Nuntius, den sie als entschiedenen Parteigänger der Benediktiner kannte, eine Schlüsselstellung einräumen.

Zwischen Rom und München bestanden von Anbeginn eine Reihe gewichtiger gemeinsamer Interessen, die sich als Ausgangspunkte künftigen Übereinkommens anboten: Kurie und bayerische Regierung wollten gleichermaßen eine Intervention der britischen Regierung vermeiden[20]; beide erkannten sie die Aussichtslosigkeit eines Fortbestehens des schottischen Konvents und Seminars und billigten grundsätzlich die Entschädigung der schottischen katholischen Kirche[21], die gerechte Abfindung der beiden Konventualen und die Verwendung des übrigen Vermögens zugunsten der Regensburger Diözese. Beiden Seiten war außerdem, wenngleich aus sehr entgegengesetzten Motiven, an einer Einmischung Senestreys nichts gelegen[22]. Überdies waren sich Antonelli und Verger darüber einig, daß nach Vertragsschluß das Schottengut so rasch wie möglich verkauft und die apostolischen Vikare in barem Geld abgefunden werden sollten.

Und so zeichnete sich bereits im März 1861 ein erster Kompromiß ab. Die bayerische Regierung gab den Plan direkter Kontakte mit den schottischen Bischöfen auf und akzeptierte Verhandlungen mit Rom. Die Kurie verzichtete auf Einschaltung Nuntius Chigis, bestand aber darauf, die Verhandlungen mit den apostolischen Vikaren Schottlands allein zu führen, deren Zustimmung zu erhalten sie sich anheischig machte[23]. Die Ansprüche der bayerischen Benediktiner

[16] Verger an Außenministerium, 5. 1. 1861 (ebd.).

[17] Der Propaganda-Kongregation ließ Antonelli durch den Sekretär der Kongregation für a. o. kirchl. Angelegenheiten mitteilen, er habe „. . già parlato in proposito col. Sig. Ministro di Baviera [Verger] nel senso che le trattive venissero fatte preso Mgr. Nunzio di Monaco . ." (12. 1. 1861, APF, Scozia 6, fol. 312^{rv}).

[18] Verger an Außenministerium, 5. 1. 1861 (GStAM, Hl. Stuhl 1937).

[19] Außenministerium an Verger, 4. 2. 1861 (ebd.).

[20] „. . . damit sich das englische Kabinett nicht weiter in die Sache mischt" (Verger an Außenministerium, 4. 12. 1860; desgl. 12. 1. 1861; ebd.).

[21] Verger meinte: „. . man mag die Ansprüche der Bischöfe nennen wie immer man wolle, ihre Ansprüche sind nimmer wegzuleugnen. Zudem haben die Bischöfe in der Hand, das Geschäft zu hintertreiben. Dies ist eine Tatsache . ." (Journal, 14. 12. 1860, ebd.). Antonelli erklärte: „. . sind die schottischen Bischöfe einmal abgefunden, so macht sich die Sache von selbst, und wir werden uns leicht über die Verwendung des Restes verständigen können . . ." (Verger an Außenministerium, 12. 2. 1861, ebd.).

[22] Nach Meinung Antonellis hatte Bischof Senestrey „egoistisch gehandelt", als er die ganze Summe fürs Regensburger Klerikalseminar beanspruchte (Verger an Außenministerium, 23. 4. 1861, ebd.). Zu Vergers Haltung gegenüber Senestrey vgl. Anm. 12 u. 73.

[23] Verger an Außenministerium, 18. 2. und 20. 4. 1861 (GStAM, Hl. Stuhl 1937).

wurden beiderseits mit vielsagendem Schweigen übergangen. Die Abberufung Chigis war in Rom beschlossene Sache. Um ihre staatskirchenrechtliche Position nicht zu gefährden, taktierte die bayerische Regierung überaus vorsichtig. So wollte sie ursprünglich den Begriff „Säkularisation", der unliebsame Assoziationen wecken mochte, tunlichst vermeiden und statt dessen „Auflösung des Klosters und Verwendung des Vermögens zu kirchlichen, aber nicht klösterlichen Zwecken" gebraucht wissen[24]. Die Entschädigung der schottischen Bischöfe sollte nicht aufgrund eines Rechtstitels, sondern lediglich aus Billigkeitserwägungen erfolgen und zudem nicht, wie Verger und Antonelli vorschlugen, sogleich in barer Münze, sondern ratenweise durch Aufnahme eines „Annuitäten-Passivkapitals" auf das Klostervermögen[25].

Demgegenüber unterbreitete Antonelli — Verger charakterisiert ihn immer wieder als hervorragenden Diplomaten und ungewöhnlich versierten Geschäftsmann[26] — die kurialen Forderungen in drei Punkten: überzeugende Begründung der Säkularisierung, gerechte Abfindung der schottischen Bischöfe, Verfügungsgewalt des Hl. Stuhles über das Restvermögen von St. Jakob. Den beiden ersten Punkten konnte Verger ohne Bedenken zustimmen; den dritten lehnte er mit Hinweis auf die Konkordatsbestimmungen ab, die jegliche Einziehung kirchlichen Vermögens zu Staatszwecken verböten[27].

Wieder einigte man sich rasch auf mittlerer Linie[28]. Die bayerische Regierung fand sich zu baldmöglicher Abfindung der apostolischen Vikare in barem Gelde bereit. Sie wollte jedoch vorher, da sie den bisherigen Vermögenserhebungen mißtraute, eine neue und endgültige Bestandsaufnahme des Schottengutes veranlassen[29]. Antonelli stimmte dem zu und nahm Abstand von jener für die bayerische Regierung unannehmbaren Forderung nach kurialer Verfügungsgewalt über das Restvermögen von St. Jakob[30]. Damit war man der endgültigen Einigung einen wichtigen Schritt näher gerückt. König Max II., der sich ständig vom Stand der römischen Verhandlungen unterrichten ließ, hatte von der Regierung bereits am 1. März „positive Vorschläge" und eine schnelle Lösung des ganzen Problems verlangt[31].

Getreu seinen Vereinbarungen mit dem Gesandten Verger, ließ Kardinal An-

[24] Außenministerium an Verger, 4. 2. 1861 (ebd.). Auch Antonelli wünschte, daß die bayerische Regierung die Tatsache der Säkularisierung nicht in den Vordergrund stellte.

[25] Verger an Außenministerium, 18. 2., 20. 4. und 21. 5. 1861 (ebd.).

[26] desgl. 23. 4. 1861 (ebd.).

[27] desgl. 18. 2. 1861 (ebd.).

[28] „Die gestellte Aufgabe ist gelöst, die Abfindungsfrage ist geregelt, die Säkularisation prinzipiell zugestanden, das alles vorerst auf mündlichem Wege . ." (Verger an Außenministerium, 23. 4. 1861, ebd.).

[29] Außenministerium an Verger, 11. 5. 1861 (ebd.).

[30] Der Hl. Stuhl wolle „coulant sein", erklärte Antonelli; die Kurie müsse sich jedoch als Bedingung für ihre Zustimmung zur Säkularisierung vorbehalten, „den Betrag des Aktivrestes und den weiteren Operationsplan kennenzulernen." Erst dann werde sie ihre Zustimmung erteilen „zu der Verwendungsweise des bayerischen Kirchengutes zu einem den Bedürfnissen der katholischen Kirche und der katholischen Bevölkerung Bayerns entsprechenden Zweck . ." (Verger an Außenministerium, 21. 5. 1861, ebd.).

[31] „Ich . . wünsche einen positiven Vorschlag, wie dann das Klostervermögen von St. Jakob für den Fall seiner Säkularisation an zweckmäßigsten zu verwenden wäre . . ." (Signat Max II., 1. 3. 1861, Abschr. GStAM, Hl. Stuhl 1937).

tonelli inzwischen die apostolischen Vikare Schottlands durch die zuständige Propaganda-Kongregation vom akzeptablen bayerischen Angebot unterrichten und zu einer definitiven Stellungnahme auffordern[32]. Die schottischen Bischöfe, in sich uneins und in der Regensburger Frage zu wirkungsvollem Handeln längst unfähig, stellten alles der Entscheidung des Hl. Stuhls anheim und beharrten lediglich auf angemessener finanzieller Abfindung.

Antonelli hatte jetzt freie Hand für die Endphase seiner Verhandlungen mit der bayerischen Regierung. De facto hatte der Kardinal bereits der von München gewünschten Säkularisierung zugestimmt, zunächst freilich noch mündlich, gemäß bewährter kurialer Gepflogenheit. Eher als erwartet war Verger damit an das Ziel seiner Wünsche gelangt[33]. Indes, Antonellis Entgegenkommen scheint ihm fast zu prompt und vollkommen, als daß er nicht doch noch eine Tücke oder Falle dahinter vermutet hätte, die sich möglicherweise bei den Abschlußverhandlungen über schwierige Detailfragen offenbaren werde[34]. Auf jeden Fall verbot sich der Gesandte einen vorschnellen Triumph.

Zwischen Mai 1861 und Februar 1862 ruhten die römischen Verhandlungen, da die Kurie ihre Entscheidung schriftlich erst dann fixieren wollte, wenn die exakten Schätzungsergebnisse über das Regensburger Schottenvermögen vorlagen.

II. Intervall: Auseinandersetzungen um Schätzung, Liquidierung und Verteilung des Schottenvermögens (1861).

Damit verlagerte sich der Schwerpunkt der Auseinandersetzungen um die Zukunft St. Jakobs erneut nach Bayern. Und wieder ging es um die Verwaltung des Schottenvermögens, genauer: um die beste Methode, wie man das Schottengut rasch und zuverlässig schätzen und liquidieren könne.

Nachdem im Oktober 1860 die Absichten Senestreys und der bayerischen Regierung auf Etablierung einer provisorischen Vermögensverwaltung am Einspruch der römischen Kurie gescheitert waren[35], blieb die Verwaltung von St. Jakob in den Händen des Schottenmönches Placidus Boyhme und des tüchtigen Rechnungskommissars Haering, der zudem das volle Vertrauen der Kreisregierung besaß. Mitte Januar 1861 wurde das Ministerium bei der Kreisregierung wiederum vorstellig: nicht mehr um Errichtung einer provisorischen Verwaltung gehe es, sondern um eine gründliche Bestandsaufnahme des Schottengutes binnen vier Wochen durch einen staatlichen Kommissar[36]. Da die Regierung sich hierbei nicht — noch nicht — auf Billigung durch die Kurie berufen konnte, protestierte der Schottenmönch Placidus Boyhme unverzüglich und in scharfer Form bei König Max II., wozu er laut Anweisung durch Nuntius Chigi ausdrücklich gehalten

[32] Vgl. S. 417.

[33] Vgl. Anm. 28.

[34] „. . . fast zu coulant, wenn nicht im Hintergrund etwas mir noch Ungekanntes lauert, was erst bei der Detailbesprechung zum Vorschein kommen soll . .“ (Verger an Außenministerium, 4. 5. 1861, GStAM, Hl. Stuhl 1937).

[35] Vgl. S. 406—410.

[36] Innenministerium an Kreisregierung, 16. 1. 1861 (StAA, KI 4710); Kreisregierung an Boyhme, 25. 1. 1861 (ASV, ANM 101/11, Abschrift Boyhmes für Nuntius Chigi); zum folgenden vgl. auch Rall, 201 f.

war[37]. Boyhme verwies in seiner Protestschrift auf die unantastbaren Rechtspositionen der Schotten, aber auch auf die wachsende und auch der Regierung wohlbekannte wirtschaftliche Stabilität St. Jakobs und auf die jederzeit zu erwartende Hilfe seitens der bayerischen Benediktiner. Als jedoch die Regierung festblieb, auf das staatliche Oberaufsichtsrecht pochte und die Kreisregierung zu unverzüglicher Bestandsaufnahme und Einsetzung eines Kommissars anwies[38], bat Boyhme den König und das Ministerium in gesonderten Schreiben, man möge doch wenigstens den mit der Situation der Schotten seit drei Jahren bestens vertrauten Theodor Haering damit betrauen[39]; in dieser Sache sprach Boyhme bei Kultusminister von Zwehl persönlich in München vor. Während ihm der Minister die Gründe der Regierung für eine staatlich kontrollierte Vermögensbestandsaufnahme darlegte, die auch eine Entscheidung der Kurie beschleunigen werde, verwandte der Schotte sich noch einmal nachdrücklich zugunsten Haerings[40], und er hatte Erfolg[41].

Auch Nuntius Chigi gewährte energische Rückendeckung und forderte Bischof Senestrey zu erhöhter Wachsamkeit gegen alle etwa zu erwartenden staatlichen Übergriffe in St. Jakob auf[42]; noch habe Rom nicht gesprochen. Als dann Anfang Mai 1861 die Regierung wiederum auf rasche und gründliche Vermögensschätzung drängte[43], war weder vom Nuntius noch von Boyhme mehr ein Einspruch zu befürchten: jetzt waren sich Kurie und Regierung grundsätzlich einig; eine genaue Vermögensaufstellung bildete eine wesentliche Voraussetzung für den von beiden Seiten erstrebten Vertrag[44].

Die Hoffnungen der bayerischen Regierung und der Kurie, es könnte bis zum

[37] Boyhme an König Max II., 29. 1. 1861 (StAA, KI 4710); Boyhme an die Kreisregierung Regensburg, 30. 1. 1861 (ebd.); das Ministerium habe eine „unsere Würde in hohem Grade kompromittierende Maßregel getroffen"; die Kreisregierung solle sie erst vollziehen, wenn die Antwort des Königs eingetroffen sei.

[38] Innenministerium an Kreisregierung, 17. 2. 1861 (ebd.); Minister v. Zwehl an Boyhme, 17. 2. 1861 (ASV, ANM 101/11, Abschrift Boyhmes für Nuntius Chigi).

[39] Boyhme an Minister v. Zwehl, 2. 3. 1861 (ASV, ANM 101/11, desgl.); Boyhme an König Max II., 4. 3. 1861 (StAA, KI 4710), mit der Bitte, „daß mit unserer Vermögensliquidation der kgl. Rechnungs-Kommissar Haering beauftragt und daß durch den vorgelegten detaillierten Rechnungs-Ausweis von 1859/60 eine förmliche Rechnung für ersetzt geachtet werde . ."

[40] Boyhme an Nuntius Chigi, 16. 3. 1861 (ASV, ANM 101/11), beiliegend eine Erklärung Haerings über seine nichtoffizielle Position im Schottenkloster; vgl. S. 386 f., 409 f.

[41] Bereits am 16. 3. erkundigte sich das Innenministerium bei der Kreisregierung über Bedenken gegen eine Beauftragung Haerings; die Kreisregierung gab jedoch ein günstiges Zeugnis: Haering sei mit dem Zustand der Schottenabtei wohlvertraut und werde seinen Auftrag in kürzerer Zeit erledigen können als der ursprünglich als Kommissar vorgesehene Rechnungsrat Heydmann. Das Ministerium stimmte unter dem 13. 4. 1861 zu (alle StAA, KI 4710).

[42] „. . ut firmiter omnino resisteret ac tantum violentive cederet illum hortatus, coram ipso Regii Gubernio de irregulari hujus modi agendi ratione conquestus sum . ." (Chigi an Senestrey, 11. 3. 1861, OAR St. Jakob A II Nr. 53).

[43] „. . . die angeordnete Liquidation des Klostervermögens rasch, vollständig und durchaus verläßig herzustellen . . ." (Innenministerium an Kreisregierung, 7. 5. 1861, Abschr. an Gesandten Verger in Rom, GStAM, Hl. Stuhl 1937, auch OAR St. Jakob A II Nr. 55).

[44] Vgl. S. 387 f.

Sommer das Ergebnis der Vermögensschätzung vorliegen, erfüllten sich allerdings nur unvollkommen. Zwar unterbreitete Kommissar Haering Ende August 1861 einen Abschlußbericht[45], doch fand dieser nicht die Billigung des Regierungspräsidenten Frhr. v. Künsberg[46]. Dieser rügte, daß die Vermögensveranlagung während seiner Abwesenheit nach angeblich ungenauen Unterlagen und durch einen nicht vereidigten Schätzer, d. h. durch Haering selbst, vorgenommen worden sei und befahl eine neue Schätzung aufgrund des Steueraufkommens. Über das weitere Schicksal des Schottenvermögens entwickelte Künsberg eigenwillige Gedanken: er wandte sich entschieden gegen Güterverkauf und sofortige Abfindung der schottischen Bischöfe in barer Münze, hielt die Entschädigungssumme von 125 000 Gulden für viel zu hoch und wollte allenfalls 50 000 Gulden bewilligt wissen. Das Hauptteil des Vermögens sollte der Regensburger Diözese anheimfallen. Die von Künsberg befohlene zweite Schätzung lag bis Ende Oktober 1861 vor; mit knapp 518 000 Gulden lag sie um etwa 40 000 Gulden niedriger als die Haerings[47].

Nachdem Regierung und Kurie sich im April 1861 über die weitere Prozedur geeinigt hatten und Kommissar Haering in St. Jakob an einer genauen Vermögensaufnahme arbeitete, mußte man sich in München über den Verwendungszweck des Schottenvermögens endgültig klar werden. Bereits Anfang Mai ersuchte die Regierung Bischof Senestrey um entsprechende Vorschläge[48]. Für den durch kurialen Machtspruch zu monatelangem Stillhalten gezwungenen Senestrey war dies Anlaß zu neuer und gesteigerter zielsicherer Aktivität, wobei er wohl allemal der Hilfe des einflußreichen Kabinettssekretärs Pfistermeister gewiß sein durfte. In einem Memorandum an König Max II. von Anfang Juni führte er wirkungsvolle, wiewohl historisch unhaltbare Argumente ins Treffen, nämlich die Verdienste der „Schotten", will heißen der frühmittelalterlichen irischen Evangelisatoren und Einsiedler, um das Regensburger Bistum und um die Kirche in Bayern. Die Kurie, betonte Bischof Senestrey, werde seinem Wunsch nach „Über-

[45] Bericht des Rechnungskommissars Haering, 27. 8. 1861. (Orig. nicht erhalten, Hinweis im Bericht des Regierungspräsidenten Künsberg an König Max II. vom 27. 9. 1862, GStAM, Hl. Stuhl 1937, Abschr. für Gesandten Verger). — Nach Abzug von 42 000 fl. Schulden betrug demnach das Gesamtvermögen der Schotten 558 314 fl. 32 kr. — Eine „Übersicht über den Gesamt-Vermögensstand des Schottenklosters Regensburg — hergestellt auf den Grund der officiellen Schätzung und Liquidation im Jahre 1861" ging via Boyhme sogleich an die apostolischen Vikare in Schottland (dat. 7. 9. 1861, OCA) sowie an Nuntius Chigi in München, der die Angaben an Kardinal Antonelli weiterleitete (Chigi an Antonelli, 12. 9. 1861, ASV, ANM 101/11). In dieser „Übersicht über den Gesamt-Vermögensstand . ." wird dieser unter Einschluß der Schulden und der auf über 8 000 fl. veranschlagten wertvollen Bibliothek mit 613 113 fl. 50 kr. angegeben.

[46] Regierungspräsident v. Künsberg an König Max II., 27. 9. 1861 (Abschr. für Gesandten Verger, GStAM, Hl. Stuhl 1937). Künsberg dürfte nicht verborgen geblieben sein, daß Rechnungskommissar Haering eng mit Boyhme zusammenarbeitete und dieser den Münchener Nuntius und die apostolischen Vikare prompt auf dem Laufenden hielt; vgl. etwa Boyhme an Bischof Murdoch in Glasgow, 6. 6. 1861; Nuntius Chigi an Boyhme, 10. 8. 1861 (OCA).

[47] Antrag des Staatsministeriums des Innern, für Kirchen- und Schulangelegenheiten (Minister v. Zwehl) an König Max II., 12. 11. 1861 (Abschr. für Gesandten Verger in Rom, GStAM, Hl. Stuhl 1937). — Nach Abzug der Gesamtschulden in Höhe von 44 234 fl. blieben als neuerrechnete Summe des Schottenvermögens 517 923 fl. 56 kr.

[48] Innenministrium an Senestrey, 7. 5. 1861 (OAR St. Jakob A II, Nr. 55).

lassung des gesamten Vermögens, nach Abzug der Lasten, an das Klerikalseminar" gewiß zustimmen, da ihr vor allem an einer gediegenen Theologenausbildung im tridentinischen Sinne liege[49]. Überdies werde damit auch der bayerische Staat von finanziellen Verpflichtungen für den Seminarunterhalt entlastet[50]. Wie begründet die Hoffnung auf eine positive Haltung der Kurie war, sollte Senestrey bereits wenig später durch seinen Vertrauensmann Dr. Liebl aus Rom und schließlich durch ein Schreiben Papst Pius IX. erfahren[51].

Der Regensburger Bischof konzentrierte sich nunmehr auf zwei Nahziele: die bayerischen Benediktiner mußten zur Zurücknahme ihrer Besitzansprüche bewogen und die bayerische Regierung und ihr Gesandter in Rom vollends für seine Pläne gewonnen werden. Auch letzteres war notwendig, da zwar Regierung wie Senestrey gleichermaßen eine Säkularisierung St. Jakobs erstrebten, das Ministerium aber keineswegs von vornherein geneigt war, sich in die Rolle eines Erfüllungsgehilfen der bischöflichen Wünsche zu schicken[52]. — Bereits Anfang Oktober 1860 konnte Senestrey, wie erwähnt, die bayerischen Benediktiner zum Nachgeben veranlassen[53]; etwa um die gleiche Zeit traf er sich in München mit dem Gesandten Verger zu einer eingehenden Aussprache[54]. Als dann die endgültige Vermögensschätzung aus Regensburg vorlag, übergab Senestrey durch seinen Freund Pfistermeister dem König noch einmal eine präzise Darstellung seiner Wünsche[55].

Um ganz sicher zu gehen und um eine vom Drängen Senestreys möglichst unabhängige Entscheidung zu gewährleisten, zog die Regierung im Sommer und Herbst 1861 einige weitere kompetente und vom Regensburger Bischof unabhängige Persönlichkeiten zu Rate. Regierungspräsident Frhr. v. Künsberg äußerte sich jedoch im August, wie wir sahen, ganz im Sinne Senestreys[56]. Daraufhin er-

[49] Die jungen Kandidaten der Theologie seien meist arm, müßten sich durch Nachhilfeunterricht ihr Studium verdienen und erreichten dann oft ausgelaugt, krank und zum Teil sogar dienstunfähig ihr Ziel, wodurch dem Staat viele Ausgaben für Tischtitel entstünden. Darum müsse das Regensburger Klerikalseminar wesentlich erweitert, die Studenten sollten nach Möglichkeit bereits während der ersten beiden philosophischen Studienjahre, spätestens aber bei Beginn des eigentlichen Theologiestudiums aufgenommen werden, wenn nötig unentgeltlich. Ein möglichst früher Eintritt in die Seminargemeinschaft, Miterleben des Kirchenjahres und der Liturgie, sei für das künftige Priestertum wichtig, darüberhinaus beseitige es „jene Unbeholfenheit, die dem Priester so schlecht steht und verleiht ihm jene edle und gesittete Haltung, die den Priester in den Stand setzt, auch das Volk aus Gemeinheit und Roheit emporzuheben . . ." (Senestrey an König Max II., 3. 6. 1861, OAR St. Jakob A II, Nr. 57).

[50] „. . . durch die Überweisung des Klostervermögens an das Seminar erleichtert sich der bayerische Staat in Bezug auf das Bistum Regensburg eine erhebliche Last, indem er der von ihm nie geläugneten Verbindlichkeit zu notwendiger Erweiterung des Klerikalseminars mittels des ihm nicht gehörigen, aber für jenen Zweck zu säkularisierenden Klosterguts überhoben wird, und er erlangt zugleich den Vorteil einer gediegenen und mehrseitigen Bildung des Klerus, welche auch für das Staatswohl in vieler Hinsicht von hohem Belange ist . ." (ebd.).

[51] Vgl. S. 426.

[52] Vgl. S. 429 f.

[53] Vgl. S. 427 f.

[54] Senestrey an Verger, 6. 2. 1862 (GStAM, Hl. Stuhl 1937).

[55] Senestrey an Innenministerium, 7. 10. 1861 (Abschr. für Gesandten Verger, ebd.).

[56] Vgl. S. 435.

suchte die Regierung zwei hervorragende Vertreter des geistlichen München um ein Gutachten über die Verwendung des Schottenvermögens: den Domdechanten Georg Karl Reindl[57] und den Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger[58]. Die Wahl Reindls und Döllingers war wohlüberlegt; denn beide galten irgendwelcher Sympathien für Senestrey unverdächtig und standen bei König Max II. in hohem Ansehen. Während jedoch Reindl den irenischen Traditionen Johann Michael Sailers und Melchior Diepenbrocks verpflichtet war, rückte Döllinger damals immer stärker als Vorkämpfer eines liberalen und „nationalen" Katholizismus ins europäische Rampenlicht. Im Frühjahr 1861 hatte er in seinen Münchener „Odeonsvorträgen" die Verhältnisse im Kirchenstaat heftig kritisiert und dessen baldigen, verdienten Untergang vorhergesagt und damit einen offenen Eklat mit Nuntius Chigi heraufbeschworen[59]. Mit der Situation der Regensburger Schotten war Döllinger seit längerer Zeit, spätestens seit seiner Begegnung mit Bischof Gillis im Jahre 1843 vertraut[60]. Er wie Domdechant Reindl setzten sich in ihren Gutachten übereinstimmend entschieden für eine Überlassung des Schottengutes an das Bistum Regensburg ein[61]. Damit hatte Senestrey in allen wesentlichen Fragen gesiegt.

Am 12. November 1861 erging ein Antrag des Kultusministeriums, der das gesamte Vermögen von St. Jakob dem Bistum Regensburg zusprach und der schottischen Mission eine Abfindung in Höhe von baren 10 000 Pfund Sterling zugestand[62]. Im Gegensatz zu Senestreys Vorstellungen sollten die schottischen Bischöfe nicht sogleich, sondern erst nach einer Übergangszeit von drei Jahren ausbezahlt werden. In dieser Zwischenzeit sollte die Verwaltung von St. Jakob und die Liquidation des Schottenvermögens von einer „Kumulativkommission" aus Vertretern des Staates und des Ordinariats besorgt werden. Auf Befehl Max II. wurde Senestrey durch Pfistermeister sogleich von dieser Entschließung

[57] Georg Karl Reindl (1803—1882) war bereits von Ludwig I. zum Erzieher seines Sohnes Adalbert berufen worden; Max II. bestimmte ihn dann zum Religionslehrer des Kronprinzen Ludwig, des späteren König Ludwig II. Daß er — gemäßigt — staatskirchlich dachte, zeigte seine Auseinandersetzung mit dem „ultramontanen" Münchener Erzbischof Graf Reisach zu Ausgang der vierziger Jahre; vgl. ADB XXVIII 13 ff.; Doeberl, Entwicklungsgeschichte III, 20, 361; Rall, 223.

[58] Vgl. S. 346.

[59] Schon beim ersten Vortrag, am 5. April 1861, hatte Nuntius Chigi demonstrativ den Saal verlassen; vgl. Friedrich, Döllinger III, 233 ff.; Conzemius I, 199 f.; aufschlußreiches und noch unbearbeitetes Material im Archiv der Münchener Nuntiatur (ASV, ANM 101).

[60] Vgl. S. 349.

[61] Reindl erklärte: „Das Vermögen des Schottenklosters kann nicht besser verwendet werden als zum Seminar, wenn dasselbe im Geiste eines Sailer und Wittmann geleitet werde." Und Döllinger faßte sein Urteil wie folgt zusammen: „In der Voraussetzung, daß das Vermögen in der Diözese Regensburg bleiben muß, weiß ich keinen besseren Vorschlag als den der Bischof gemacht"; zit. nach Schreiben Senestreys an König Max II., 18. 11. 1861 (OAR St. Jakob A II Nr. 64). — Rall, 219 f. erwähnt ein offenbar erneutes Ersuchen Max II. an Döllinger um Stellungnahme in der Schottenfrage (dat. 29. 12. 1861, GHAM) und eine Antwort Döllingers, ohne Datumsangabe. Der Inhalt des Döllingerbriefes deckt sich jedoch mit dem bereits am 18. 11. 1861 von Senestrey erwähnten Gutachten.

[62] Verfasser des von Minister v. Zwehl gezeichneten Antrags ist der Sachbearbeiter Oberkirchenrat v. Wifling (Abschr. an Gesandten Verger, GStAM, Hl. Stuhl 1937).

in Kenntnis gesetzt; durch die gleiche „vertrauliche Mitteilung aus dem Kabinette des Königs“ [63] wurde er auch von den Gutachten Döllingers und Reindls informiert und konnte somit taktisch richtig handeln.

Senestrey erkannte, daß ihm die — staatskirchliche — bayerische Ministerialbürokratie weitmöglichst entgegengekommen war und er jetzt keinesfalls mit neuen Forderungen aufwarten durfte. Deshalb stimmte er am 18. November 1861 den Forderungen des Ministeriums zu, obwohl er die Notwendigkeit der dreijährigen Übergangsfrist und der „Kumulativkommission“ nicht einsah. Um sich gegen mögliche Vorwürfe von Seiten der Kurie abzusichern, bat er die Regierung, sie möge nicht eine Kommission, sondern den von ihm bereits mehrfach empfohlenen Weltgeistlichen J. B. Galler als Administrator in St. Jakob einsetzen [64].

Senestreys Vorschlag, von Kabinettssekretär Pfistermeister wirkungsvoll unterstützt, fand Gehör. In einem Signat vom 16. Januar 1862 drängte König Max II. auf unverzüglichen Vertragsabschluß in Rom unter den von der Regierung genannten und von Senestrey grundsätzlich gebilligten Bedingungen [65]: Abfindung der apostolischen Vikare Schottlands in Höhe von 125 000 Gulden, gleich 10 000 Pfund Sterling, gerechte Versorgung der beiden letzten Regensburger Schottenmönche Boyhme und Robertson, Errichtung einer staatlich-bischöflichen Kumulativverwaltung in St. Jakob auf die Dauer von drei Jahren, dann Übergabe des Gesamtbesitzes an das Regensburger Klerikalseminar. Eines letzten staatskirchlichen Vorbehaltes mochte Max II. indes nicht entraten; es verrät zudem seinen Eigenwillen, wenn er von Senestrey noch vor Ablauf der Dreijahresfrist Vorschläge über eine aus Teilen des einstigen Schottengutes gespeiste „Stipendienstiftung zur wissenschaftlichen Ausbildung von Geistlichen der Diözese Regensburg“ verlangte [66]. Auf bayerischer Seite waren nunmehr die Voraussetzungen für die Aufnahme der Schlußverhandlungen in Rom gegeben.

III. Schlußphase der römischen Verhandlungen: Einigung über die Aufhebung des Schottenklosters (Juli 1862). Päpstliches Aufhebungsbreve (September 1862).

Diese letzte Verhandlungsphase zwischen Kardinalstaatssekretär Antonelli und dem bayerischen Gesandten Frhr. v. Verger begann Anfang Februar 1862 [67]. Da Antonelli von vornherein dem königlichen Signat vom 16. Januar grundsätzlich zustimmte [68], schien unverzügliche Einigung möglich.

Daß gleichwohl wiederum eine kurzfristige Verzögerung eintrat und neue Mißhelligkeiten drohten, ging eindeutig zu Lasten Senestreys. In Überschätzung

[63] Hinweis im Schreiben Senestreys an König Max II., 18. 11. 1861 (OAR St. Jakob A II Nr. 64).

[64] desgl.

[65] „. . . in dieser möglicher Weise zu manchen Verwicklungen mit dem Heiligen Stuhle führenden Angelegenheit scheint mir mit besonderer Vorsicht vorgeschritten werden zu müssen. Ich glaube daher, daß am zweckmäßigsten Folgendes eingeleitet werden sollte . . .“ (Abschr. für Gesandten Verger, GStAM Hl. Stuhl 1937).

[66] Vgl. auch Rall, 222 f.

[67] Falls nicht anders vermerkt, bezieht sich das in den Anm. 68—102 zitierte Quellenmaterial auf die einschlägigen Akten im Archiv der Bayerischen Gesandtschaft beim Hl. Stuhl (GStAM, Hl. Stuhl 1937, ohne Nr. oder fol.).

[68] Verger an Außenministerium, 18. 2. 1862.

seines Erfolges ließ er sich wieder zu einem ebenso eigenmächtigen wie unklugen Schritt hinreißen, wobei seine enge Verbindung mit Kabinettssekretär Pfistermeister noch einmal deutlich wird. Während Außenminister Frhr. v. Schrenck gegenüber Verger betonte, weder Senestrey noch Regierungspräsident Künsberg besäßen Kenntnis von jenem königlichen Signat[69], teilte Senestrey dem ihm nunmehr persönlich bekannten Gesandten fast zu gleicher Zeit den Inhalt eben dieses Signates mit, von dem er „vertraulich" unterrichtet worden sei[70]. Da es keinerlei Bestimmungen über den Abfindungsmodus enthielt, glaubte sich Senestrey zu dem Vorschlag befugt, die schottischen Bischöfe nicht unmittelbar nach Vertragsschluß und in barer Münze, sondern erst nach drei Jahren und dann in mehreren Raten zu entschädigen; außerdem widersprach er der Gewährung einer lebenslänglichen Rente für die beiden Konventualen und zieh Robertson erneut der Verschleuderung des ihm anvertrauten Vermögens[71]. In gleichem Sinne wandte sich Senestrey an Papst Pius IX. und schilderte noch einmal des Schottenklosters Situation in schwärzesten Farben. Der beklagenswerte Mangel an einem Klerikalseminar nach tridentinischem Modell sei allein durch Säkularisierung von St. Jakob zu beheben. Senestrey rückte schließlich seine eigenen Verdienste um das Zustandekommen der Verhandlungen zwischen Kurie und bayerischer Regierung ins gebührende Licht; erst gegen heftigen Widerstand einflußreicher Kreise in München habe die den kirchlichen Forderungen günstige Haltung des Königs und der Regierung sich durchsetzen können[72].

Senestreys Initiative kam Kurie und bayerischer Regierung gleich ungelegen. Sie war weder mit der bisherigen Haltung der Regierung noch mit den Zusagen Antonellis gegenüber den apostolischen Vikaren Schottlands vereinbar; sofortige Entschädigung in bar war conditio sine qua non für den Konsens der schottischen Seite[73]. In äußerstem Kontrast zu Senestreys Forderungen hatten Antonelli und Verger ursprünglich die sofortige Veräußerung des gesamten Schottengutes als ideale Lösung betrachtet, und der „ausgezeichnete Rechenmeister"[74] Antonelli wollte sogar — als Privatmann — einen Plan zur umgehenden Realisierung des gesamten unbeweglichen Vermögens entwerfen[75]; nur widerwillig hatten sich Antonelli wie Verger den im Signat Max' II. fixierten Forderungen der bayerischen Regierung gefügt. Unter diesen Umständen hatte Senestreys Schritt in Rom keine Chance; Pius IX. verwies gegenüber Antonelli sofort auf den augenfälligen

[69] Außenministerium an Verger, 30. 1. 1862.

[70] „. . . wie ich ihn im strengsten Vertrauen selbst erhielt . ." (Senestrey an Verger, 6. 2. 1862).

[71] „. . . die Wirtschaft der Schotten war eine entsetzliche, himmelschreiende, und ich muß noch immer zusehen, ohne anpacken zu dürfen . ." (ebd.).

[72] „. . . ingentia namque sunt damna, quae istis Monasterii possessionibus exinde evenerunt, quod Gubernium regium universam hanc rem de anno in annum distulerit . ." (5. 2. 1862, OAR St. Jakob A II Nr. 66).

[73] „. . . sind es ja seine [Senestreys] eigenen, einseitig seiner Zeit gemachten Offerten, die zum Ausgangspunkt der diplomatischen Offerten dienten und dann als unerläßliche Vorbedingungen der wirklichen Säkularisation von Kardinal Antonelli festgehalten wurden und werden . . . was würde Bischof Senestrey denn sagen, wenn nun Antonelli in ein paar Tagen sagte, er nehme seine Zusage zurück? Nun, was dem einen Recht, ist dem andern billig . ." (Verger an Außenministerium, 22. 2. 1862).

[74] Verger an Außenministerium, 18. 2., 21. 2. und 22. 2. 1862.

[75] Desgl. 21. 2. 1862.

Widerspruch zwischen den Wünschen des Regensburger Bischofs und der offiziellen bayerischen Haltung[76]. Senestrey erreichte somit nur, daß Antonelli und Verger noch mißtrauischer wurden, daß die Kurie weniger denn je gesonnen war, ihm nach Vertragsabschluß unbegrenzte Verkaufsvollmachten einzuräumen und sogar die Regierung als Hüterin des Schottenvermögens gegen den Bischof verpflichtete und — wenigstens für kurze Zeit — wieder erwog, auch andere geistliche Institutionen als das Regensburger Klerikalseminar mit dem Schottenvermögen zu dotieren.

Ende Februar 1862 konnten endlich die eigentlichen Schlußverhandlungen beginnen. Über die wesentlichen Punkte des Vertrags bestand zwischen Verger und Antonelli Einigkeit[77]; sogenannten „Prinzipienfragen" wollte man auch bei Formulierung des Vertragstextes tunlichst ausweichen. Daß sich solch grundsätzliche Probleme immer wieder aufdrängten, lag in der ungewöhnlichen Materie: einem Übereinkommen zwischen der integralistischen Kurie Pius' IX. und dem staatskirchlich-liberalen Bayern Max' II. über die Säkularisierung eines schottischen Klosters und Seminars in Regensburg. Beide Seiten waren entschlossen, extreme und einen reibungslosen Vertragsabschluß gefährdende und hemmende Position zu vermeiden: das galt für die kuriale These, wonach allein der Papst die Säkularisierung auszusprechen befugt sei und alles Kirchenvermögen ausschließlich kurialer Verfügungsgewalt unterstehe, es galt aber ebenso für den Grundsatz, daß der Landesherr aufgrund des Konkordats sehr wohl eine Säkularisierung verfügen könne, lediglich einer formellen Zustimmung des Papstes bedürfe und zudem kirchliches Vermögen eindeutig staatlicher Aufsicht und Verfügungsgewalt unterliege. Beide Positionen waren unvereinbar und als Grundlage für ein Abkommen untauglich. Ein ehrenvoller Kompromiß mußte gefunden werden.

Einen ersten Schritt hiezu bildete die Erkenntnis, daß der abzuschließende Vertrag zwei an sich getrennte Fragen berührte: die Säkularisierung des Schottenklosters und die Verwaltung bzw. Verwendung seiner Güter. Antonelli und Verger gingen auch darin einig, daß die Säkularisierung wesentlich die kuriale, das Schicksal des Schottengutes aber die staatlich-bayerische Rechtssphäre berührte[78]. In welcher Form sollte indes die Säkularisierung ausgesprochen werden? Sollte auch die Errichtung einer bischöflich-staatlichen Vermögens- und Güterverwaltung im Vertragstext erscheinen und damit kurialer Billigung und Kontrolle unterworfen werden? Welche Vertragsform war erstrebenswert: päpstlicher Willensakt aufgrund einer Bitte oder eines Gesuches des bayerischen Königs? Oder Notenaustausch zwischen Antonelli und Verger als den Vertretern zweier gleichberechtigter Souveräne?

Wenn all diese grundsätzlichen Fragen verhältnismäßig glatt und für beide Seiten zufriedenstellend gelöst wurden, so dank der realistischen, flexiblen und konzilianten Haltung Vergers und Antonellis. Der bayerische Diplomat erkannte sehr wohl, daß es der Kurie vor allem darauf ankam, gegenüber der gesamten katholischen Welt ihre Zustimmung zu einer Säkularisierung zu motivieren, d. h. zu rechtfertigen, daß sie dabei jede fatale Erinnerung an die Vergangenheit verbannen und weiteren Säkularisierungen vorbauen wollte[79]. Antonelli seinerseits

[76] Desgl. 18. 2. 1862, vgl. auch Anm. 12.
[77] Desgl. 21. 2. und 5. 3. 1862.
[78] Verger an Außenministerium, 8. 3. 1862.
[79] Antonelli meinte gegenüber Verger, „in so exceptionellen Verhältnissen wie jene

war bereit, die Verfügungsgewalt der bayerischen Regierung über das Kirchengut zwar nicht ausdrücklich zu billigen, aber doch schweigend hinzunehmen, bestand jedoch darauf, daß die Einsetzung einer bischöflich-staatlichen Übergangsverwaltung in St. Jakob und ihre Befugnisse als „integrierender Bestandteil" des Vertrags anerkannt wurden[80].

Auf diese Weise fand man zum Kompromiß[81]: Die Säkularisierung St. Jakobs sollte auf Wunsch des Königs vom Papst ausgesprochen und einleuchtend begründet werden, die neue Guts- und Vermögensverwaltung und die weitere Verwendung des Schottenvermögens sollten im Vertragstext erscheinen. Den Vertrag selbst gedachte man in die Form eines Notenaustausches zwischen Antonelli und Verger zu kleiden und so seinen bilateralen Charakter zu demonstrieren[82]. Antonellis Wunsch, die ursprünglich vorgesehenen Noten — je zwei über die Säkularisierung und über das Schiksal des Schottenvermögens — in eine einzige zu verschmelzen, fand die Zustimmung Münchens. Auch über die Modalitäten des Vertragsabschlusses gelang schnelle Übereinkunft: Verger sollte mit einer Note an Antonelli die Initiative ergreifen, Antonelli nach Konsultation der für die schottische Mission federführenden Propaganda-Kongregation umgehend antworten; beide Seiten aber sollten ihre jeweiligen Schriftstücke vorher einander vertraulich bekannt machen. Erst dann sollte der offizielle Notenwechsel erfolgen und der Vertrag nach Ratifizierung durch die bayerische Regierung in Kraft treten[83]. Anfang April 1862 schienen die Verhandlungen glücklich beendet; einer Unterzeichnung des Abkommens schien nichts mehr im Wege zu stehen — außer das von Verger ungeduldig erwartete Münchener Placet zum Notenentwurf. Es sollte mehr als zwei Monate auf sich warten lassen.

In diese Zeit der Ungewißheit fiel der Besuch von Bischof Senestrey und Erzbischof Scherr OSB in Rom[84]; beide kamen Pfingsten 1862 zur Kanonisation

St. Jakobs sei wohl nie eine Säkularisierung vorgenommen worden. Der Papst werde nur das verlangen, was unbedingt notwendig sei, um sein Gewissen zu beruhigen und um sich zu rechtfertigen vor der katholischen Bevölkerung. Dieses Moment sei die Verwendung des Klostergutes für Seminarzwecke. Zwei Mönche einzig und allein könnten wohl eine religiöse Gemeinschaft repräsentieren, aber unmöglich ein Seminar leiten. Deshalb müsse die Erweiterung des Klerikalseminars an die Spitze gestellt und die Säkularisierung lediglich als eine Konsequenz der ersteren hingestellt werden . ." (Verger an Außenministerium, 8. 3. 1862).

[80] Nach Meinung Antonellis müßte die Kirche „mit der Motivierung der Säkularisation zugleich die weitere Verwendung des disponibel werdenden Vermögens nachweisen und rechtfertigen . ." (Bericht Vergers an Außenministerium, 1. 3. 1862; ganz ähnlich 21. 2. und 8. 3. 1862).

[81] Er spiegelt sich in Vergers „Projet de Note" Nr. 1 und 2 vom 3. 3. 1862.

[82] Verger an Außenministerium, 5. 3. 1862. Antonelli hatte aufgrund einschlägiger Akten der Propaganda-Kongregation bereits eine erste Vertragsskizze entworfen und Verger vorgelegt.

[83] Außenministerium (Minister Frhr. v. Schrenck) an Verger, 8. 3. 1862. Am 31. 3. 1862 erklärte Schrenck nochmals seine grundsätzliche Zustimmung und wünschte lediglich „bei der formellen Behandlung nur das Interesse, unseren staatlichen Standpunkt nicht hintangesetzt zu sehen . . ."

[84] Senestrey unternahm die Romreise gegen den ausdrücklichen Wunsch König Max II., der dabei von Domdekan Reindl (vgl. S. 437) beeinflußt worden war; vgl. A. Doeberl, Senestrey, 845 sowie die treffende Kritik bei Rall, 223.

der japanischen Martyrer[85]. In der Frage des Schottenklosters (und nicht nur in ihr) vertraten beide bayerischen Bischöfe entgegengesetzte Meinungen. Senestreys Position war von Anfang an eindeutig; Scherr hatte zunächst die Übertragung von Abtei und Seminar zu St. Jakob an die junge bayerische Benediktinerkongregation befürwortet und hoffte jetzt immer noch auf eine gewisse Summe für die benediktinischen Missionspläne aus dem Verkauf des Schottengutes, wobei er wohl auf die Hilfe König Max' II. vertraute[86]. Wieweit beide Bischöfe ihre Sache in Rom vertreten konnten, ist im einzelnen nicht mehr auszumachen; vom Gesandten Verger ließen sich jedoch sowohl Senestrey wie Scherr gesondert informieren. Senestrey erbot sich dabei sogar, dank guter Beziehungen zu Frankfurter Bankiers, die für die schottischen Bischöfe bestimmte Abfindung von 125 000 Gulden unmittelbar nach Vertragsabschluß flüssig zu machen[87]. In einer Privataudienz bei Papst Pius IX. scheint es Senestrey zudem gelungen zu sein, sich in hellstes Licht zu setzen und seine Treue zum Hl. Stuhl überzeugend zu demonstrieren[88].

Daß zum gleichen Zeitpunkt auch der schottische Bischof James Gillis aus Edinburgh nach Rom kam und „ungeduldig und mißvergnügt" auf baldigen Vertragsabschluß drängte[89], schien Verger und Antonelli für kurze Zeit in eine peinliche Lage zu bringen[90]. Es bestand Gefahr, daß die Entscheidung der Kurie, die Regensburger Summe nicht der Mission in Schottland, sondern dem Neubau des schottischen Kollegs in Rom zukommen zu lassen[91], eine überaus heftige und den Vertragsabschluß möglicherweise im letzten Augenblick bedrohende Reaktion bei Gillis und den anderen apostolischen Vikaren in Schottland hervorrufen würde. Ob Gillis protestierte und mit welcher Vehemenz, oder ob er von vornherein resignierte, oder ob er gar ausdrücklich dem Verwendungszweck zustimmte und seinen Kollegen Kyle und Murdoch das Nachsehen gönnte, das ist aus den Quellen noch nicht zu entscheiden. Wahrscheinlich aber besaß Gillis damals weder physisch noch psychisch mehr die Kraft, um gegen übermächtige kuriale Instanzen und gegen die Energie des Rektors des Schottenkollegs in Rom, Dr. Grant, anzukämpfen. Zudem war er nicht der Regensburger Frage wegen nach Rom gekommen, sondern um Annahme seiner Resignation vom Bischofsamt und die Einsetzung eines Koadjutors zu erbitten. Eine von Gillis dem Vertragsabschluß drohende Gefahr, falls sie je bestanden haben sollte, war somit rasch gebannt.

Wenn Antonelli und Verger weder den Bischöfen von Regensburg und München noch dem apostolischen Vikar aus Edinburgh einen unterzeichneten Vertrag präsentieren konnten, so lag das ausschließlich an dem langen und scheinbar unverständlichen Zögern des bayerischen Partners, und dieses Zögern war auf eine

[85] Senestrey verließ Regensburg am 3. Mai 1862 und kehrte am 11. Juni wieder zurück (eigenhändige Notiz in OAR St. Jakob A III, Nr. 1). Über Scherrs Aufenthalt vgl. den Bericht Vergers an das Außenministerium, 12. 6. 1862.

[86] Rall, 223 f.; vgl. S. 427.

[87] Verger an Außenministerium, 7. 1. 1863.

[88] A. Doeberl, Senestrey, 845.

[89] Verger an Außenministerium, 14. 6. 1862. Über den Romaufenthalt von Bischof Gillis vgl. I. S. F. Gordon, 489.

[90] Telegramm Vergers an Minister Schrenck, 1. 6. 1862; in seiner Antwort vom 4. 6. 1862 begründete dieser die Verzögerung mit längerer Krankheit zweier Referenten.

[91] Diese Absicht war Verger bekannt; das Schottenkolleg in Rom habe „kein Geld und fast keine Zöglinge . ." (an Außenministerium, 5. 3. 1862); vgl. S. 417 f., 462.

überraschende Meinungsänderung König Max' II. zurückzuführen. Erst am 11. Juni 1862 erhielt Verger von Außenminister Frhr. v. Schrenck die letzten Instruktionen; sie lassen ahnen, welch hemmende Kräfte gleichsam in letzter Minute nochmals erfolgreich am Werke waren[92]. Schrencks Instruktion gründete auf einem kgl. Signat vom 7. Juni, in dem Max II. zwar dem vorbereiteten Vertragstext zustimmte, jedoch das Vermögen von St. Jakob nach Ablauf der Dreijahresfrist nicht mehr ausschließlich dem Regensburger Klerikalseminar, sondern auch anderen kirchlichen Einrichtungen in Bayern, nicht zuletzt dem Benediktinerorden und seinen großen Missionsplänen zukommen lassen wollte[93]. Wie weit Max II. hierbei von eigenem hartnäckigem Wunschdenken geleitet war oder von fremden Einflüssen, etwa von Abt Haneberg, wie weit ferner bestimmte Äußerungen Antonellis, die eine entsprechende kuriale Bereitschaft anzudeuten schienen, eine Rolle spielten[94], all dies läßt sich nicht schlüssig beantworten. Sicher ist nur, daß Kabinettssekretär Pfistermeister, der Vertraute Bischof Senestreys, diesmal mit seiner Meinung nicht den Ausschlag gab. Weder König noch Außenminister bedachten indes, daß ihre Sinnesänderung in letzter Minute zwar bei einem früheren Verhandlungsstadium Chancen besessen haben mochte, nunmehr aber den Abschluß des unterzeichnungsreifen Vertrags aufs höchste gefährdete, jedenfalls bedenklich verzögerte.

Verger war erbittert und enttäuscht, reagierte aber rasch und souverän, indem er sich nicht scheute, seiner Regierung und damit vor allem dem König offen und loyal zu widersprechen und vor einem Schritt zu warnen, welcher die bisherige Haltung der Regierung ins Zwielicht brachte und von vornherein zum Scheitern verurteilt war[95]. Über den konkreten Fall hinaus bestehe indessen die Gefahr, daß bei dem an der Kurie üblichen, wesentlich mündlichen Verhandlungsverfahren seine, Vergers, Glaubwürdigkeit ernsthaft erschüttert und damit seiner gesamten römischen Tätigkeit die Grundlage entzogen werde. Der König, offenbar Opfer unzureichender Informationen, möge darum zu seinem Worte stehen[96].

[92] „. . . on la remise de toute la fortune au Séminaire clerical de Ratisbonne ou la remise seulement d'une partie, et du restant une autre fondation clericale, en premier lieu à l'ordre des Bénédictines . ." (Telegramms Schrencks an Verger, 11. 6. 1862); ausführlicheres Schreiben mit gleichen Anweisungen an Verger, 13. 6. 1862.

[93] Vgl. S. 427, 438.

[94] Hinter einer ersten scheinbaren Meinungsänderung Antonellis vom Frühjahr 1861 hatte Verger — wohl fälschlicherweise — von Kardinal Reisach angeblich unterstützte Forderungen des Münchener Erzbischofs Scherr auf finanziellen Anteil der Benediktiner gesehen (an Außenministerium, 23. 4. 1862). Eine zweite, ebenfalls nur kurz dauernde, wenn überhaupt ernstgemeinte Sinnesänderung des Kardinals war dann im Februar 1862 durch Senestreys unzeitigen und unklugen Vorstoß verursacht worden (Verger an Außenministerium, 18. 2. 1862, vgl. Anm. 73).

[95] Verger an Außenministerium, 12. 6. 1862.

[96] „. . . mag vorkommendenfalls der Hl. Stuhl auch die weltlichen Regierungen stillschweigend gewähren lassen, mag er Geschehenes ignorieren: nie und nimmermehr wird irgend jemand — der Diplomat ist hierzu noch nicht geboren — die Curie vermögen, schwarz auf weiß eines Rechtes, eines Prinzips sich zu begeben. Und in dieser Prinzipienfrage stünden wir mitten drin . . . die Form, in welcher die Verhandlungen in Rom geführt wurden . . . ist eine rein mündliche, eine auf Treu und Glauben, und von Seiten des Cardinals ein auf das Wort des Gesandten gesetztes Vertrauen. Dieses Ver-

Um der Order seiner Regierung gleichwohl nachzukommen und ihre Vergeblichkeit zu demonstrieren, schlug Verger dem überraschten Antonelli vor, es sollten nach Abfindung der Schotten zwei Drittel des Vermögens von St. Jakob dem Regensburger Klerikalseminar, der Rest aber dem König zu freier Verfügung für kirchliche Institutionen, etwa für die bayerischen Benediktiner, überlassen werden. Wie nicht anders zu erwarten, verwies der Kardinalstaatssekretär auf den offenkundigen Kontrast zwischen diesem Verlangen und der bisherigen bayerischen, von der Kurie gebilligten Haltung. Antonelli erhielt für seine feste Haltung sogleich die ausdrückliche Unterstützung Pius IX[97]. — Mittlerweile hatten Vergers ernste Vorstellungen in München ihre Wirkung nicht verfehlt. Außenminister Schrenck erklärte telegraphisch, es gelte nach wie vor die ursprüngliche Linie; gegen sofortige Vertragsunterzeichnung bestünden keinerlei Bedenken[98]. Damit war der letzte Hemmschuh beseitigt.

Die Noten Vergers und Antonellis über den Vertrag datieren vom 8. und 10. Juli 1862; bis auf den Schlußabsatz stimmen sie im Wortlaut überein. Die Präambel betont die Unmöglichkeit einer weiteren gedeihlichen Existenz der Regensburger Schottenabtei; die beiden letzten Konventualen seien außerstande, die Verpflichtung zu religiöser und wissenschaftlicher Jugenderziehung zu erfüllen; das Vermögen von St. Jakob gehe langsam und ungenutzt zugrunde. Deshalb schlage König Max II. dem Hl. Stuhl die Säkularisierung vor und bitte Kardinalstaatssekretär Antonelli um Vermittlung[99]. Der folgende Vertragstext enthält fünf Punkte: Entschädigung der katholischen Mission Schottlands in Höhe von 125 000 Gulden, zahlbar innerhalb von sechs Monaten nach Inkrafttreten, das Recht der beiden Schottenmönche Boyhme und Robertson auf angemessene lebenslängliche Versorgung, die Einsetzung einer Kommission zur Verwaltung des Schottengutes auf die Dauer von drei Jahren (wobei der Rentenertrag bereits dem Regensburger Klerikalseminar zufließen solle), schließlich nach Ablauf dieser Frist, Übergang des Gesamtvermögens an das Klerikalseminar der Diözese Regensburg.

Die kuriale Antwortnote enthält einen gesonderten Schlußabsatz[100], in dem

trauen möge gewahrt, genährt und erhalten werden! Daß man hier dem bloßen, ungeschriebenen Worte glaubte, ist, wir Deutschen dürfen es mit Stolz sagen, ein Privileg unserer Nationalität . . . der Glaube an die deutsche Ehrenhaftigkeit, an das „Ein Mann, ein Wort" . . . die Grundbedingung der Leistungsfähigkeit eines bayerischen Gesandten . . ." (Verger an Außenministerium, 14. 6. 1862).

[97] Verger an Außenministerium, 22. 6. 1862.

[98] „Sa Majesté approuve l'expedition de votre projet de note sans modification" (Telegramm des Außenministers Frhr. v. Schrenck an Verger, 30. 6. 1862); Außenministerium an Verger 1. 7. 1862.

[99] Antonelli möge den Papst bitten, „vouloir bien intervenir par son autorité pontificale dans la sécularisation du couvent St. Jacques, non moins que dans le transfer de ses biens au seminaire dejà existant à Ratisbonne . . ." (Note Vergers an Antonelli, 8. 7. 1862).

[100] „Presso l'esposizione di tutto questo, che trovasi contenuto nella sopracitata Nota de V[ostra] E[ccelenza] avendo il sottoscritto Cardinale avuto l'onore di farne accurata relazione al V. Padre [= Pius IX.], trovasi ora in grado di annunziarle che Sua Santità, ponderate con ogni maturità le ragioni e circostanze da V. E. eposte, e riconoscendo nel tutto assieme del progetto presentato, a nome del R[eale] Governo, un vero vantaggio per la Chiesa e particolarmente per la istruzione religiosa e scientifica della ecclesiastica gioventù cui furono originariamente destinate le rendite spettanti al

Kardinal Antonelli mitteilt, er habe dem Papst die Wünsche König Max II. vorgetragen und Pius IX. habe nach reiflichem Überlegen die Säkularisierung des Schottenklosters verfügt, weil nur auf diesem Wege bedeutende Vorteile für die religiöse und wissenschaftliche Jugenderziehung erhofft werden könnten. Ein päpstliches Breve werde die Säkularisierung in aller Form aussprechen.

Der offizielle Austausch dieser Noten erfolgte am 11. Juli 1862; am 17. Juli erteilte Max II. seine Zustimmung[101]. Verger, nicht ohne Sinn für Effekte, hielt das königliche Placet einige Tage zurück und überreichte es dem Kardinalstaatssekretär erst am 25. Juli, dem Feste des Hl. Jakobus, des Patrons der Regensburger Schottenabtei, gleichzeitig Namenspatron Antonellis![102] Das päpstliche Breve über die Aufhebung des Schottenklosters erging am 2. September 1862[103]. Damit war die Entscheidung über das Schicksal der Regensburger Schotten gefallen.

Neuntes Kapitel

Vollzug der Säkularisierung (1862—1866).

I. Die letzten Schotten in Regensburg. Vergebliche Bemühungen P. Anselm Robertsons um Rettung des Schottenklosters. Konflikt mit Bischof Senestrey (1862).

Eine Reihe von Ereignissen, die sich im Zusammenhang und im Gefolge jener letzten Verhandlungsphase in Regensburg, Rom und Schottland abspielten, vermochten das Schicksal der Regensburger Schotten zwar nicht mehr zu wenden oder gar nachträglich zu korrigieren. Sie bleiben gleichwohl bedeutungsvoll, weil sie ein komplexes und oft verwirrendes Bild klären helfen, manche Konturen schärfer hervortreten lassen und vor allem noch einmal den exemplarischen Charakter der Auseinandersetzungen um Abtei und Seminar der Schotten verdeutlichen.

Diese Kette überraschender Vorkommnisse begann im Herbst 1861, als die römischen Verhandlungen zwischen Antonelli und Verger unterbrochen waren und man außerhalb des päpstlichen Staatssekretariats und des bayerischen Kabinetts über den Stand der Dinge nur ungenau informiert war. Damals versuchte der Schottenmönch P. Anselm Robertson sich von Glasgow aus wieder einzuschalten, um doch noch das Schottenkloster vor der drohenden und in der

Monastero di S. Giacomo in Ratisbona assoziandosi alle reste di S. M. il Re di Lei Augusto Signore, si è degnata autorizzare il trafferimento dell' intero patrimonio di quel Monastero a vantaggio del Seminario Dioecesano della stessa città con le condizioni indicate nella repetuta nota di V. E. che la stessa Santità Sua ammette e sanziona in tutta la loro estensione. A tal fine verranno dati gli ordini opportuni onde con apposito Breve Apostolica non solo si faccio luogo nelle forme canoniche ad un tempo dichiarata la secolarizzazione dell' attuale Monastero di S. Giacomo . ." (Note Antonellis an Verger, 10. 7. 1862).

[101] Außenministerium an Verger, 17. 7. 1862.

[102] „. . . der Zufall, dem ich freilich ein wenig unter die Arme gegriffen, fügte, daß das Schicksal des Schottenklosters gerade am Jakobstage definitiv entschieden wurde . . ." (Verger an Außenministerium, 25. 7. 1862).

[103] Abschrift ASV, ANM 101/11.

Tat bereits so gut wie beschlossenen Säkularisierung zu bewahren[1]. Im September 1861 beklagte sich Robertson bitter bei König Max II., daß man hinter seinem Rücken über das Schicksal seines Klosters entscheide[2]. Seit einem Jahrzehnt habe er alles versucht, um die Existenz von St. Jakob zu sichern und sei dabei bis an die Schwelle des Erfolgs gelangt; dann habe Senestrey ihm die Rückkehr aus Schottland untersagt und ihn wahrheitswidrig als Verschwender des Klostergutes verleumdet. Max II. und die Regierng würdigten diesen Protest keiner Antwort; das Außenministerium leitete eine Abschrift an den Gesandten Verger nach Rom weiter.

Robertson versuchte dann gegen Ende des Jahres 1861 durch einen römischen Mittelsmann eine neue kuriale Zentralinstanz, die Kongregation „Dei Vescovi e Regolari", mit der Frage zu befassen[3]. In der Tat scheint diese Kongregation, wohl in Unkenntnis der zwischen Antonelli und Verger schwebenden Unterhandlungen, sich den Standpunkt des Schottenmönches zu eigen gemacht zu haben[4].

Im Frühjahr 1862 wurde Robertson von einem ungenannten Regensburger Freund vor den zwielichtigen Absichten seines Mitbruders Placidus Boyhme gewarnt. Am 1. April bat er die Kongregation „Dei Vescovi e Regolari" dringend, sie möge eine offenbar drohende heimliche Abreise Boyhmes aus Regensburg verhindern und ihn, Robertson, nochmals ausdrücklich schriftlich als Superior der Schottenabtei bestätigen und ihn gleichzeitig ermächtigen, sobald als möglich mit schottischen Studenten nach Regensburg aufzubrechen und St. Jakob dem Benediktinerorden zu erhalten[5]. Noch immer scheint die römische Bischofs- und Regularenkongregation von den offiziellen Verhandlungen nichts gewußt zu haben, sonst hätte sie wohl schwerlich Nuntius Chigi in München um Auskunft ersucht[6]. Erst von ihm dürfte sie erfahren haben, daß die Regensburger Angelegenheit schon seit März 1861 der Zuständigkeit der Nuntiatur entzogen sei und jetzt alles von den Verhandlungen zwischen dem Kardinalstaatssekretär und der baye-

[1] Vgl. S. 415 ff., 436.

[2] „. . . that he through the most intricate workings of deceit and falsehood is to be perfectly ignored and cast aside, that his most sacred vows to God are to be trampled under foot [sic!], and all without a hearing . ." (Robertson an König Max II., 9. 9. 1861, Abschr. für Gesandten Verger in Rom, GStAM, Hl. Stuhl 1937).

[3] Robertson bezeichnete in diesem Zusammenhang „Don Silvestro Moriga, Rect [or] de eccl[esia] de la morte" als seinen „Anwalt" in Rom (an Nuntius Gonella, dat. Regensburg, 17. 10. 1862, ASV, ANM 101/11).

[4] Im Januar 1862 habe ihm Moriga versichert, „daß die Hl. Congregation für Regularen unsere Rechte vollständig anerkannt habe, und daß ich entweder den Werth des ganzen Vermögens, um ein Kloster in Schottland zu gründen, oder die Erlaubniß das alte hier wiederherzustellen erhalten werde . ." (ebd.).

[5] „. . . nella quale si tratte di far rimanere nel Monastero di Ratisbona il P. Placido Boyhme onde prevenire danni che altrimente subirebbe il detto Monastero" (Hinweis auf das Schreiben Robertsons vom 1. 4. 1862 an die Kongregation im Brief Kardinal Barnabòs an Robertson, 31. 7. 1862, AFA, Rat. 20). Weitere Inhaltsangabe im Schreiben der Kongregation „Dei Vescovi e Regolari" an Nuntius Gonella, 12. 4. 1862 (ASV, ANM 101/11). Das Original — und vermutlich auch einschlägige Akten — dürften sich in dem noch nicht zugänglichen Kongregationsarchiv befinden.

[6] Die Kongregation ersuchte den Nuntius, „affinchè informi distintamente questa S. Congregazione sopra l'esposto, e prenda intanto dei provedimenti perchè l'enunciata Monaco non parta dal prefato Monastero . ." (an Nuntius Gonella, 12. 4. 1862, ASV, ANM 101/11).

rischen Regierung abhänge. Bis zu deren Abschluß dürfe Robertson keinesfalls mit schottischen Studenten nach Regensburg kommen; im übrigen werde Boyhme das ihm gegenwärtig allein anvertraute Schottenkloster nicht im Stiche lassen[7].

Erst jetzt wandte sich die Bischofs- und Regularenkongregation an Kardinal Barnabò, den Präfekten der für die schottische Mission zuständigen Propaganda-Kongregation. Barnabò hat wohl eindeutig erklärt, daß der Kongregation „Dei Vescovi e Regolari" im Falle St. Jakobs jedwede Kompetenz fehle; sie enthielt sich daraufhin jeder weiteren Einflußnahme. — An Anselm Robertson in Glasgow schrieb Kardinal Barnabò noch einmal Ende Juli 1862 mit Nachdruck, daß alle Entscheidungen in der Regensburger Frage von Kardinal Antonelli als dem Vorsitzenden der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten gefällt würden[8].

Als der Kardinal diese Zeilen schrieb, war der Vertrag zwischen Kurie und bayerischer Regierung bereits unterzeichnet, hatten sich aber auch Robertsons Befürchtungen betreffs Boyhmes bewahrheitet.

Mit der Begründung, er wolle sich in München bei Nuntius Chigi oder sogar in Rom Gewißheit über das Schicksal von Abtei und Seminar zu St. Jakob verschaffen, hatte Placidus Boyhme am 21. Mai 1862 Regensburg verlassen. Inventar, Archivschlüssel und Rechnungsbücher hatte er dem von der Regierung mit der provisorischen Vermögensverwaltung beauftragten Rechnungskommissar Haering und dem jungen schottischen Weltgeistlichen Ronald Mc Coll ausgehändigt[9]. Dieser war seit 1855 Zögling im Seminar und nach seiner Priesterweihe 1859 als Gast in St. Jakob verblieben und wollte gegebenenfalls ins Noviziat eintreten[10].

Wohin sich Boyhme zunächst wandte, ist unbekannt. Seine beiden letzten

[7] Nuntius Gonella an die Kongregation „Dei Vescovi e Regolari", 5. 2. 1862 (ASV, ANM 101/11).

[8] „. . . ora io non lascio di far osservare a V. P. che la S. C. degli Affari ecclesiastici straordinari sta trattando da qualche tempo tutto quello che si riferisce allo stabilimento Benedettino di Ratisbona per le scopo che ella deve ignorare, e che perciò a quel S. Consesso convien deferire quando col rimembrato stabilimento ha relazione. Ciò posto io trasmetto oggi stesso l'istanza dalla P. V. all'Em° Sig. Card. Antonelli, il quale presiede alla Cong^ne degli AA. EE. straord . . ." (Kardinal Barnabò an Anselm Robertson in Glasgow, 31. 7. 1862, AFA, Rat. 20 = Robertson papers). Über Weggang und mutmaßliche Aufenthaltsorte Boyhmes vgl. Ordinariat Regensburg an Kreisregierung, 7. 6. 1862; Rechnungskommissar Haering an Kreisregierung, 7. 6. 1862; Mc Coll an Kreisregierung, 11. 8. 1862 (alle StAA, KI 4710). — Mc Coll glaubte, daß sich Boyhme in Rom aufhalte; Senestreys Vertrauensmann, der Stiftsadministrator J. B. Galler, glaubte dagegen, er befinde sich in Starnberg (an Senestrey, 11. 8. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 11).

[9] „. . . die Verwaltung des Schottenklosters in meinem Namen zu führen und im Fall, daß vor meiner Zurückkunft die Allerhöchste königliche Entscheidung wegen Übergang des Klosters in andere Hände erfolgen sollte, das Klostervermögen an die bayerische Staatsregierung zu übergeben" (an Mc Coll, 24. 5. 1862, Abschr. OAR St. Jakob III A, Nr. 17).

[10] Donald Mc Coll (1835—1899), geb. in Ardgour bei Fort William, studierte von 1851 bis 1855 in Blairs College und kam am 12. 2. 1855 nach Regensburg, wo er am 12. 3. 1859 geweiht wurde; nach seiner Rückkehr war er in der Mission im Hochland tätig und starb in Oban; vgl. RSC 259; G. Henderson, A Manuscript from Ratisbon, in: Transactions of the Gaelic Society of Inverness XXVI (1910) 92 ff.

Briefe an Senestrey, in welchen er dringende Familienangelegenheiten, dann Krankheit als Grund seines Weggangs bzw. seines Fortbleibens bezeichnete, datieren aus Graz und Triest[11]. Tatsächlich kehrte Boyhme nicht mehr nach Regensburg zurück; ab August 1862 verliert sich seine Spur[12]. Dies seltsame Untertauchen wirft neue Schatten auf sein gesamtes Verhalten seit Anselm Robertsons Abgang im Mai 1858; der Verdacht ausgeklügelten Doppelspiels verdichtet sich, ohne daß er voll erhärtet werden könnte. Robertsons Anklage, Boyhme habe ein mit Senestrey raffiniert abgekartetes Spiel getrieben und sei vom Bischof reichlich mit Mitteln ausgestattet worden, lassen sich ebensowenig beweisen oder widerlegen wie die Vorwürfe höchst ungeistlichen Lebenswandels[13]. Entgegen Robertsons Anschuldigungen scheint Boyhme jedoch das Klostervermögen nicht angetastet zu haben[14]; da er die ihm zugestandene Pension nie forderte, mußte er irgendwie über ausreichende Mittel verfügt haben. Daß Senestrey aus seinem Weggang den größten Nutzen zog, ist offenkundig:[15] der letzte Schotte mit legalen Ansprüchen war nun außer Landes; Mc Coll besaß keinerlei Rechtsstatus; Anselm Robertson aber war durch bischöflichen Machtspruch von Regensburg ferngehalten.

Das Projekt einer staatlich-bischöflichen Güter- und Vermögensverwaltung für St. Jakob wurde nun spruchreif[16]. Als Anfang Juli der von Boyhme genannte Termin der Rückkehr verstrichen war und Regierungspräsident Frhr. v. Künsberg die vorgesehene „Kumulativverwaltung" wenigstens provisorisch in St. Jakob etablieren wollte[17] und um Benennung des bischöflichen Vertreters bat, stimmte Senestrey unverweilt zu[18]; die Regierung aber wollte sich erst nach definitivem Abschluß der römischen Verhandlungen entscheiden[19]; Anfang August, nach dem Notenwechsel zwischen Verger und Antonelli, ersuchte sie den Regensburger Bischof um Entsendung des von ihm mehrfach nominierten Weltpriesters J. B. Galler in die nunmehr zu bildende gemeinsame Administration von St. Jakob[20].

Doch weder Senestrey noch die staatlichen Behörden hatten mit der Loyalität und dem Kampfesmut Mc Colls und Rechnungskommissar Haerings gerechnet. Beide erhoben heftigen Protest gegen Einmischung eines bischöflichen Emissärs in die Verwaltung eines noch bestehenden Klosters, solange das päpstliche Aufhe-

[11] Boyhme an Senestrey, 5. 6. und 15. 8. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 1 und 27).

[12] „. . . gänzlich verschollen und hat keinerlei Ansprüche je erhoben . ." (Außenministerium an Gesandten Cetto in London, 21. 5. 1866, GStAM London 1013 ohne Fol.).

[13] Robertson an Bischof Murdoch, 3. 9. und 5. 9. 1862 (OCA).

[14] Ordinariat Regensburg an Kreisregierung, 7. 6. 1862 (StAA, KI 4710, ohne Fol.); desgl. 19. 9. 1862 (ebd.).

[15] „. . . habe ich immer getrachtet, das Kloster mit oder ohne Compensation dem H. H. Bischof zu übertragen, besonders da dasselbe zu erhalten für uns eine Unmöglichkeit geworden . . ." (Boyhme an Senestrey, 5. 6. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 1). Weitere Klärung ist erst vermutlich an Hand des noch unzugänglichen römischen Materials der Kongregation für a. o. kirchliche Angelegenheiten möglich.

[16] Reiches Material StAA, KI 4710 (ohne Fol.) und OAR St. Jakob A III Nr. 3—15, Juni bis August 1862.

[17] Künsberg an Senestrey, 9. 7. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 6).

[18] Senestrey an Künsberg, 12. 7. 1862 (StAA, KI 4710).

[19] Innenministerium an Kreisregierung, 30. 7. 1862 (ebd.).

[20] Kreisregierung an Senestrey, 8. 8. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 9); Zustimmung Senestreys am 11. 8. 1862 (StAA, KI 4710).

bungsbreve noch ausstehe[21]. Während Haering nach scharfer Rüge durch die vorgesetzte Behörde seinen offenen Widerstand aufgab[22], begab sich Mc Coll nach München, um beim britischen Gesandten und beim apostolischen Nuntius Protest zu erheben. Für die Dauer seiner Abwesenheit bestellte er Haering zu seinem Bevollmächtigten in St. Jakob. Diese Tage benutzte Bischof Senestrey, um am 15./16. August 1862 in St. Jakob seinen Vertrauensmann J. B. Galler zum vorläufigen Administrator einzusetzen und gegen Mc Coll das probate Mittel einer kanonischen Visitation auszuspielen[23]. Anklage wegen „ungeistlichen Verhaltens" war unschwer gefunden. Senestrey drohte mit Zelebrationsverbot, falls Mc Coll nicht sofort vor dem bischöflichen Konsistorium erscheine und sich rechtfertige. Unmittelbar nach seiner Rückkehr am 18. August stellte sich Mc Coll; seine kanonische Position in St. Jakob war unhaltbar. Senestreys Verlangen nach Abreise binnen einer Woche konnte er keine zwingenden Argumente entgegensetzen. Doch er war nicht gesonnen, die Flinte ins Korn zu werfen und erhob mit Haerings Hilfe beim Innenministerium und beim Staatsrat scharfen Einspruch gegen Senestreys Übergriffe in die durch Edikt Ludwigs I. garantierte und immer noch bestehende Selbstverwaltung der Schotten[24]. Gleichzeitig bat er Bischof Murdoch und P. Anselm Robertson in Glasgow dringend um Rat und Hilfe[25].

Die Bitte war nicht vergeblich. Murdoch forderte ihn auf, in St. Jakob zu verbleiben[26]. P. Anselm Robertson aber traf mit Wissen und Billigung Murdochs am 28. August 1862 überraschend in Regensburg ein. Indes scheinen weder er noch Murdoch über den genauen Stand bzw. über das Ergebnis der römischen Verhandlungen unterrichtet gewesen zu sein. Robertson war entschlossen, zu retten, was zu retten war und sich keinesfalls einschüchtern zu lassen. Dem auf Visitationsreise abwesenden Senestrey folgte er nach Cham; im Verlauf einer stürmischen Auseinandersetzung teilte Senestrey dem Schotten mit, daß die Entscheidung in Rom bereits gefallen sei; der Bischof verhängte über Robertson ein Zelebrationsverbot und stellte ihm überdies strafrechtliche Verfolgung seitens der

[21] Mc Coll an Kreisregierung, 11. 8. 1862 (StAA, KI 4710); über Haerings Verhalten berichtet J. B. Galler an Senestrey, 11. 8. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 11).

[22] Haering an J. B. Galler, 16. 8. 1862 (ebd. Nr. 13).

[23] Zum folgenden vgl. Protokoll des bischöfl. Ordinariats, 16.—22. August 1862 (ebd. Nr. 17); ferner „Akt Mc Coll" von Hand C. W. Neumanns in dessen Nachlaß (OAR).

[24] Mc Coll an Innenministerium (18. 8. 1862) und Staatsrat (19. 8. 1862), beide im Nachlaß Neumann (OAR); Protestschreiben Mc Colls an die Kreisregierung vom 18. und 19. 8. 1862 ebd. und im Orig. StAA, KI 4710 (ohne Fol.). Mc Coll wollte „jede Extradierung des vom Herrn Klostervorstande [Boyhme] mir übergebenen Vermögenstheils bis zur höchsten Entscheidung des kgl. Staatsraths geradezu verweigern . . ." (an Kreisregierung, s. o.). Sämtliche Schreiben sind von Rechnungskommissar Haering verfaßt und in dessen Handschrift.

[25] Am 28. 8. 1862 erhielt Mc Coll ein Schreiben Murdochs mit Aufforderung zum Ausharren, da durch seine „Abreise von hier die Unterhandlungen bezüglich des hiesigen Schottenklosters einen für die katholische Kirche Schottlands nachtheiligen Ausgang nehmen könnten" („Akt Mc Coll" Nachlaß Neumann, OAR); der Kreisregierung teilte Mc Coll noch am 5. 10. 1862 mit, er halte sich im Schottenkloster auf „in speziellem Auftrag meines vorgesetzten H. H. Bischofs Murdoch in Glasgow sowie des z. Z. von hier abwesenden P. Placidus und im Einverständnis mit P. Robertson . . ." (StAA, KI 4710).

[26] Vgl. Anm. 25.

bayerischen Regierung wegen Vermögensveruntreuung in Aussicht[27]. Robertson hielt sich auf der Rückreise nach Regensburg noch einmal kurz im Schottengut Strahlfeld auf, wo ihn die Bevölkerung — das ist bezeichnend! — freudig und hoffnungsvoll willkommen hieß[28]. Daß er dann in Regensburg wieder im Schottenkloster Logis nahm, konnte ihm niemand wehren; Zutritt zu Bibliothek, Archiv und Verwaltung blieben ihm indes verwehrt. In einem ersten Memorandum an die Kreisregierung Regensburg schilderte er die Gründe für seine Abwesenheit seit Mai 1858 und betonte die Rechtsansprüche der Schotten und die solide Möglichkeit einer schottischen Renaissance in St. Jakob[29]. Bischof Murdoch in Glasgow aber warnte er für den Fall der Säkularisierung von St. Jakob vor einer Annahme des der schottischen Mission zugedachten „Judasgeldes“[30].

Da das päpstliche Säkularisationsbreve noch ausstand, konnte Robertsons kühnes, aus Verzweiflung geborenes Auftreten bei Bischof Senestrey und sogar bei der bayerischen Regierung noch einmal Unsicherheit und Verwirrung stiften. Am 1. September, von Straubing aus, richtete Senestrey ein dringendes Memorandum an Papst Pius IX., worin er die Ereignisse der vergangenen Wochen, Mc Colls Widersetzlichkeiten, Robertsons Auftauchen und gefährliche Störmanöver schilderte, um rasche Erteilung des Breves bat, noch einmal Robertsons verhängnisvolle Wirtschaftsführung in St. Jakob geißelte und die Errichtung einer bischöflich-staatlichen provisorischen Verwaltung in St. Jakob noch vor Ausstellung des Aufhebungsbreves rechtfertigte[31]. Wohl auf Senestreys Drängen ersuchte das Münchener Außenministerium den Gesandten Verger, bei Antonelli umgehende Expedierung des Breves zu erwirken[32]. Robertson aber wurde von der Regierung strikt angewiesen, binnen dreier Tage über seine „Pflichtversäumnisse“ in der Ver-

[27] Robertson an Bischof Murdoch, 3. 9. 1862 (OAR); Zelebrationsverbot „wegen Dilapidierung des Klostervermögens“, ausgesprochen durch Generalvikar Reger, 2. 9. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 24); Bischöfl. Ordinariat an Kreisregierung, 19. 9. 1862 (ebd. Nr. 28 und StAA, KI 4710).

[28] „. . . die Einwohner Strahlfelds waren höchst erfreut über dessen Ankunft und knüpfen daran die größten Hoffnungen für ihre künftige Lage . . . die Stimmung der Ortsbewohner ist . . . für P. Anselm durchweg günstig. P. Anselm, sagen sie, war ein guter Herr, soll nicht fortgegangen sein, unter ihm hatten wir Verdienste, er hat uns viel Gutes erwiesen . . .“ (Expositus A. Kammerseder an Senestrey, dat. Strahlfeld 1. 9. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 26).

[29] Robertson an Kreisregierung, 2. 9. 1862; nicht erhalten; Hinweis im Brief Robertsons an Bischof Murdoch, 3. 9. 1862 (OCA) und in der Antwort der Kreisregierung vom 4. 9. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 25).

[30] „. . . you may accept the money, but only it is Judas money. It was a condition sine qua non that with the religious a satisfactory arrangement should be made, and Your Lordship told me once that you would rather see it float down the Danube than accept it before a regular settelment (sic!) had been made with us . . .“ (an Murdoch, 5. 9. 1862, OCA).

[31] „Interim P. Anselmus, quem virum inquieti ingenii et veritatis haud amantem hucusque cognovi, de me curiaque mea penes Sanctitatem Tuam accusandis, de Monasterio ab ipso restituendo, de Novitiis a se adducendis, de amplissimis documentis quae ab Apostolica Sede acceperit, aliaque hujusmodi in vulgus spargit, odiumque in me, quasi violenter Monasterium supprimerem, concitare studet . . .“ (OAR St. Jakob A III Nr. 23).

[32] Schrenck an Verger, c. 1. 9. 1862 (überreicht 4. 9.), betont die „schlimmen Zustände“ in Regensburg nach Rückkehr Robertsons (GStAM, Hl. Stuhl 1937).

waltung des Schottengutes Rechenschaft abzulegen, sich in Regensburg jedweder Einmischung in die Klosteradministration zu enthalten; eine Aufnahme schottischer Novizen und Seminaristen käme unter keinen Umständen mehr in Frage; Robertson müsse von derartigen Vorhaben Abstand nehmen[33].

Nun erhob Robertson bei König Max II. und bei der römischen Bischofs- und Regularenkongregation feierlichen Einspruch gegen die von Senestrey widerrechtlich — weil ohne Zustimmung der beiden Schottenmönche — betriebene und erreichte Säkularisierung[34]. Im Gegensatz zu Behauptungen von Bischof und bayerischer Regierung bestünden noch jetzt alle Voraussetzungen einer erfolgverheißenden schottischen Renaissance in St. Jakob; künftige Novizen, die Robertson namentlich anführte[35], hielten sich hierzu in Schottland bereit. Der Regierung gegenüber rechtfertigte er noch einmal seine Handlungsweise von 1858 und bat um Einsicht in die Rechnungsbücher, um sich gegen alle Anklagen verteidigen zu können[36].

Es war zu spät. Die Regierung lehnte Robertsons Ansuchen brüsk ab[37], und als Ende September endlich das päpstliche Breve in München bei Nuntius Gonella eintraf, war seiner Position in St. Jakob die letzte Stütze entzogen; Gonella leitete das Original-Breve an die bayerische Regierung weiter und sandte eine Abschrift an Senestrey[38]. Wie wenig an der Kurie das Mißtrauen gegenüber dem Regensburger Bischof geschwunden war, erhellt sich daraus, daß sie Gonella zu genauer Überwachung der Vertragsausführung und Senestrey zu eingehender Berichterstattung an den Nuntius verpflichtete[39]. Anfang Oktober wurde auch die

[33] Kreisregierung an Robertson, 4. 9. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 25).

[34] Robertson an König Max II., 6. 9. 1862 (Abschr. StAA, KI 4710); Robertson an die Kongregation „Dei Verscovi et Regolari" in Rom, dat. Regensburg 24. 9. 1862 (Abschrift für Nuntius Gonella (ASV, ANM 101/11).

[35] Von den genannten wanderte Duncan Mc Nab (1820—1896), Priester seit 1845, nach Australien aus; Alexander Bennet (1839—1865) war Seminarist in Regensburg 1852/55, kehrte nach Schottland zurück und wurde 1862 Priester; John Shaw (geb. 1833) war von 1852 bis 1858 in Regensburg, wurde dort 1858 zum Priester geweiht (vgl. S. 385); über Alex. Campbell ist nichts bekannt; vgl. RSC 153, 255, 257 f. Auch Donald Mc Coll wollte ins Noviziat eintreten (an Kreisregierung, 5. 10. 1862, StAA KI 4710).

[36] Robertson an Kreisregierung, 14. 9. 1862 (ebd.).

[37] Innenministerium an Kreisregierung, 27. 9. 1862 (ebd.).

[38] Als Verger die Verzögerung der Absendung des Breves bei Antonelli monierte, zeigte sich dieser erstaunt und meinte, daß Senestrey vermutlich niemanden mit der Bezahlung der Taxen beauftragt habe. Da Verger weder Namen noch Anschrift der römischen Agenten der bayerischen Bischöfe kannte, verständigte er sich mit dem Brevensekretär Mgr. Bernardi über eine ausnahmsweise unverzügliche Absendung des Breves an den Regensburger Bischof (Verger an Außenministerium, 14. 9. 1862, GStAM, Hl. Stuhl 1937). — Daraufhin scheint Antonelli seinen Plan geändert zu haben: Senestrey erhielt nicht das Original, sondern eine Kopie des Breves; das Original ging an die Regierung, beide Male aber durch den Münchener Nuntius (Antonelli an Nuntius Gonella, 19. 9. 1862, ASV, ANM 101/11). Gonella übersandte das Original am 27. 9. an das Außenministerium, die Kopie einen Tag später an den Regensburger Bischof (ASV, ANM 101/11, bzw. OAR St. Jakob A III Nr. 31). Am 8. 10. 1862 bestätigte das Außenministerium den Eingang; das Originalbreve sei dem zuständigen Staatsministerium des Innern, für Kirchen- und Schulangelegenheiten übergeben worden (ASV, ANM 101/11); dort ist es 1944 zusammen mit den einschlägigen Akten des Kultusministeriums vernichtet worden.

[39] „. . . haud praetermitto etiam adjicere, Sanctitatem Suam, qui maxime cordi est,

Regensburger Kreisregierung durch das Innenministerium von der päpstlichen Entscheidung in Kenntnis gesetzt[40]. Doch erst Ende Oktober 1862 erfolgte die definitive Installierung der „Stifts Administration St. Jakob in Regensburg" unter dem Weltgeistlichen J. B. Galler[41]. Senestrey gelang es, in dieser offiziellen Bezeichnung jede Erinnerung an die Schotten als einstige Besitzer zu tilgen[42].

Indes, immer noch harrten P. Anselm Robertson und John Mc Coll auf verlorenem Posten in St. Jakob aus. Merkwürdigerweise hielten es zunächst weder der Nuntius noch Senestrey noch die bayerische Regierung für notwendig oder tunlich, den Schottenmönch Robertson, immerhin einen der Hauptbetroffenen, vom päpstlichen Aufhebungsbreve zu unterrichten[43]. So erfuhr Robertson paradoxerweise erst via Schottland von der Existenz jenes Breves[44]. Auf seine dringenden Bitten gab ihm dann der Nuntius am 12. Oktober den Inhalt — nicht den Text im Wortlaut — bekannt[45]. Auf die Nachricht vom Eintreffen des päpstlichen Breves erhob Robertson bei Nuntius Gonella[46] noch einmal Protest gegen die von Senestrey „auf ungerechte Weise erschlichene" Säkularisierung[47]. Den bischöflichen Kanzleiboten, der die Ankündigung der Klosteraufhebung an die Türen von St. Jakob heften wollte, griff er tätlich an; Wertgegenstände aus dem Schottenbesitz suchte er in letzter Minute für die Mission in Schottland zu beanspruchen[48]. Mit Gewalt Robertsons und Mc Colls Abgang zu erzwingen, wag-

ut omnia in praelaudato Brevi continentur ad amussim adimpleatur, hoc mihi committere munus dignatur fuisse, simulque facultates omnes necessarias et opportunas eum in finem mihi delegasse. Te itaque rogo, ut . . . statis temporibus mihi accurate referre velis . ." (Gonella an Senestrey, 28. 9. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 31).

[40] Innenministerium an Kreisregierung, 4. 10. 1862 (StAA, KI 4710).

[41] Den in seinen Augen allzu eng mit der schottischen Sache liierten Rechnungskommissar Haering schwärzte Senestrey erfolgreich bei der Kreisregierung an und erreichte, daß er nicht mehr als Regierungsvertreter in die neue provisorische Administration von St. Jakob berufen wurde (an Kreisregierung, 19. 9. und 14. 10. 1862, StAA, KI 4710). Am 25. 10. 1862 stimmte das Innenministerium der Beauftragung Gallers zu; ihm stand ein „Verwaltungsrat" aus je einem Vertreter der Kreisregierung und des Ordinariats zur Seite (Innenministerium an Kreisregierung, 25. 10. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 52). Regierungsvertreter wurde Assessor Dr. Michael Wiedenhofer, „vir catholicus et probus" (Senestrey an Nuntius Gonella, 6. 11. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 60); das Ordinariat entsandte den Geistl. Rat Dr. Ludwig Mittl in den „Verwaltungsrat".

[42] Statt „Administration des Schottenklostervermögens" (Senestrey an Kreisregierung, 30. 10. 1862, ebd. Nr. 53); noch am selben Tag Zustimmung der Kreisregierung (ebd. Nr. 56).

[43] Senestrey an Nuntius Gonella, 11. 11. 1862 (ASV, ANM 101/11).

[44] Robertson an Nuntius Gonella, 10. 10. 1862 (ebd.).

[45] Gonella an Robertson, 12. 10. 1862; nicht erhalten, Inhalt aus Antwortschreiben Robertsons vom 17. 10. 1862 zu erschließen (ASV, ANM 101/11).

[46] „. . . sollte es vielleicht in den Händen Euer Eminenz liegen, weitere Einschreitungen und Umstürzungen des Klosters zu verhindertn, so bitte ich fußfälligst und mit Thränen in den Augen, Innhalten zu befehlen, bis mir eine Anhörung gewährt wird . ." (Robertson an Gonella, 17. 10. 1862, ASV, ANM 101/11).

[47] „. . . die Genehmigung des Hl. Stuhls muß auf eine ungerechte Weise erschlichen worden sein, und dürfte darum, wie bekannt, nach den Grundsätzen des Kirchenrechts keine Geltung haben . . . ich habe bereits meinen Protest bei dem Hl. Stuhle eingereicht und bin bereit, meine Beweise zu führen . . ." (Robertson an Kreisregierung, 13. 10. 1862, StAA, KI 4710).

[48] Robertson lehnte es ab, die Urkunde aus den Händen des bischöfl. Kanzleiboten El-

ten Bischof und Regierung zunächst nicht; denn schon war die Öffentlichkeit auf das Schicksal von St. Jakob aufmerksam geworden und hatte sich hieran — wie noch zu zeigen sein wird — eine gefährliche Pressekampagne entzündet; man wollte auf keinen Fall die Unruhe in der Bevölkerung verstärken. Es gab wirksamere Methoden, die beiden widerspenstigen Schotten zur Raison zu bringen: seitens des Bischofs Androhung schwerer kanonischer Strafen bis zur Exkommunizierung, durch den Münchener Nuntius scharfe Anweisung zum Gehorsam und zur Befolgung des päpstlichen Breves, schließlich von Regierungsseite massive Drohungen mit strafrechtlichen Konsequenzen[49]. All das bewog Robertson schließlich zu erstem Einlenken; er gelobte Senestrey Gehorsam[50] und übergab am 4. November das Schottenkloster an den künftigen Administrator, den vom Ordinariat beauftragten Weltgeistlichen Johann B. Galler[51].

Als Robertson und Mc Coll am folgenden Tag von Senestrey als dem zuständigen bischöflichen Ordinarius ordnungsgemäße Entlassungsschreiben nach Schottland erbaten[52], da lehnte dieser ab, weil Robertson sich grober Widersetzlichkeiten habe zuschulden kommen lassen und überdies die Staatsanwaltschaft ein Verfahren gegen ihn anstrenge[53]. Senestrey war sich indes seiner Sache gar nicht so sicher: einem raschen, unauffälligen und „inoffiziellen" Abgang Robertsons wollte er sich nicht entgegenstellen und bat den Nuntius in diesem Sinne auf die beiden Schotten einzuwirken[54]. Gonella antwortete umgehend und riet Senestrey,

fer entgegenzunehmen. Als dieser sie an Robertsons Zimmertüre anheften wollte, „stürzte Herr Anselm Robertson mit einem Ziegenhainer Stocke bewaffnet aus dem Zimmer auf mich los, legte Hand an mich und stieß mich mit mehreren Stößen den halben Gang zurück unter beständigem Schreien: „ich nehme vom Bischof kein Schreiben an, ich lasse mir diese Dummheiten nicht in mein Zimmer heften" usw. und ließ erst von mir ab, da Herr Administrator Galler ihn dringends bat, doch ruhiger zu sein . . ." („Rapport des Kanzleiboten Karl Elfer an das bischöfl. Ordinariat", dat. 20. 10. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 61); Bericht Gallers an die Kreisregierung, 21. 10. 1862 (StAA, KI 4710).

[49] Vgl. S. 453, Anm. 55 u. 56.

[50] „. . . daß ich bereit und willig bin diesem Befehle (des Nuntius) zu gehorchen, zeige ich hiermit gehorsamst an . ." (Robertson an Senestrey, 28. 10. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 50).

[51] „Protocoll, die Extradition des Schottenklosters St. Jakob dahier an die Stiftungsadministration St. Jakob betreffend" (OAR St. Jakob A III Nr. 61). — An Barvermögen fanden sich 585 fl. 28 kr., ferner Staatspapiere in Höhe von 8 775 fl., Hypothekbriefe im Wert von 300 fl. sowie das Fundationskapital laut Stiftungsurkunde vom 16. 1. 1717, in Höhe von sechzehntausend Gulden.

[52] Robertson und Mc Coll an Senestrey, 5. 11. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 58 u. 59).

[53] Er könnte die erbetenen „litterae dimissoriales" aus zwei Gründen nicht ausstellen: „. . . primo quidem sapientis regiminis et justitiae regulis parum congruere, maloque exemplo esse videtur, si ejusmodi sacerdos absque poena et correctione vel saltem veniae petitione et revocatione immunis demittatur . . . secundo obstat quaestio seu inquisitio, quae a Gubernio civili contra P. Anselmum propter bona quaedam fundamentalia, ut ajunt, Monasterii ab ipso sive distracta sive dilapidata hucusque habetur . ." (Senestrey an Nuntius Gonella, 6. 11. 1862, Orig. ASV, ANM 101/11, Kopie OAR St. Jakob A III Nr. 60).

[54] „. . . quae quum ita sint, Litteras Dimissioriales ipsi in praesentarium tradendas non esse puto, certe eum non cohibiturus, si me inscio descedere velit. Excellentiam vero

alles zu tun, um den hartnäckigen Schottenmönch so schnell wie möglich loszuwerden; Senestrey solle ihm trotz aller Bedenken ein Entlassungsschreiben ausstellen und gleichzeitig bei der Kreisregierung und bei der Staatsanwaltschaft auf Einstellung des geplanten Gerichtsverfahrens dringen; dies geböten auch kirchenrechtliche Erwägungen, denenzufolge Geistliche vor einem weltlichen Gericht nicht über die Verwaltung von Kirchengütern Rechenschaft ablegen dürften[55]. — Daß Robertsons und Mc Colls weiteres Verbleiben in Regensburg unmöglich wurde, dafür sorgte auch die Regierung, indem sie in ultimativer Form die beiden Schotten binnen acht Tagen zur Reise aufforderte; gleichzeitig ersuchte die Staatsanwaltschaft das Ordinariat um Akten zwecks Einleitung eines Strafverfahrens[56].

Bevor Bischof Senestrey das Entlassungsschreiben an Robertson aushändigen konnte, hatte dieser schon von sich aus gehandelt, erschreckt durch das drohende Gerichtsverfahren, und Regensburg am 11. November in Richtung Schottland verlassen[57]; Mc Coll folgte kurz darauf. Auf Anweisung von Nuntius Gonella verständigte das bischöfliche Ordinariat den apostolischen Vikar Murdoch und dessen Koadjutor Dr. Gray in Glasgow, daß Robertson ordnungsgemäß in die Mission nach Schottland entlassen worden sei[58].

In einem Abschlußbericht kurz vor Weihnachten äußerte sich Bischof Senestrey recht optimistisch: die beiden Schotten Robertson und Mc Coll hätten — unter dubiosen Begleitumständen — Regensburg verlassen, die provisorische Stiftsadministration arbeite reibungslos und erfolgreich; an den zum Teil verfallenen Gebäuden würden bereits erste Reparaturen vorgenommen, die Gottesdienste in St. Jakob und die Seelsorge in der ehemaligen Schottenhofmark Strahlfeld gingen wie bisher weiter. Eine Einstellung des gegen Robertson angestrengten Gerichtsverfahrens habe er indes, trotz Vorsprache bei der Kreisregierung, noch nicht erwirken können (damit hatte Senestrey eine wirksame Waffe gegen ein etwa mögliches und von ihm stets befürchtetes Wiederauftauchen Robertsons in der Hand behalten)[59]. Der Nuntius war beruhigt: jetzt, da die beiden schottischen Unruhe-

Tuam Reverendissimam enixe rogandam censui, ut ipsas si opportunum id existimaverit, P. Anselmum aptis admonitionibus vel iussis ad saniora consilia reducere edocereque dignetur, quid ei pro sua salute et ad scandala sive reparanda sive evitanda agendum sit . . .“ (ebd.). — Der Weltgeistliche Mc Coll dagegen benötigte keinen Entlassungsbrief, da er der Jurisdiktion des Regensburger Ordinarius nicht unterstand (Ordinariat an Mc Coll, 7. 11. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 59).

[55] „. . eo vel magis quod contra Ecclesiae leges omnino sit, Presbyterum coram civili auctoritate bonorum Ecclesiasticorum administrationis ipsi canonice commissae relationem reddere . .“ (Gonella an Senestrey, 9. 11. 1862, ASV, ANM 101/11; Orig. nicht in den Akten des OAR).

[56] Kreisregierung an Robertson und Mc Coll, 29. 10. 1862 (StAA, KI 4710); Administrator J. B. Galler an Robertson und Mc Coll, 8. 11. 1862 (abgedr. in „Ein Lebewohl“, Anzeige Mc Colls im Regensburger Tagblatt vom 11. 11. 1862); Staatsanwaltschaft Regensburg an Ordinariat, 10. 11. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 63).

[57] „. . . sollte ich meine Gesundheit erlangen und Reisemitteln haben, so bin ich bereit, hieher nach Regensburg zurückzukehren, wenn meine Gegenwart notwendig sein sollte . .“ (Robertson an Senestrey, 9. 11. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 62).

[58] Generalvikar J. M. Reger an Bischof Murdoch und Koadjutor Dr. Grey in Glasgow, 12. 11. 1862 (ebd. Nr. 65).

[59] Senestrey an Nuntius Gonella, 22. 12. 1862 (ASV, ANM 101/11). „. . . nihil igitur superest, nisi ut rem divinae providentiae committam . .“ (ebd.).

stifter endlich außer Landes seien, werde der um St. Jakob entflammte Streit wohl rasch verebben[60].

II. Pressekampagne um die Aufhebung des Schottenklosters. Rückkehr der letzten Schotten in ihre Heimat (1862).

Dieser Wunsch des Nuntius war verständlich; denn die Aufhebung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg war in der Tat von höchst unerwarteten und peinlichen Ereignissen begleitet gewesen. Der Kurie, der bayerischen Regierung und dem Regensburger Bischof war gleichermaßen daran gelegen, daß die Säkularisierung möglichst unbemerkt vonstatten gehe[61]. Verwirrung und Mißdeutung auf katholischer Seite sowie Hoffnungen weltanschaulicher Gegner auf weitere Säkularisierungen wollte man tunlichst vermeiden. Das päpstliche Breve vom 2. September 1862 wurde deshalb in der kirchlichen und in der offiziösen Presse nur kurz angezeigt[62]; in vollem Wortlaut ist es nie veröffentlicht worden[63].

Diese fein ausgeklügelte Taktik hätte Erfolg gehabt, wäre sie nicht von Robertson im letzten Augenblick, noch in der zweiten Oktoberhälfte 1862, durchkreuzt worden. In seiner Erbitterung wollte Robertson die Öffentlichkeit aufrütteln und sie über das, wie er glaubte, unehrliche Spiel Senestreys aufklären, sich selber rechtfertigen und nachträglich Rache am Bischof nehmen. Da ihm die katholische Presse verschlossen blieb, suchte und fand er Hilfe auf der Gegenseite, in dem Regensburger pensionierten Offizier, Heimathistoriker und dezidierten Liberalen Carl Waldemar Neumann, der über gute Beziehungen zu Gesinnungsfreunden in München verfügte[64]. In einer Zeit, da in Bayern die weltanschaulich-ideologischen Gegensätze sich vertieften, die latente Spannung zwischen „ultramontaner" Kirche und Staat wuchs und um Ignaz Döllinger sich eine „liberal"-nationalkirchliche katholische Opposition formierte, bot die Auflösung von St. Jakob den liberalen, antiklerikalen Kräften einen hochwillkommenen Anlaß, sich gegen Kurie wie gegen den „ultramontanen" und auch in katholischen Kreisen umstrittenen Regensburger Bischof als Verteidigerin einer geschichtsträchtigen monastischen Institution stark zu machen. Die Liberalen als Widersacher einer von Kurie, Senestrey und bayerischer Regierung bewerkstelligten Säkulari-

[60] „. . . illo absente, clamores paullatim omnino cessabunt . ." (Gonella an Senestrey, 30. 12. 1862 (ebd.).

[61] „. . . zirkulieren hier seit Wochen verschiedene Gerüchte, es war aber unmöglich, in dieser Sache klar zu sehen, da sie in ein tiefes Geheimnis gehüllt war, welches zu erforschen nicht gelang . . ." (Bayerischer Kurier, 26. 10. 1862).

[62] So etwa in der Bayerischen Zeitung vom 6. und 8. 10. 1862, ferner im Verordnungsblatt der Diözese Regensburg vom 5. 10. 1862 und im Katholischen Kirchenfreund vom 9. 10. 1862.

[63] Vgl. S. 445 u. 451.

[64] „. . . da er sich niemanden mehr sich anvertrauen konnte. Obgleich ihm total fremd, war ich doch aus Pietätsgründen gezwungen, die Verteidigung zu übernehmen . . . welch eine Last von Geheimnissen nehme ich in dieser Sache mit ins Grab!" (Notiz Neumanns, 3. 12. 1862, OAR). — Das bischöfliche Ordinariat erwarb 1892 aus dem Nachlaß Neumanns die auf die Aufhebung des Schottenklosters bezüglichen Dokumente. Eine zeitgenössische Notiz des Ordinariats bezeichnete Neumann als „Freund der Geschichte, aber zugleich Freigeist oder Freimaurer" (ebd.). — Zur Person Neumanns vgl. biographische Skizzen in VO 43 (1889) 221—228.

sierung, dies Schauspiel war geeignet, unter den Katholiken erhebliche Verwirrung zu stiften.

Die Pressekampagne begann mit zwei durch Neumann vermittelten Beiträgen P. Anselm Robertsons in der liberalen Münchener „Isar-Zeitung" vom 21. und 22. Oktober 1862[65]. Einleitend gab Robertson einen knappen Überblick über die Geschichte der Schottenabtei, erwähnte die zahlreichen päpstlichen Exemptionsprivilegien des Mittelalters und holte dann zu einem schonungslosen Angriff gegen den „Usurpator" Senestrey aus, der unter Mißachtung der unangreifbaren schottischen Rechtsposition alle begründeten Aussichten auf eine Erneuerung vereitelt und „das einzige zur Stunde noch von schottischen Mönchen bewohnte Kloster der Christenheit" dem Untergang preisgegeben habe; diese Beweisführung untermauerte Robertson durch Publikation jener beiden Briefe aus dem Jahre 1859, in denen Senestrey ihm die Rückkehr unter Androhung kanonischer Strafen und P. Boyhme die erbetene Aufnahme neuer Novizen untersagt hatte. Die Genehmigung der Säkularisierung durch die Kurie sei nicht rechtens und könne „nie und nimmermehr ein an sich ungerechtfertigtes Verfahren" sanktionieren[66].

Andere liberale Organe wie der „Bayerische Kurier" in München und das „Regensburger Tagblatt" griffen Robertsons Artikel unverweilt auf; der „Bayerische Kurier" veröffentlichte Korrespondentenberichte, wie sehr die Regensburger Bevölkerung bestürzt sei ob der „Unterdrückung des ehrwürdigen Schottenklosters" und der „Gewaltsamkeit, mit der die Kurie die Annexion durchführte"[67]. Senestrey und die bayerische Regierung waren alarmiert. Was sie in aller Stille hatten abmachen wollen, war nun ans Licht einer mißtrauischen, erregten und erregbaren Öffentlichkeit gezerrt worden.

Die „Isar-Zeitung" mit Robertsons Publikation war kaum ausgeliefert, als Senestrey bereits telegraphisch und wenig später in einem ausführlichen Schreiben Kultusminister von Zwehl zu sofortigem Einschreiten aufforderte. Als Zwehl seinerseits von ihm energische Maßnahmen forderte, wich er jedoch zurück. Angesichts des prekären Verhältnisses zwischen Kurie und Staat wollte er sich nicht selbst als Verteidiger des Säkularisierungsvertrages exponieren, sondern Robertsons Widerlegung vor allem der Regierung überlassen[68]. Auf alle Fälle mußte

[65] „Erklärung des P Anselm Robertson bei Aufhebung des Schottenklosters St. Jakob in Regensburg im Jahre 1862", dat. 9. 10. 1862.

[66] 23. 10. 1862.

[67] 29. 10. 1862. — „Wir haben über die ganze Angelegenheit viele Priester und eine Anzahl Juristen, unter letzteren auch solche, welche für Klöster nicht besonders eingenommen sind, gesprochen, und jeder erklärte die Säkularisation des Schottenklosters für eine der schreiendsten Ungerechtigkeiten, welche unser Jahrhundert aufzuweisen habe. Wie . . . von Seite eines katholischen Bischofs im Rechtsstaate Bayern ein solcher Akt gegen ein Kloster unternommen und ausgeführt werden konnte, ist schwer zu begreifen . . ." (ebd., 26. 10. 1862). Nach Abreise Robertsons räumte die Zeitung in einem Bericht aus Regensburg ein: „Obwohl man wußte, daß das Kloster sich nicht mehr auf die Länge halten konnte, so hat das rücksichtslose Benehmen der hiesigen herrschsüchtigen Römokratie sehr verletzt . . ." (12. 11. 1862). Dankesschreiben Robertsons an den Redakteur des „Bayerischen Kuriers" o. D. im Nachlaß Neumann (OAR).

[68] „. . . was meine Person betrifft, so habe ich bisher grundsätzlich allen Verdächtigungen und Verunglimpfungen, mit welchen ich in der (freien) Presse reichlichst bedacht wurde, nur (verachtendes) Stillschweigen entgegengesetzt und glaube auch in der fraglichen Angelegenheit z. Z. meinem Grundsatz treu bleiben zu sollen, umsomehr, da

der unbequeme Schotte mundtot gemacht und die Öffentlichkeit mit den Argumenten der Gegenseite bekanntgemacht werden. Die katholische bzw. regierungsfreundliche Presse mußte also den Fehdehandschuh aufgreifen. In der offiziösen Münchener „Bayerischen Zeitung" erschien eine eingehende und scharfe Entgegnung[69]. Auf Ersuchen des Ministeriums veranlaßte die Kreisregierung Regensburg im katholisch-konservativen „Regensburger Morgenblatt", aber auch in der „Isar-Zeitung" eine offizielle Richtigstellung von Robertsons Behauptungen[70], während das bischöfliche Ordinariat seinerseits dem konservativen „Regensburger Morgenblatt" einschlägige Akten, Briefe Robertsons und das päpstliche Säkularisierungsbreve im Wortlaut zugänglich machte[71].

Robertson selbst mußte nunmehr zur Annahme des päpstlichen Breves, zur Unterwerfung unter die Jurisdiktion des bischöflichen Ordinarius und zur schnellen Abreise aus Regensburg veranlaßt werden. Da Senestreys Erkundigungen bei der Staatsanwaltschaft zwecks Einleitung eines Beleidigungsverfahrens wenig hoffnungsvoll beschieden wurden[72], wollte der Bischof, falls sich der Schottenmönch weiterhin widerspenstig zeigte, mit kirchlichen Strafen vorgehen.

Rasches Handeln war geboten; denn am 23. Oktober 1862 hatte Robertson eine erste Vorladung ans bischöfliche Konsistorium abgelehnt mit der Begründung, er sei weder durch den Nuntius noch durch den Bischof von Regensburg noch durch die bayerische Regierung von der Aufhebung St. Jakobs informiert worden; außerdem unterstehe er nicht dem Bischof von Regensburg, sondern unmittelbar dem Hl. Stuhl, bei dem er bereits feierlich gegen die Säkularisation St. Jakobs Protest erhoben habe[73]. Als Robertson dann am 24. Oktober einer zwei-

eine Berichtigung meines Ordinariats doch nur wieder neue Schmähungen meiner Person in der Presse zur Folge haben würde. Dagegen dürfte eine officielle Berichtigung von Seite der Regierung in dieser Sache weit mehr Beachtung finden . . ." (Senestrey an Zwehl, 25. 10. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 45); Zwehl an Senestrey, 24. 10. 1862 (ebd. Nr. 44).

[69] „. . . mit Verschweigung der wichtigsten Thatsachen sucht letzterer [Robertson] eine längst nothwendig gewordene, seit Decennien verhandelte Maßregel auf ein einseitiges Interesse des erst seit einigen Jahren wirkenden hochwürdigsten Herrn Bischofs von Regensburg zurückzuführen . . ." (29. 10. 1862).

[70] Innenministerium an Kreisregierung, 28. 10. 1862 (StAA, KI 4710); entsprechende Darstellung in Isar-Zeitung, 31. 10. 1862 und Regensburger Morgenblatt, 6. 11. 1862 („Außerordentliche Beilage" zu Nr. 306).

[71] Regensburger Morgenblatt, 8. 11. 1862 („Außerordentliche Beilage" zu Nr. 308) betont vor allem die Pläne Robertsons für die Gründung einer Abtei in Schottland und zitiert ausführlich aus dem Brief an Senestrey vom 9. 10. 1859 (vgl. S. 388). Fazit: „. . P. Anselm ist bis jetzt milder behandelt worden, als sonst ein Priester unter gleichen Verhältnissen behandelt worden wäre. Was wäre einem Pfarrer geschehen, wenn solche Indicien gegen ihn vorlägen, wie sie in der amtlichen Berichtigung der kgl. Regierung gegeben sind?"

[72] „. . eine Klage werde nicht zum Ziele führen, der Artikel enthalte eine Kritik und diese sei erlaubt, eine Beleidigung mit dem animus abjuriandi wird kein Richter annehmen . ." (Notiz Senestreys, 30. 10. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 54).

[73] Ordinariat an Robertson, 22. 10. 1862; Protokoll über das kurze Treffen zwischen dem bischöfl. Kommissar Dr. Mittl und Robertson, 23. 10. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 35—37). Nach seiner Erklärung entfernte sich Robertson, „. . ungeachtet er vom unterzeichneten Kommissar wiederholt aufgefordert worden war, zu bleiben und wenigstens das bisherige Protokoll zu unterzeichnen . . ohne eine weitere Antwort zu geben . ." (ebd. Nr. 37).

ten Vorladung nicht Folge leistete[74], verhängte Senestrey gegen ihn „wegen Renitenz gegen seine vorgesetzte Autorität die canonische Strafe der suspensio ab ordine“[75]. Gleichzeitig entschloß sich der Bischof zu einem kurzfristigen Besuch bei Nuntius Gonella in München, um diesen zu energischem Einschreiten gegen den Schotten zu bewegen[76]. Am 27. Oktober forderte Gonella Robertson kategorisch zur Unterwerfung auf und verurteilte jene beiden Artikel in der „Isar-Zeitung“ als auch gegen den Hl. Stuhl gerichtet[77].

Erst jetzt resignierte Robertson. Am 29. Oktober gelobte er dem Nuntius Gehorsam[78], übergab ihm jedoch gleichzeitig jene in der „Isar-Zeitung“ publizierten Dokumente zu treuen Händen, um sie vor Senestreys Zugriff zu retten[79]. Am folgenden Tag, den 30. Oktober, fand sich Robertson dann beim bischöflichen Konsistorium ein, unterwarf sich der Jurisdiktion Senestreys und erklärte sich zur ordnungsgemäßen Übergabe St. Jakobs bereit. Sich von seinen Artikeln in der „Isar-Zeitung“ zu distanzieren und einen entsprechendes Revers zu unterzeichnen, lehnte er indes entschieden ab[80].

[74] Ordinariat (Generalvikar Reger) an Robertson, 23. 10. 1862; Protokoll über Nichterscheinen, 24. 10. 1862 (ebd. Nr. 40—42).

[75] „. . . und zwar so lange, bis er zu seiner Pflicht wird zurückgekehrt sein . .“ (Senestrey an Robertson, 25. 10. 1862, ebd. Nr. 43).

[76] Senestreys Brief an Gonella vom 25. 10. 1862 wurde „nicht expediert und die Sache durch mündliche Besprechung bei der Nuntiatur erledigt“ (ebd. Nr. 47).

[77] „. . . Summopere miratus sum ex postremis tuis litteris, Te Sanctae Apostolicae Sedis mandatis, per me tibi patefactis, eam promptam qua decet obedientiam non practitisse sufficere enim tibi debebat a me, et a Reverendissimo Episcopo Ratisbonensi notitiam habuisse Apostolici Brevis . . . tuum igitur erat . . . Summi Pontificis decreto Te subjicere atque Episcopi Ratisbonensis jussis omnimodo parere . . . Specialibus hac super re mihi a Sancta Sede concreditis facultatibus utens, Tibi injungo, ut . . . superioris istius Monasterii officium ex templo dimittas, omnia ad ipsum Monasterium pertinentia in Episcopi Ratisbonensis manibus deponas, ipsumque Episcopum uti tuum ordinarium agnoscas illique omnimodo Te submittas . . .“ (Gonella an Robertson, 27. 10. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 49).

[78] Robertson erklärte, er werde nicht länger in Regensburg bleiben, sondern heimkehren, sobald er alles an Senestrey übergeben habe. „. . . ich will lieber ohne Pension in Armuth auf der Mission in Schottland dienen . .“ (an Nuntius Gonella, 29. 10. 1962, ASV, ANM 101/11).

[79] „. . . ich habe allen Grund zu fürchten, daß der H. H. Bischof von Regensburg, welchem zu gehorchen ich jetzt verpflichtet bin, im Sinne habe mir auf aller ihm möglichen Weise zu schaden . . . ich fürchte, der H. H. Bischof von Regensburg werde dieselben [d. h. die Dokumente] von mir zur Vertilgung verlangen . .“ (Robertson in einem zweiten Brief an Gonella vom 29. 10. 1862, ASV, ANM 101/11). Es handelte sich dabei um das Original des Briefes von Senestrey an Placidus Boyhme vom 15. 4. 1859 und um die Abschrift des Briefes von Senestrey an Robertson vom 15. 2. 1859; beide befinden sich heute in den Beständen der Münchener Nuntiatur im Vatikanischen Archiv.

[80] Ordinariat an Robertson, 29. 10. 1862; Protokoll der Aussprache mit Robertson, 30. 10. 1862 (OAR St. Jakob A III Nr. 51 u. 54). Der Entwurf des Widerrufs lautete: „Ich bedaure tief, die Veröffentlichung meiner Erklärung vom . . October dieses Jahres in der Nr. 292 und 293 der Isarzeitung, und nachdem ich mich mit dem Inhalte des päpstlichen Breve vom 2. 9. d. J. unterrichtet habe, widerrufe ich insbesondere alle in jener Erklärung gegen den Hochwürdigsten Herrn Bischof von Regensburg erhobenen Anklagen und bedauere und mißbillige den gehässigen Gebrauch, welchen andere Blätter davon zu machen sich erlaubt haben“ (ebd. Nr. 54).

Während Robertson am 4. November 1862, getreu seiner Zusage an den Nuntius, das Schottenkloster der neuen bischöflich-staatlichen Administration übergab[81], war für Senestrey der Fall nicht erledigt, solange Robertson sich in Regensburg aufhielt und die Pressekampagne weiterlief. Bereits am 5. November wurde Robertson wieder vors bischöfliche Konsistorium zitiert, weigerte sich aber erneut, den Namen seines Mittelmannes zur liberalen Presse preiszugeben und sich bei Senestrey wegen der beiden Presseveröffentlichungen zu entschuldigen[82]. Daraufhin beriet das Domkapitel am 7. November unter Senestreys Vorsitz über die gegen den Schottenmönch zu ergreifenden kirchenrechtlichen Maßnahmen: einstimmig war man der Ansicht, daß der Fall einer „schweren schuldbaren Irrreverenz und öffentlichen Calumniums" vorliege und mit der Strafe der Exkommunikation geahndet werden könnte. Senestrey aber sah die Lage nüchterner, er wollte Robertson so bald als möglich und mit möglichst geringem Aufsehen „loswerden" und durch eine drakonische Bestrafung des Schotten die öffentliche Meinung nicht weiter erregen. Darum plädierte er für Milde und wollte „eine Strafe zur Zeit nicht verhängen lassen, sondern die Akten sollen vorläufig damit geschlossen sein, daß die Sache in suspenso bleibt . . .", eine kluge Entscheidung[83]!

Inzwischen hatte sich nämlich gezeigt, daß auch bei der Auseinandersetzung in der Presse die Gegner Robertsons am längeren Hebelarm saßen. Robertson hatte Ende Oktober mit Hilfe Neumanns in der „Isar-Zeitung" einen dritten Aufsatz zur Geschichte des Regensburger Schottenklosters publizieren wollen[84]. Er sollte das Verschwinden wichtiger Dokumente zur Restauration von Abtei und Seminar unter Ludwig I. 1827/28 anprangern und jene Ministerialentschließung vom 6. November 1848 im Wortlaut publizieren, in welcher die damals von den Schotten erbetene Umwandlung St. Jakobs in ein Weltpriesterkolleg abgelehnt und die Erneuerung der schottischen Benediktinerabtei befürwortet wurde[85]. Robertson klagte die Regierung an, sie habe zunächst für den Fall der Aufhebung St. Jakobs die bayerischen Benediktiner als legitime Rechtsnachfolger betrachtet, sich aber dann mit einem Male Senestreys widerrechtliches Säkularisierungsprojekt zu eigen macht.

Dieser Artikel hätte der Pressekampagne gegen Senestrey und gegen die Regierung zweifellos neue Nahrung gegeben. Doch die „Isar-Zeitung" war inzwischen von der Regierung scharf getadelt worden; sie wies Robertsons Beitrag zurück und veröffentlichte statt dessen die regierungsamtliche Darstellung![86] Damit war Robertson auch die wichtigste publizistische Plattform ent-

[81] Vgl. S. 453.

[82] Frage: Ob Robertson den Einsender des Artikels der Isar-Zeitung nennen wolle, widrigenfalls er die ganze Verantwortung übernehmen müsse? Antwort: Nein. — Zweite Frage: Ob Robertson sich der Jurisdiktion des Regensburger Bischofs als Ordinarius unterwerfen wolle? Antwort: Ja. — Dritte Frage: Ob Robertson dem Bischof Sühne leisten wolle wegen des Artikels und wegen unziemlichen Betragens? Antwort: Nein (Protokoll der Vernehmung, 5. 11. 1862, OAR St. Jakob A III Nr. 57).

[83] Sitzungsprotokoll des Domkapitels, 7. 11. 1862 (ebd.); eine Abschrift sandte Senestrey am 22. 12. 1862 an Nuntius Gonella nach München (ASV, ANM 101/11).

[84] „Weitere Erklärung bezüglich der beabsichtigten Säkularisation des Schottenklosters St. Jakob in Regensburg", dat. 26. 10. 1862 (Ms. von Hand Neumanns in dessen Nachlaß, OAR).

[85] Vgl. S. 360 f.

[86] Kreisregierung an Isar-Zeitung, 30. 10. 1862 (StAA, KI 4710); Isar-Zeitung, 31. 10.

zogen. Kurz vor ihrer Abreise am 11. November 1862 übergaben er und Mc Coll an Neumann wichtige Dokumente über die Ereignisse der letzten Monate. Mc Coll kündigte überdies in der liberalen Regensburger Presse eine ausführliche Dokumentation zur Auflösung des Schottenklosters an[87]. Neumann und Rechnungskommissar Haering sollten als Robertsons Bevollmächtigte die Sache der Schotten weiterhin in Regensburg vertreten[88].

Erst jetzt, als die Schotten verstummt und aus Regensburg verdrängt waren, sollte die Pressekampagne ihren Höhepunkt erreichen und über Bayerns Grenzen hinausgreifen. Zur Genugtung der Liberalen meldeten sich nun auch Senestreys katholische Gegner zu Worte. Ende November 1862 veröffentlichte das katholische „Mainzer Journal" unter dem Titel „Eine bayerische Klostergeschichte"[89] einen aufsehenerregenden und überaus scharfzüngigen Bericht über die Hintergründe der Auflösung von St. Jakob. Der anonyme Verfasser, der Senestreys Widersachern aus dem Benediktinerorden zumindest nahestand, scheute sich nicht, die Vorgänge um das Schottenkloster einen „öffentlichen Skandal" zu nennen; die Recht und Sitte Hohn sprechende Auflösung von St. Jakob habe Senestrey nur dank ausgezeichneter Verbindungen zum einflußreichen Geh. Kabinettssekretär Pfistermeister erreicht[90]. Die unleugbaren Fehlgriffe des gutwilligen P. Robertson bei der Wirtschaftsführung hätten die Säkularisierung keineswegs zu einem „Gebot eiserner Notwendigkeit" erhoben, zudem müsse nicht der Bischof von Regensburg, sondern die von ihm heftig befehdete bayerische Benediktinerkongregation als Erbe der Schottenmönche gelten.

Diese Attacke traf ins Schwarze; schon sekundierten ihr deutsche und österreichische katholische Zeitungen und befürchteten weitere Säkularisierungen à la Regensburg[91]; die liberale Presse erneuerte ihre Angriffe[92]. Senestrey und sein Generalvikar Johann Michael Reger setzten sofort alle Hebel in Bewegung, um die Angriffe aus den eigen Reihen abzuwehren. Die führenden deutschsprachigen katholischen Zeitungen erhielten aus Regensburg ausführliche Richtigstellungen der „Bayerischen Klostergeschichte"[93]. Auch das „Mainzer Journal", ob seiner

1862. C. W. Neumann notierte: „Vorstehender Artikel wurde von der Redaktion der Isar-Zeitung in München nicht gedruckt, weil sie ihn nicht zu bringen sich getraute" (Note am Ende des Ms.; vgl. Anm. 84).

[87] Anzeige Mc Colls, dat. Paris 18. 11. 1862, im Regensburger Tagblatt vom 22. 11. 1862.

[88] Administrator J. B. Galler an Neumann, 18. 9. 1863 (Nachlaß-Neumann OAR).

[89] Nr. 270 und 271 vom 21. und 22. November 1862.

[90] „. . . eine andere Tatsache ist, daß man höheren Ortes seit einiger Zeit jede Ausbreitung von Klöstern schlechthin zu verhindern sucht, so zwar, daß der Gedanke, ein Kloster zu säkularisieren, einmal ausgesprochen, gegenwärtig leicht Wurzel fassen und man also auch schließen kann, daß der Herr Bischof seinen Plan im Cabinet leicht durchzusetzen im Stande gewesen. Dies aber umso mehr, wie alle Welt in den Münchner Caffeehäusern sagt, als der in diesen Dingen allvermögende Rat Pfistermeister Freund und Gevatter des Bischofs ist . . ." (22. 11. 1862).

[91] Katholische Literatur-Zeitung Nr. 29 (Wien 1862), in einer Rezension des „Statistischen Jahrbuchs der Kirche".

[92] Etwa Bayerischer Kurier, 25. 11. 1862; Landshuter Zeitung, 27. 11. 1862; Nürnberger Anzeiger, 28. 11. 1862 und 3. 12. 1862.

[93] Sion (Augsburg), 26. 11. 1862; Kölnische Blätter, 3. 12. 1862; Regensburger Morgenblatt, 27. 11. und 6. 12. 1862; Augsburger Postzeitung, 19. 12. 1862; Katholische Literatur-Zeitung (Wien), 19. 1. 1863 u. a.

Veröffentlichung von anderen katholischen Organen wie dem Augsburger „Sion" scharf kritisiert, gab der Regensburger Gegendarstellung breiten Raum[94]; diese betonte vor allem die unhaltbaren Zustände in der Ökonomie von St. Jakob, Robertsons Mißwirtschaft und den entscheidenden Anteil des Hl. Stuhls an der Säkularisierung; die Spannungen zwischen Senestrey und der bayerischen Benediktinerkongregation, sonderlich dem Stift Metten, wurden rundweg geleugnet.

Die katholische Presse war somit bald wieder unisono gestimmt; die liberalen Zeitungen aber stellten schon wenige Wochen nach Robertsons Abreise angesichts der energischen Reaktion von Staat und Kirche die Angriffe ein; ihr Kampf gegen den „Ultramontanismus" römischer und deutscher Observanz, ihre Förderung zentrifugaler und nationalkirchlicher Tendenzen im deutschen Katholizismus fand 1863 — dem Jahr des von Döllinger in die Münchener Abtei St. Bonifaz berufenen Gelehrtenkongresses[95] — wahrlich lohnendere Objekte. Dennoch hatten sich zwischen Oktober 1862 und Januar/Februar 1863 fast fünfzig Presseveröffentlichungen mit der Säkularisierung des Regensburger Schottenklosters befaßt. Im Augenblick seiner Auflösung erlangte St. Jakob noch einmal ungeahnte Publizität. Am Ausgang der Ereignisse vermochte die publizistische Fehde nichts zu ändern; zur Klärung des Falles und seiner Hintergründe hat sie wesentlich beigetragen.

III. Die finanzielle Regelung unter Umgehung der schottischen Bischöfe. Dreijährige Übergangsphase in St. Jakob unter bischöflich-staatlicher Verwaltung (1862/65). Vergebliche Interventionsversuche P. Robertsons (Glasgow) und seiner deutschen Helfer (1863/65). St. Jakob wird endgültig Klerikalseminar der Diözese Regensburg (1866).

Zu Beginn des Jahres 1863, als in Deutschland die Pressekampagne um St. Jakob abflaute und Robertson wieder in Glasgow und Mc Coll auf einer Seelsorgestation im schottischen Hochland wirkten, wurden in Rom zwischen dem bayerischen Gesandten Verger und Kardinalstaatssekretär Antonelli die letzten Formalitäten geregelt. Die Halbjahresfrist zur Bezahlung der 10 000 Pfund Sterling für die schottische Mission endete am 25. Januar 1863; Antonelli hatte die Frage, wer die Empfangsbestätigung ausstellen sollte, im Laufe der Verhandlungen zwar kurz angeschnitten, dann aber bewußt offengelassen, als er sah, daß die bayerische Regierung ordnungsgemäße Quittierung durch die apostolischen Vikare Schottlands bzw. durch die von ihnen ausdrücklich und schriftlich ermächtigte Propaganda-Kongregation verlangte[96]. Dem hielt Antonelli jetzt entgegen, die apostolischen Vikare seien bloße, nicht zeichnungsbevollmächtigte Befehlsempfänger eines der Kurie völlig unterstellten Missionsdistricts; vielmehr müsse die Quittierung durch ihn, den Kardinalstaatssekretär, im Namen der Propaganda-Kongregation und der schottischen Bischöfe erfolgen[97]. Auf dringende Befürwor-

[94] 25. und 27. 11. 1862 („Zur Explication der bayerischen Klostergeschichte").

[95] Hierzu neuerdings A. Dru, Lord Acton, Döllinger und der Münchener Kongreß, in: Hochland 56 (1963) 49 ff.; Conzemius I, passim.

[96] Bericht Vergers, 8. 4. 1862 (GStAM, Hl. Stuhl 1937, ohne Fol.).

[97] Nach Ansicht Antonellis wären die apostolischen Vikare Schottlands erfolglos geblieben, hätte die Kurie nicht die Verhandlungen an sich gezogen. Sie seien nicht berechtigt zu verhandeln, Verträge abzuschließen oder Compensationsgelder zu empfangen

tung Vergers[98] stimmte die bayerische Regierung zu[99]. Pünktlich am 25. Januar übergab Verger dem Kardinalstaatssekretär 21 auf die Propaganda-Kongregation lautende Schecks in Gesamthöhe von 10 000 Pfund; sie waren auf verschiedene Bankhäuser in London ausgestellt, von wo sie nach Rom überwiesen werden sollten[100].

Warum Antonelli die apostolischen Vikare Schottlands gegenüber seinem bayerischen Verhandlungspartner derart abwertete und ausschaltete, war für Verger offenkundig; denn nicht sie, sondern das schottische Kolleg in Rom sollte ja in den ausschließlichen Genuß der bayerischen Gelder kommen[101]. Die Bischöfe in Schottland hatten sich, wie der Gesandte bemerkte, „im eigenen Netz gefangen“[102]. Ihre Empörung und Enttäuschung war groß[103]. Sie sahen sich durch Senestreys Vorgehen und durch die römischen Machinationen „unter die Räuber gefallen“[104]. Indes sind die apostolischen Vikare — vor allem James Gillis, dessen Rolle noch eingehender zu klären wäre — von eigener Verantwortung nicht frei: unter sich uneins, physisch verbraucht, von ganz anderen Sorgen und Nöten bedrängt und in der Regensburger Frage von einem lähmenden Pessimismus erfüllt, hatten sie die Dinge einfach treiben lassen. Als sie schließlich düpiert waren, half kein Klagen mehr. Gewinner auf schottischer Seite war allein Rektor Grant in Rom. Das Geld aus Bayern traf in den Londoner Bankhäusern ein, wurde auf Geheiß Kardinal Antonellis vom Präfekten der Propaganda-Kongregation abgerufen und im Juni 1863 an Rektor Grant übergeben[105]. Schon 1864

und zu verwenden (Bericht Vergers, 20. 12. 1862, ebd.). Der Hl. Stuhl, meinte der Kardinal wenig später, „der nur namens der allgemeinen Kirche spreche, könne und müsse die katholische Kirche Schottlands in offiziellen Schreiben ignorieren, weil für Rom keine schottische Kirche existiere . . .“ (Bericht Vergers, 9. 1. 1863, ebd.).

[98] Verger empfahl dringend die Annahme von Antonellis Vorschlägen, auch wenn sie den Normen widersprächen. Nötigenfalls sollten sich Außenminister Schrenck und Kultusminister Zwehl unter Umgehung ihrer Referenten persönlich einschalten (23. 12. 1862, ebd.).

[99] Außenminister Frhr. v. Schrenck an Verger, 31. 12. 1862 (ebd.). Auf Anweisung des Innenministeriums hatte die Kreisregierung Regensburg „die eingeleiteten Verhandlungen über die Beschaffung der für die katholische Kirche in Schottland bestimmten Abfindungssumme von 120 000 fl. schleunigst zum Abschluß zu bringen . . .“ (28. 12. 1862, Abschr. ebd.).

[100] Außenminister Frhr. v. Schrenck an Verger, 19. 1. 1863; Verger an Antonelli, 25. 1. 1863; Antonelli an Verger, 26. 1. 1863 (ebd.).

[101] Gegenüber Verger erklärte Antonelli, „die durch Vereinbarung des schottischen Episcopats ermöglichte Verwendung jenes Kapitals und zwar in Rom selbst helfe einem dringenden Bedürfnis der schottischen Kirche . . .“ (Bericht Vergers, 20. 12. 1862, ebd.). Zum ganzen vgl. S. 417 f.

[102] „. . . für unsere Regierung ist dieser Umstand gleichgültig, wenn nur die Quittung seiner Zeit richtig ist . . .“ (Bericht Vergers, 1. 3. 1862, ebd.).

[103] „I presume our bargain with the Bishop of Ratisbon is completely blown aside. I saw two German letters inserted by F. Anselm in a paper. The Bishop [Senestrey] in a letter cited by him gives a marvellously inaccurate statement of our dealings with him . . .“ (Kyle an Murdoch, 28. 11. 1862, OCA). — „. . . Our Clergy are in a very great passion regarding this latter point with the little doctor [= Rektor Dr. Grant]; Kyle an Mudoch, 28. 3. 1863, OCA.

[104] Kyle an Murdoch, 14. 12. 1863.

[105] Antonelli an Kardinalpräfekt Barnabò, 30. 6. 1863 (ASV, Segreteria di Stato, Baviera, Rubrica 266 Nr. 25943); zit. nach Rall, 232.

konnte der Grundstein zum repräsentativen Neubau des Schottenkollegs gelegt werden.

Anselm Robertson übernahm 1863 in Glasgow wieder die Leitung der von ihm gegründeten Erziehungsanstalt für katholische Knaben („Reformatory") und bewährte sich in ihr aufs trefflichste[106]. Der Hoffnung auf Wiedergewinn der Regensburger Abtei hatte er wider bessere Einsicht noch immer nicht völlig entsagt; solange das Schottenvermögen als ein geschlossenes Ganzes verwaltet wurde, wähnte er noch den Funken einer Chance lebendig. Zum mindesten wollte er seine Ansprüche auf angemessene Entschädigung bzw. auf die ihm rechtens zustehende Pension verfechten. Als Helfer und Korrespondent in Regensburg standen ihm dabei C. W. Neumann[107] und Rechnungskommissar Theodor Haering zur Seite; als Protestant dem Regensburger Bischof zutiefst verdächtig[108], hatte Haering, wie geschildert, von Mai 1858 bis Oktober 1862 die Ökonomie des Schottenklosters geleitet und sich dabei als uneigennütziger, geschickter und der schottischen Sache in ungewöhnlichem Maße ergebener Administrator bewährt[109].

Bereits Anfang 1863 bat Bischof Murdoch auf Verlangen Robertsons Bischof Senestrey um eine pauschale Abfindungssumme in Höhe von 1 000 Pfund Sterling. Senestrey lehnte ab und verwies auf die Zuständigkeit der bayerischen Regierung und auf Robertsons schwere Widersetzlichkeiten. Gemäß päpstlichem Breve könne eine finanzielle Unterstützung nur gewährt werden, wenn Robertson zurückkehre und in der Regensburger Diözese seelsorgliche Funktionen übernehme[110].

Robertson versuchte nunmehr auf verschiedenen Wegen doch noch bestimmenden Einfluß auf die Zukunft von St. Jakob zu nehmen. Als ihm seine Regensburger Vertrauensmänner meldeten, daß ein Verkauf von Teilen des Schottengutes und vermutlich sogar der Hofmark Strahlfeld erwogen werde[111], sandte er Ende März 1863 an Rechnungskommissar Haering eine Handlungsvollmacht zugunsten einer Bewahrung Strahlfelds; diese Vollmacht wurde auch von Bischof Murdoch unterzeichnet[112]. Haering erschien auf dem zuständigen Landgericht Roding, um einen

[106] „. . . in vinea Domini fideliter et assidue laboravit, semper seipsum, in omnibus, exemplum bonorum operum praebens . ." (Gutachten Murdochs, 28. 3. 1865, Abschr. AFA Rat. 20 = Robertson papers).

[107] Als Robertson am 11. November 1862 Regensburg verließ, notierte Neumann eine kurze Charakteristik; besonders rühmte er Robertsons „makellosen Wandel . . . die Ehrenhaftigkeit seines Charakters wird ihm ein schönes, bleibendes Andenken im Kreise seiner hiesigen Freunde und Verehrer sichern. Würdiger hätte fürwahr der letzte Conventuale einer so hochberühmten altersgrauen Stiftung gewiß nicht dastehen können als P. Anselm in den Augen aller, die ihn wirklich kannten . ." (OAR, Nachl. Neumann, Notiz v. 12. 11. 1862).

[108] Robertson habe „. . etenim in Scotiam reversus nullo non tempore cum Haering, homine Ratisbonensi ac confessionis Augustanae, et insuper male notato, litteras de monasterio Scotorum Ratisbonae in statum saecularem redacto communicavit . ." (Senestrey an Nuntius Gonella, 22. 8. 1863, OAR St. Jakob A III Nr. 73).

[109] Vgl. S. 386 f., 434 f., 448 f.

[110] Senestrey an Bischof Murdoch in Glasgow, 20. 1. 1863.

[111] Daß diese Furcht keineswegs unbegründet war, zeigt Senestreys Brief in Nuntius Gonella vom 7. 2. 1863 und die zustimmende Antwort des Nuntius vom 13. 2. 1863 (ASV, ANM 101/11).

[112] „Dem bisherigen Geschäftsführer des Schottenklosters St. Jakob in Regensburg,

Protest gegen alle Besitzveränderungen und eine Reklamation Strahlfelds zugunsten der schottischen Mission in das Grundbuch eintragen zu lassen. Dies Ansinnen wurde von der Behörde verweigert, da weder Haering noch Robertson, sondern allein die Stiftsadministration St. Jakob zuständig sei[113]. Haering beauftragte daraufhin den Straubinger Rechtsanwalt Schweiger als „Substitutsbevollmächtigten" mit der Weiterführung des Falles auf dem Rechtswege[114].

Robertsons und Haerings Aktivität hatten Bischof Senestrey alarmiert; er rief sogleich Nuntius Gonella in München gegen solch widerrechtliche Handlungsweise zu Hilfe; Gonella sollte vor allem bei Bischof Murdoch in Glasgow entschieden Protest einlegen[115]. Der Nuntius nahm den Fall wesentlich gelassener auf und suchte Senestrey zu beruhigen: zwar habe sich Robertson klar und schwer ins Unrecht gesetzt, doch ziele seine ganze Aktivität ins Leere; denn das Schicksal von Abtei und Seminar zu St. Jakob sei durch den Hl. Stuhl ein für allemal entschieden[116].

Ein zweiter Weg, den Robertson von Glasgow aus damals zur Wahrung seiner Rechte zu beschreiten suchte, galt einem wesentlich realistischeren und bescheideneren Ziel: der Gewährung einer Pension. Da Senestrey die durch Bischof Murdoch vorgetragene Bitte um eine Pauschalabfindung entschieden abgelehnt und auf den Gnadenweg nach München verwiesen hatte[117], wandte sich Robertson im April 1863 an König Max II. Nach einer Schilderung seines letzten Aufenthaltes in Regensburg wo ihn Senestrey in „ehrenkränkender Weise" behandelt

Herrn August Haering, ermächtige ich hiemit Alles dasjenige in meinem Namen zu thun, was die Erhaltung des Landgutes Strahlfeld bei Roding für seine testamentarische Zweckbestimmung erheischt, sei es auf dem Administrativ, oder auf dem Rechtsweg . ." (dat. Glasgow, 21. 3. 1863, Abschr. ASV, ANM 101/11).

[113] „Der k. Rechnungs-Kommissar Häring hat als Bevollmächtigter des Anselm Robertson bei dem k. Landgerichte Roding versucht, in dem Hypothekenfolium für das Gut Strahlfeld eine Protestation gegen Besitztitelveränderung eintragen zu lassen und dieses Gut für die schottische Mission in Anspruch zu nehmen. Da sich hiebei Anselm Robertson noch als Vorstand der schottischen Benediktiner geriert und gegen die Bestimmungen des Hl. Stuhls hiemit vor weltlichen Gerichten auftritt, so werden Eurer Bischöfl. Gnaden die Aktenstücke, welche das K. Landgericht Roding hieher übersendete, in Abschrift ehrfurchtsvoll vorgelegt . ." (Stiftsadministrator J. B. Galler an Bischof Senestrey, 14. 8. 1863; diese vier Beilagen gingen am 23. 8. 1863 an die Nuntiatur nach München; OAR St. Jakob A III Nr. 72).

[114] Landgericht Roding an Stiftsadministrator St. Jakob in Regensburg, 1. 8. 1863 (Abschr. ASV, ANM 101/11).

[115] Robertson habe durch Haering verbreiten lassen, „conventum brevi tempore in integrum atque in possessionem omnium bonorum restitutum iri, immo quod gravius est, Breve Apostolicum, quo monasterium Scotorum in statum saecularem redactum est, irritum esse conventumque Monachorum ad S. Jacobum non esse auctoritate legitima suppressum, sed vi dispersum; tandem nullum non movet lapidem ut Apostolici Brevis executionem retardet . ." (Senestrey an Nuntius Gonella, 22. 8. 1863, OAR St. Jakob A III Nr. 73).

[116] „. . . sed incassum omnino laborat, cum negotium utriusque potestatis auctoritate et opere jam eo pervenerit, ut nemini facultas esse possit impediendi, quominus id ad optatum exitum perducatur . ." (Gonella an Senestrey, 31.8. 1863, OAR, St. Jakob A III Nr. 75).

[117] Senestrey an Bischof Murdoch, 20. 1. 1863.

habe, bat er den König um ein jährliches „Standesgehalt" in Höhe von 150 Pfund Sterling, zahlbar aus den Einkünften des Schottenklosters[118].

Die Regierung ersuchte nun das Regensburger Ordinariat um gutachtliche Äußerung, auch um Auskunft über Robertsons Behauptung, er sei durch Bischof Senestrey „aus dem Kloster verdrängt worden"[119]. In einer ausführlichen Darstellung der Ereignisse wies das Ordinariat die Thesen Robertsons zurück; die finanziellen Forderungen seien „exorbitant", gegen einen angemessenen Lebensunterhalt Robertsons aus den Erträgnissen von St. Jakob sei allerdings grundsätzlich nichts einzuwenden, vorausgesetzt, der Schottenmönch erkenne das päpstliche Breve vom 2. September 1862 ausdrücklich und öffentlich als rechtens an, bitte um Wiederaufnahme in die Diözese Regensburg und gelobe deren Bischof als Ordinarius strikten kanonischen Gehorsam[120]. Ganz in diesem Sinne erging die Ministerialentschließung, die Robertson über den bayerischen Gesandten in London zugestellt wurde[121]. In seiner Antwort vom August 1863 beharrte Robertson auf seinem Standpunkt: eine Rückkehr nach Regensburg dürfe nicht gefordert werden, da seine Tätigkeit in Glasgow in Übereinstimmung mit dem Missionsgelübde der Schottenmönche erfolge. Ein angemessener Unterhalt aus den Einkünften von St. Jakob stehe ihm als dem einzig legitimen Vertreter von Abtei und Seminar solange zu, als man ihm den gesamten Schottenbesitz nicht wieder zurückerstatte[122].

Robertson suchte nun ab Herbst 1863 nach einem neuen Ausweg, wobei er wieder die alte These von einer Trennung der Güter von Abtei und Seminar aufgriff, um wenigstens letztere ganz oder teilweise zu retten. Er wollte die apostolischen Vikare für eine entsprechende Demarche bei der für die schottische Mission zuständigen Propaganda-Kongregation in Rom gewinnen. Aussichten auf Erfolg, wenn überhaupt, versprach er sich allerdings nur von einem überzeugenden, weil rechtlich wohlfundierten Memorandum sämtlicher apostolischer Vikare[123]. Von diesen standen die Bischöfe Murdoch und Kyle zwar Robertsons Anliegen wohlwollend gegenüber; die überaus komplizierte Rechtsmaterie erneut aufzugreifen, zu durchdringen und der Propaganda-Kongregation plausibel darzustellen, getraute sich indes keiner von beiden. Zudem glaubten sich die schottischen Bischöfe von der Kurie, von Bischof Senestrey und von der bayerischen Regierung düpiert und waren von vornherein von der Hoffnungslosigkeit jeder weiteren Aktivität in der Regensburger Angelegenheit überzeugt.

Als das Ende der auf drei Jahre bemessenen bischöflich-staatlichen provisorischen Güter- und Finanzverwaltung zu St. Jakob heranrückte, entschloß sich Robertson im Juni 1865 noch einmal zu einer Demarche beim Königshof in München; möglicherweise glaubte er an eine Chance, da König Max II. im Vorjahr verstorben war und sein mit Bischof Senestrey eng verbundener Geh. Kabinettssekretär Pfistermeister nicht mehr lange amtieren sollte. In einem Schreiben an Lud-

[118] Robertson an Max II., 21. 4. 1863 (Abschr. OAR St. Jakob A III Nr. 70 und GStAM London 1017, ohne fol.).

[119] Kreisregierung an Ordinariat, 14. 6. 1863 (OAR St. Jakob A III Nr. 71).

[120] Ordinariat an Kreisregierung, 17. 7. 1863 (ebd.).

[121] Außenministerium an Gesandten Baron Cetto in London, 3. 8. 1863 (GStAM London 1017, ohne fol.).

[122] Hinweis im Schreiben des Gesandten Cetto an das Außenministerium, 11. 8. 1863 (ebd.).

[123] Kyle an Murdoch, 14. 12. 1863.

wig II. forderte er erneut Rückgabe des Schottenklosters, das — wie Robertson jetzt unverblümt auszusprechen wagte — „in Folge des keine Mittel scheuenden Einflusses" von Bischof Senestrey und „unter Umgehung klarer Bestimmungen der Verfassungsurkunde" säkularisiert worden sei[124]. Bis ihm sein verbrieftes Recht widerfahren sei, wolle er sich jedoch mit einer standesgemäßen Pension bescheiden. Über seine Verhaltung und seine Tätigkeit in Schottland konnte er ein sehr positives Gutachten Bischof Murdochs vorlegen[125]. Die Reaktion der Regierung war routinemäßig und negativ; sie konsultierte wieder das Regensburger Ordinariat und lehnte dann Robertsons Bitte ab[126].

Auch für Bischof Senestrey war das bevorstehende Ende der provisorischen Güterverwaltung zu St. Jakob ein Anlaß zu erneuter Aktivität; denn noch war eine letzte Hürde zu überwinden, bevor das Schottenkloster Eigentum der Diözese Regensburg werden konnte. Daß dies vertragsgemäß Anfang November geschehen werde, war kaum zu bezweifeln; unklar blieb jedoch, ob — gemäß dem ausdrücklichen Wunsch des verstorbenen König Max II. — nicht doch noch ein Teil des Vermögens zugunsten einer Stipendienstiftung für den Regensburger Diözesanklerus abgezweigt werden mußte. Die Ausführung dieses Vorhabens suchte Senestrey im Juli und August 1865 wenn nicht zu verhindern, so doch wesentlich abzuschwächen[127]. Als jedoch das Kultusministerium seine entsprechenden Vorschläge als „zu begrenzt" zurückwies, ging er zu einer erfolgversprechenden zweifachen Taktik über, indem er einerseits präzise Auskunft über die ihm unbekannten Absichten König Max' II. begehrte, andererseits aber jedweden Zusammenhang zwischen dem Ende der provisorischen Güteradministration und der — zweitrangigen — Stipendienfrage abstritt und energisch fristgerechte Übergabe des Schottenklosters und -vermögens an seine Diözese forderte[128].

Zu entsprechend promptem Nachgeben war die Regierung freilich nicht willens und wohl auch unschlüssig über den einzuschlagenden Weg in der Stipendienfrage. Als Anfang November 1865 die Dreijahresfrist ablief, lag noch keine Entscheidung aus München vor. Dies war für Bischof Senestrey ein willkommener Anlaß, bei Nuntius Gonella um Intervention beim Außenminister zu bitten und die Regierung einer bewußten Verzögerungstaktik zu zeihen[129]. Aufgrund der energischen Vorstellungen Gonellas[130] setzte sich Außenminister v. d. Pfordten beim Kultusministerium für eine schnelle und vertragsgetreue Lösung ein[131]. Auch am Kultusministerium erkannte man, daß bei der entschiedenen Haltung Senestreys und nach der Einschaltung des Nuntius weder eine Stipendienstiftung im Sinne Max II. errichtet noch hiefür die Übergabe von St. Jakob länger hinausgeschoben werden konnte, wollte man sich nicht offenkundig ins Unrecht setzen.

[124] Robertson an Ludwig II., 28. 6. 1865 (nicht erhalten); Datum und Inhalt erhellen aus den Schreiben des Regensburger Ordinariats an die Kreisregierung vom 7. 8. 1865 (OAR St. Jakob A III Nr. 77) sowie aus der Anweisung des Außenministeriums an Gesandten Cetto in London vom 21. 5. 1866 (GStAM London 1017).

[125] Vgl. Anm. 106.

[126] Vgl. Anm. 124.

[127] Senestrey an Kultusminister Nik. v. Koch, 13. 7. 1865; zit. nach Rall, 228.

[128] Senestrey an Kultusministerium, 19. 8. 1865 (ebd.).

[129] Senestrey an Nuntius Gonella, 1. 11. 1865 (ASV, ANM 101/11).

[130] Gonella an Außenminister v. d. Pfordten, 22. 11. 1865 (ebd.).

[131] v. d. Pfordten an Gonella, 30. 12. 1865; Dank des Nuntius an den Außenminister, 30. 12. 1865 (ebd.).

So wurde Mitte Dezember der Plan einer Stipendienstiftung endgültig fallengelassen[132]. Wenig später verfügte das Ministerium die Aufhebung der provisorischen Güteradministration zu St. Jakob[133], und am 3. Januar 1866 ging das ehemalige Schottenkloster mit sämtlichen Vermögenswerten an das Regensburger Klerikalseminar über[134]. Damit hatte Bischof Senestrey auch die letzte umstrittene Frage zu seinen Gunsten entschieden.

Anselm Robertson in Glasgow mußte jetzt die letzten Hoffnungen auf einen Wiedergewinn St. Jakobs begraben. Er wollte nur noch, daß man die ihm vertragsmäßig zustehende Pension von jährlich 800 Gulden erhöhe und daß er auch als bayerischer Pensionär in Schottland bleiben dürfe; auf keinen Fall wollte er nach Bayern zurückkehren. Seine Bitte um Pensionserhöhung vom März 1866[135] lehnte das bayerische Kultusministerium zwar ab; es gestattete ihm jedoch, die Pension in Schottland zu verzehren; Einzelheiten sollte Robertson mit der für die Pensionsauszahlung zuständigen „gesonderten Clerikalseminarstiftung St. Jakob" regeln, also mit einer Bischof Senestrey unterstellten geistlichen Behörde[136]. Da Robertson wohl neue Auseinandersetzungen mit Senestrey fürchtete, bemühte er sich im Sommer 1866 um zusätzlichen Rückhalt bei der Propaganda-Kongregation in Rom, die ihrerseits den neuen Münchener Nuntius Meglia um Informationen ersuchte. Dieser empfahl, Kardinalstaatssekretär Antonelli solle sich bei Bischof Senestrey für eine rasche und positive Regelung der Pensionsfrage einsetzen[137]. Ein entsprechender Schritt des Kardinals scheint erfolgt und von Bischof Senestrey befolgt worden zu sein; auch Senestrey war sehr daran gelegen, den unbequemen Schottenmönch für immer fern von Regensburg zu wissen.

Der einstige Rebell wurde zum Pensionär des Regensburger Bischofs. Doch Robertson hatte sich nicht geändert, nur die Zielrichtung seiner Aktivität. Noch im gleichen Jahr unternahm er erste Schritte um einen alten Plan zu realisieren: die Errichtung einer Benediktinerabtei in Schottland[138].

[132] Rall, 228, erwähnt Verfügung des Staatsrats Dr. v. Daxenberger vom 13. 12. 1865.
[133] Sie erging am 23. 12. 1865 (v. d. Pfordten an Gonella, 30. 12. 1865, vgl. Anm. 130).
[134] Senestrey an Gonella, 1. 2. 1866 (ASV, ANM 101/11).
[135] Robertson an Kultusministerium, 16. 3. 1866 (nicht erhalten, Inhalt aus Bericht des Außenministerium an Gesandten Baron Cetto in London, 21. 5. 1866, GStAM London 1017).
[136] Außenministerium an Gesandten Baron Cetto in London, 21. 5. 1866 (ebd.).
[137] Nuntius Francesco Meglia an Kardinal Antonelli, 27. 8. 1866 (ASV, Segr. di Stato Baviera, Rubrica 255, fol. 119—120).
[138] Robertson an Bischof Kyle, 2. 11. 1866 und 18. 11. 1866 (Preshome Archives).

Epilog

Neuer schottischer Katholizismus und „Regensburger Tradition" im späten 19. Jahrhundert (c. 1862—1900).

I. Schwerer Konflikt zwischen Iren und Schotten und seine Lösung (1863/68). Selbständige Kirchenprovinz Schottland und Gründung der Benediktinerabtei Fort Augustus in der Nachfolge des Regensburger Schottenklosters (1878).

Die Aussichten für P. Anselm Robertsons Klostergründungspläne in der Heimat blieben allerdings gering, solange sich im Katholizismus Schottlands das irische und das national-schottische Element unversöhnlich gegenüberstanden und zudem die künftige Kirchenorganisation noch ungewiß und tief umstritten war.

Wenige Monate nachdem Robertson Ende 1862 seine Tätigkeit am „Reformatory" zu Glasgow wieder aufgenommen hatte[1], brachen diese seit Jahren schwelenden Spannungen zwischen den schottischen und irischen Katholiken offen aus. Der apostolische Vikar im Western District, Bischof John Murdoch, genoß zwar ob seiner menschlichen und seelsorglichen Qualitäten allseits hohe Achtung und hatte lange Zeit zwischen den verfeindeten Gruppen eine gewisse Balance wahren können; dem Ausmaß der 1863 entfesselten nationalen Leidenschaften stand er jedoch macht- und hilflos gegenüber.

In jenen Jahren zwischen 1863 und 1867/68 geriet der schottische Katholizismus in die schwerste Krise seit der Reformation[2]. Was sich damals im Western District, vor allem im aufsteigenden industriellen Ballungsraum Glasgow abspielte, gründete nicht nur in den alten ethischen und mentalitätsmäßigen Unterschieden oder im gesellschaftlich-kulturellen Gefälle zwischen Iren und Schotten: es war auch das Aufbegehren einer neuen, sehr selbstbewußten, rücksichtslosen und von einer zahlenmäßig starken industriellen Unterschicht gestützten Gruppe irischer Laien und Geistlicher gegen die national-schottische Kirchenleitung unter Murdoch, die in dieser Region nur eine Minderheit alteingesessener Katholiken repräsentierte.

Dazu traten in steigendem Maße zündstoffgeladene hochpolitische Differenzen zwischen den meist konservativen und der britischen Krone und Verfassung treu

[1] Vgl. S. 463.

[2] Zum folgenden vgl. die gedrängte Darstellung bei I. F. S. Gordon, 503—508; Bellesheim II, 414—418; V. A. Mc Clelland, The Catholic Church in Scotland. An Historical Appreciation, in: The Month (July 1960) 5—13; Ders., Documents relating to the Appointment of a Delegate-Apostolic for Scotland, in: IR 8 (1957) 93—98; Ders., The Irish Clergy and Archbishop Manning's Apostolic Visitation of the Western District of Scotland, 1867, in: Catholic Historical Review 53 (Washington 1967) 1—27, 229—250; Ders., A Hierarchy for Scotland, in: Catholic Historical Review 56 (1970) 474—500; J. Walsh, Archbishop Manning's Visitation of the Western District of Scotland in 1867, in: IR 18 (1967) 3—18.

ergebenen schottischen Katholiken und den Iren, die an ihrer alten Heimat hingen und die aufstrebende „Home Rule"-Bewegung und auch deren radikalen Verfechter, den Geheimbund der „Fenian Brotherhood" nach Kräften unterstützten[3]. Die Iren in Schottland nutzten dabei ihre publizistischen Waffen, vor allem die 1851 gegründete „Glasgow Free Press", in demagogisch unbedenklicher Weise; diese Zeitung erklärte sich sogar ungeschminkt als Sprachrohr der nationalistischen und radikalen „Fenians". Es war unter diesen Umständen nur natürlich, daß die staatstreuen schottischen Katholiken ihrerseits die Iren nicht nur als parasitäre Eindringlinge, sondern auch als potentielle Landesverräter und Revolutionäre betrachteten und attackierten.

Diese ebenso tiefgreifenden wie komplexen Gegensätze mußten ihren Niederschlag finden in den Auseinandersetzungen um die künftige Form des katholischen Kirchenregiments in Schottland, sonderlich aber des Western District. Eine Diskussion und Klärung dieser Fragen war notwendig und unvermeidlich; denn immer noch wurde die schottische Kirche nicht von regulären Bischöfen, sondern lediglich von apostolischen Vikaren im Bischofsrang unter unmittelbarer Jurisdiktion der römischen Propaganda-Kongregation regiert, während England bereits 1850 selbständige Kirchenpovinz geworden war und Irland stets eine eigene, wiewohl jurisdiktionell beschränkte Hierarchie hatte bewahren können.

Die widerstreitenden Meinungen um die anstehende Kirchenorganisation wurden von der „Glasgow Free Press" in die Öffentlichkeit gezerrt; es wurde kategorisch die Errichtung einer katholischen Hierarchie in Schottland und darüber hinaus die Ernennung eines Iren zum künftigen Bischof von Glasgow gefordert sowie ein Katalog massiver Beschwerden und Vorwürfe gegen den national-schottischen Klerus und die von ihm völlig beherrschte Kirchenleitung vorgebracht[4].

Die Motive waren offenkundig: das irisch-katholische Element in Schottland hoffte sein wachsendes Gewicht besser in die Waagschale werfen zu können, wenn die Bischöfe von der Kurie ernannt, statt — wie bisher die apostolischen Vikare — von einem in seiner Mehrzahl irenfeindlichen national-schottischen Klerus gewählt würden, wobei häufig familiäre Bindungen und Beziehungen mit den Ausschlag gaben[5].

Die apostolischen Vikare Kyle, Gillis und Murdoch traten diesen Plänen entschieden entgegen und beriefen sich auf die relativ bescheidene Zahl der Katholiken Schottlands und die stete Fluktuation unter den Iren; sie befürchteten, die

[3] Über das 1858 gegründete Fenian Movement fehlt eine umfassende moderne Darstellung; vgl. J. O'Leary, Recollections of Fenians and Fenianism, 2 Bd. (1896); M. Ryan, Fenian memories (Dublin 1945); J. C. Beckett, The Making of Modern Ireland, 1603—1923 (London 1966), 358—365 u. passim; zur „Home Rule" Bewegung, ihrer Aktivität unter den Iren in England und Schottland und der Haltung der katholischen Kirche vgl. u. a. N. Mansergh, The Irish question, 1840—1921 (London ²1965); J. H. Whyte, The Independent Irish Party, 1850—1859 (Oxford 1958); E. R. Norman, The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion, 1850—1873 (London 1965); J. E. Handley, The Irish in modern Scotland (Cork 1947); J. Mc Caffrey, The Irish Vote in Glasgow in the later Nineteenth Century, in: IR 21 (1970) 30—36. Vgl. S. 305—316.

[4] Die Forderungen der irischen und irischstämmigen Katholiken vertrat A. H. Keane, der Herausgeber der „Glasgow Free Press" in seiner in englischer und italienischer Sprache verbreiteten Kampfschrift: The Case of the Irish Catholics in Scotland stated; being a Memorial on the Present State of the Catholic Church in Scotland, addressed to His Eminence Cardinal Alex. Barnabò, Glasgow 1863.

[5] Mc Clelland, Catholic Church, 8 (s. o. Anm. 2).

Konstituierung einer Hierarchie werde das Band mit Rom eher lockern denn enger schmieden, latente antikatholische Ressentiments im ganzen Lande wecken und schwierige rechtliche Fragen im Zusammenhang mit der „Ecclesiastical Titles Bill" aufwerfen[6]. Wie wenig sich diese Argumente auf der Höhe der religiösen, gesellschaftlichen und auch kirchenorganisatorischen Notwendigkeiten bewegten, bewies Kardinal Wiseman von Westminster, als er 1864 in Rom anregte, die Zahl der apostolischen Vikare Schottlands zu erhöhen und damit die wünschenswerte Errichtung einer Hierarchie vorzubereiten[7].

Wisemans Vorgehen zeigte, in welchem Ausmaß damals das irisch-katholische Element Schottlands an der Entwicklung der Kirche in *England* Rückhalt fand. Bereits 1860 mußte Weihbischof- Koadjutor George Errington von Westminster, der Exponent und designierte geistliche Führer der nationalbritisch-„gallikanischen" und weitgehend von Nobility und Gentry gestützten Minderheit der „Old Catholics", auf Geheiß Roms von seinem Amte zurücktreten. Die Ernennung George Mannings[8] zum Erzbischof von Westminster nach Wisemans Tode 1865 bedeutete den Sieg der „ultramontanen", wesentlich von englischen und irischen bzw. irischstämmigen Unter- und Mittelschichten sowie von einer elitären Gruppe englischer Konvertiten getragenen Mehrheit über die dem anglikanischen Establishment durch Herkunft und Klasseninteresse eng verbundenen „Old Catholics"[9]. Ein langwieriger struktureller Prozeß war damit abgeschlossen. Die für die Zukunft der katholischen Kirche Englands bestimmenden Schichten waren zur Führung aufgestiegen. Ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Integration der Katholiken in die sich ausprägende Industriegesellschaft der imperialen mittel- und spätviktorianischen Periode war getan.

In *Schottland* mußte diese Aufgabe erst noch gemeistert werden. Den bedrohlichen, fast schismaähnlichen Zwist zwischen irischen und national-schottischen Katholiken zu schlichten, dazu besaß die ältere Generation der apostolischen Vikare weder Kraft noch Einsicht[10]. Indes starb Bischof Gillis bereits 1864; jahrs darauf verschied Bischof Murdoch in Glasgow, dem Brennpunkt der Auseinandersetzungen. Zur Erbitterung der irischen Partei wurde Murdochs Koadjutor John Gray, ein engagierter Vertreter der national-schottischen Kräfte, von Rom als Nachfolger bestätigt. Versuche der Kurie, den irischen Forderungen durch Berufung des Iren James Lynch zum Weihbischof-Koadjutor in Glasgow entgegenzukommen und eine Versöhnung anzubahnen, erwiesen sich als verhängnisvoller Trugschluß. Die Visitation, die Erzbischof Manning von Westminster 1867 auf Geheiß Roms im Western District von Schottland durchführte[11], erhellte den ganzen Umfang der Verwirrung, Spaltung, ja Anarchie.

[6] Vgl. S. 310 f.

[7] Bellesheim II, 417; Mc Clelland, Catholic Church, 10. Zu Wiseman vgl. S. 309.

[8] Zu Manning vgl. S. 309.

[9] Mc Clelland, Documents 93—98 (s. o. Anm. 2).

[10] Über die aufsässigen zweiundzwanzig irischen Priester, die sich eng dem Kreis um die „Glasgow Free Press" assoziiert und dort ihre an die Propaganda-Kongregation gerichteten Resolutionen publiziert hatten, vgl. Mannings Bericht vom 2. 12. 1867 an die Propaganda, der in diesem Zusammenhang von „ecclesiastical sedition" spricht (Walsh, Visitation 13; s. o. Anm. 2). Die Forderungen der irischen Geistlichen an Rom sind gedruckt bei J. F. S. Gordon, A Vade Mecum to and through the Cathedral of Saint Kentigern, Glasgow (Glasgow 1894) 243 ff.

[11] Vgl. die in Anm. 2 genannten wichtigen Studien von Mc Clelland und Walsh.

In welchem Ausmaß sich die Positionen verhärtet und verknotet hatten, zeigen die beiden Denkschriften, die der Visitator Manning von den geistlichen Sprechern der irischen wie der national-schottischen Seite erhielt. Für die Schotten betonte Bischof Gray die von den Iren drohende staatsgefährdende, ja revolutionäre Gefahr[12]. Sie werde durch Ernennung eines irischen Bischofs in Glasgow wesentlich verstärkt; eine derartige Ernennung bedeute zudem den Anfang vom Ende einer selbständigen schottischen Kirchenorganisation; denn zweifelsohne würden die Iren alles unternehmen, um die schottische Kirche Zug um Zug in ihre Gewalt zu bringen; das gleiche gelte vom Zentralseminar zu Blairs und von den Kollegs in Valladolid und Rom. Mit der Herrschaft des irischen Elements über die katholische Kirche Schottlands würde diese jedoch ihrem Gründungszweck entfremdet: der Stärkung und Verbreitung des Glaubens in Schottland, unter der eingesessenen schottischen Bevölkerung[13].

Im Gegensatz zu Gray versuchte Bischof Lynch als Sprecher der Iren die fundamentalen nationalen und politischen Gegensätze möglichst zu verharmlosen und die Iren vom verdacht revolutionärer Umtriebe und gefährlicher Spaltungstendenzen zu entlasten[14]. Darum widersprach er der Errichtung einer eigenen schottischen Hierarchie, die aufgrund der geringen Zahl der schottischen Katholiken nicht zu verantworten sei. Statt dessen sollte die schottische Kirchenorganisation zwar aus der Abhängigkeit von der Propaganda-Kongregation gelöst, jedoch mit der englischen zu einer gesamtbritischen Hierarchie integriert werden[15].

Mannings Bericht an die römische Propaganda-Kongregation[16] unter Kardinal Barnabò zeigt, daß der Visitator sich um ein unparteiisches Urteil bemüht und weder von der agressiven Vitalität der Iren noch von dem selbstbewußten — und durch die Konversion eines prominenten Adeligen wie des Marquis von Bute verstärkten[17] — schottischen katholischen Establishments hatte beeindrucken oder

[12] „. . . if large masses of Irish, such as are now to be found in Glasgow and other towns of the West, could be kept isolated from the native population and made to devote its attention and energies to exclusively Irish interests, throwing itself with vehemence into the revolution schemes of Irish politicians, not only would the attempts at revolution in Ireland, when made, receive important aid from such centres, but the attention of the British Government would be easily distracted and its resources exhausted in scattered efforts to watch and maintain tranquillity at home . . . an Irish Bishop, if appointed, meant a succession of Irish Bishops, and in the end an Irish priesthood for Scotland. But this at once would change the purpose of the Church's existence, as a missionary for the conversion of Scotland . ." (Gray an Manning, o. D. 1867; zit. nach Mc Clelland, The Irish Clergy, 233 f.).

[13] „. . . all our funds for the maintenance of religion in Scotland are Scotch. The Colleges at Blairs, in Rome, in Valladolid, in Paris are all purely Scotch in their fundation and endowments . . . there is a strong feeling throughout the country against the management of these funds passing from Scotch into Irish hands . ." (ebd.).

[14] „. . . for a long time past there appears to have been very little of Ecclesiastical Government to guide the flock. In this fact lies, very much more, I am inclined to think, than in Nationality of any kind, the cause of our miseries . . ." (Lynch an Manning, 31. 10. 1867; zit. nach Mc Clelland, The Irish Clergy, 234 f.).

[15] „. . . the Kingdoms in heart and soul and in geographical relations are one . . . the Scotch element in this country, being almost exclusively confined to the North and Highlands, is inadequate to supply materials for a separate Scotch hierarchy . ." (ebd.).

[16] Im ital. Original und in engl. Übersetzung gedruckt bei Walsh, in: IR 18 (1967) 3—18.

[17] Über ihn vgl. D. Hunter Blair, John Patrick, Third Marquess of Bute, 1847—

gar einschüchtern lassen. Manning erkannte, wie tiefgreifend und kompliziert die Ursachen der Auseinandersetzung zwischen Schotten und Iren und wie berechtigt manche Anliegen und Beschwerden beider Seiten waren[18]. Er scheute sich aber auch nicht, die Klage der Iren wegen angeblich schwerer Benachteiligung bei geistlichen Zensuren und bei Vergebung einträglicher Stellen als völlig wahrheitswidrig zurückzuweisen; in der Tat war eher das Gegenteil der Fall. Eine gewisse Hoffnung auf künftige Stabilisierung und sogar Annäherung sah Manning darin, daß von den 40 irischen Geistlichen des Western District die in der neuen schottischen Heimat geborenen — etwa die Hälfte — sich von der antischottischen Kampagne demonstrativ ferngehalten hatten. Als Lösung der kirchenorganisatorischen Frage schlug Manning vor: Errichtung einer eigenen schottischen Hierarchie und Ernennung eines über den streitenden Parteien stehenden Erzbischofs von Glasgow[19].

Eine selbständige schottische Kirchenprovinz und Hierarchie wollte die Kurie erst gestatten, wenn sich die Lage stärker beruhigt hatte; im übrigen entsprach sie jedoch Mannings sehr präzisen Vorschlägen. So wurde Bischof Lynch auf eine Diözese seiner irischen Heimat berufen; der apostolische Vikar des Western District, Bischof Gray, mußte gleichzeitig sein Amt niederlegen. Apostolischer Delegat für diesen District und Erzbischof i. p. i. wurde weder ein Schotte noch ein Ire, sondern der Engländer Charles Eyre, bisher Generalvikar der Diözese Newcastle/Hexham[20]. Die „Glasgow Free Press", die sich zu immer maßloserer, auch nationalistischer Agitation verstiegen hatte, wurde vom Hl. Stuhl ausdrücklich verurteilt und mußte alsbald ihr Erscheinen einstellen.

1900 (London 1921); R. Macdonald, The „Tin Cathedral" at Oban, 1886—1934, in: IR 15 (1964) 47—55; V. A. Mc Clelland, Hierarchy, 493—497. — Bute trat 1865 zum Katholizismus über.

[18] „. . . quelli di razza irlandese, ma nati in Iscozia stanno uniti per lo più col Clero scozzese. L'unica speranza di pace per L'avvenire dipende dalla fusione degli Irlandesi nel clero scozzese. La proprietà d'isolamento degli Irlandesi sarebbe la perpetuità di dissensione e di scissura. I sacerdoti di razza irlandese nati in Iscozia si prestano come mezzo termine fra le due nazioni . . . rimango convintissimo che i fedeli irlandesi hanno per lo più piena fiducia, sommissione e carità verso i loro Pastori scozzesi . . ." Manning tadelt aber auch den national-schottischen Klerus: „. . non posso celare che l'infausta discordia fra il clero irlandese ed il clero scozzese, si deriva dall' una e dall'altra parte dal carattere nazionale e dall' attitudine degli Scozzesi. Il contegno scozzese non si cambia facilmente col carattere irlandese, ed il clero della Scozia, essendo in casa sua, si è ritirato come offeso dall'invasione irlandese. L'indole attiva, espansiva, zelante ed alle volte più calda che calmà dei Sacerdoti irlandesi ha recato un poco di fastidio al clero scozzese, meno attivo e forse meno zelante . . . Sarebbe cosa impossibile di pronunziare giuridicamente sulle accuse reciproche di calunnie, dicerie, ed ingiurie. Ambedue le parti si credone lese ed offese, e forse con troppa ragione . . ." (Manning an die Propaganda-Kongregation in Rom, dat. London 2. 12. 1867, zit. nach Walsh, 8).

[19] Walsh, 9 f.

[20] Manning hatte ursprünglich jedoch nicht Eyre, sondern den „kaltgestellten" einstigen Koadjutor von Westminster, George Errington, als apostolischen Delegaten für Schottland vorgesehen, der jedoch ablehnte (Mc Clelland, Documents 93—98; Ders., Hierarchy; 474—485). Obwohl Manning den Iren grundsätzlich wohlgesinnt war, erklärte er: „. . . the Glasgow affair may teach us a lesson. Unless we are firm we shall have a demand for an Irish bishop in Liverpool some day . ." (an Bischof Ullathorne von Birmingham, 17. 2. 1869; zit. nach Mc Clelland, Catholic Church, 11).

Diese kurialen Maßnahmen und Erzbischof Eyres energische und ausgleichende Art entspannten das überhitzte Klima. Die Schaffung einer schottischen Hierarchie schien nur noch eine Frage kurzer Zeit, nachdem 1869 mit dem 83jährigen Bischof James Kyle, dem apostolischen Vikar des Northern District, ihr schärfster prominenter Gegner verstorben war. Im national-schottischen Klerus waren die Anhänger einer kirchenorganisatorischen Selbständigkeit eindeutig in der Überzahl; von den beiden neuen apostolischen Vikaren — Gillis' Nachfolger John Strain im Eastern District und Kyles Nachfolger John Mcdonald im Northern District — war ein Widerstand nicht mehr zu befürchten. Lediglich die Ereignisse um das Erste Vatikanische Konzil und das Ende des Kirchenstaates, aber auch Rücksichtnahme auf die negative Haltung der britischen Regierung unter Gladstone verzögerten die Durchführung dieser Reform ein letztes Mal.

Das Pontifikat Leos XIII. brachte die Wende. Schon wenige Wochen nach seinem Regierungsantritt, am 4. März 1878, wurde Schottland eine Kirchenprovinz unter eigener Hierarchie. Damit hatte der schottische Katholizismus nach mehr als 300 Jahren seine organisatorisch-rechtliche Selbständigkeit wieder erlangt[21]. Aufgabe für die Zukunft blieb die Versöhnung oder wenigstens ein fairer Ausgleich zwischen Iren und Schotten und die Integration aller Katholiken in die Gesellschaft des modernen Schottlands

Bei diesem Prozeß sollte demjenigen Teil des schottischen Klerus, der vor 1862 in Regensburg studiert hatte, eine bedeutende Rolle zufallen. Bischof Kyles Nachfolger John Macdonald war der erste „Regensburger", der damals eine führende Position im schottischen Katholizismus übernahm[22]; auch sein enger Mitarbeiter Kanonikus George Wilson war in St. Jakob ausgebildet worden[23]. In allen drei apostolischen Vikariaten, auf entlegenen Seelsorgestationen oder in Großstadtpfarreien, waren ehemalige Schottenzöglinge aus Regensburg tätig: etwa John Mc Coll, der einst St. Jakob zusammen mit Robertson als letzter verlassen hatte und jetzt in den westlichen Highlands als Missionar wirkte[24] oder Alexander Reid[25], der in der Industriestadt Glasgow eine Pfarrei leitete, sich in der erbitterten Auseinandersetzung mit den Iren exponierte und mit im Zentrum irischer Invektiven stand[26]. Im Zentralseminar zu Blairs bei Aberdeen lehrte Dr.

[21] Auszug aus dem Breve „Ex supremo apostolatus apice" bei Bellesheim II, 543—548; Mc Clelland, Hierarchy, 497—500.

[22] John Macdonald (1818—1889) hatte von 1830 bis 1837 in Regensburg studiert und seine Ausbildung dann am Schottenkolleg in Rom vollendet; vgl. RSC 154, 255; I. F. S. Gordon, 513.

[23] Vgl. S. 371, 479 f.

[24] Vgl. S. 373, 447.

[25] Alexander Reid (1828—1879) kam 1838 mit der Studentengruppe unter John Mc Lachlan (vgl. S. 341) nach Regensburg und kehrte 1844 wieder nach Schottland zurück, „ibique missionarius ordinatus est" (RSC 256). Hinweis bei M. Dilworth, in: Downside Review 85 (1967) 60.

[26] „. . . his repugnance to everything Irish he once carried so far as to expunge from a collection of sacred hymns two in honour of our glorious Apostle St. Patrick, stating as his motive that the Irish were already full of such nonsense . ." („Glasgow Free Press": The Case of the Irish Catholics, 1863; zit. nach Mc Clelland, The Irish Clergy, 8). Reids erbitterte Gegnerschaft fand dann auch ihren Niederschlag in der anti-irischen Zielsetzung seiner wissenschaftlichen Studien zur Geschichte der deutschen Schottenklöster; vgl. S. 478.

John Smith, der 1852/55 die Regeneration des Regensburger Seminars erfolgversprechend angebahnt hatte[27]; er wurde 1883 Erzbischof von Edinburgh und St. Andrews und damit Haupt der neugeschaffenen schottischen Hierarchie.

Noch lebte P. Anselm Robertson, der letzte Schottenmönch aus St. Jakob in Regensburg. Er leitete ein Heim für straffällige und schwer erziehbare Jugendliche in Glasgow, fand sich also im Brennpunkt der Ereignisse, als irische und schottische Katholiken sich fast bis aufs Messer bekämpften. Daß er dabei die national-schottische Seite energisch unterstützte, darf aufgrund seiner Herkunft und engen Bindung an Bischof Murdoch als sicher gelten[28]. Zudem boten ihm die 800 Gulden Pension, die er jährlich aus Regensburg erhielt, eine gewisse materielle Unabhängigkeit und Aktionsfähigkeit.

Pläne für die Gründung einer Benediktinerabtei in Schottland, die er den apostolischen Vikaren im Jahre 1866 — also auf dem Gipfel des Streites zwischen Schotten und Iren — vorlegte, sind wohl in unmittelbarem Zusammenhang mit diesen Auseinandersetzungen zu sehen[29]. Eine Benediktinerabtei in Schottland hätte den national-schottischen Katholiken auch als Stützpunkt gegen den Expansionsdrang der Iren gedient.

Der Zeitpunkt ihrer Gründung war von Robertson zwar aktuell, doch ungünstig gewählt. Eine bessere Chance zur Verwirklichung dieses Projektes bot sich erst, als die schweren Spannungen innerhalb des schottischen Katholizismus nachließen und mit John Macdonald ein ehemaliger Zögling aus St. Jakob apostolischer Vicar im Northern District geworden war. Eine Grundvoraussetzung für die Neugründung scheint Robertson von Anfang an planvoll bedacht und ausgebaut haben: das materielle Fundament in Form von Stiftungen prominenter und vermögender Angehöriger der schottischen katholischen Oberschicht, wie den Marquis von Bute, Lord Lovat sowie Sir Robert Gordon of Letterfourie[30], der einst zusammen mit Robertson in St. Jakob studiert und dort beinahe den Benediktinerhabit genommen hätte. Lovat stellte der künftigen Benediktinerabtei günstigen Baugrund bei Fort Augustus in Inverness-shire am Südende des Loch Ness zur Verfügung.

Da Schottland seit der Reformation ohne Benediktinerkonvent, Anselm Robertson somit der einzige schottische Ordensangehörige war, konnten die personellen und organisatorischen Probleme der geplanten Niederlassung in Fort Augustus nur in engster Verbindung mit der relativ starken englischen Benediktinerkongregation gelöst werden. Fort Augustus sollte „anglo-schottischer" Konvent werden, zugleich aber die Tradition der deutschen Schottenklöster, vor allem der Regensburger Abtei St. Jakob weiterführen[31]. Deshalb scheint sich Robertson schon frühzeitig in die Verhandlungen mit den englischen Benediktinern einge-

[27] Vgl. S. 370 ff.

[28] Vgl. S. 415 f., 449, 463.

[29] Robertson an Bischof Kyle, dat. Glasgow 18. 11. 1866 (Preshome Archives).

[30] Zu Lord Bute vgl. Anm. 17; zu Lord Lovat und Gordon vgl. S. 347, 351. Die Rolle Butes als Promotor und Wohltäter der künftigen Benediktinerniederlassung in Schottland erwähnt auch der Präsident der engl. Benediktinerkongregation in einem Schreiben an Erzbischof Eyre in Glasgow, dat. Downside 5. 10. 1875 (Downside Abbey, President's Archives Nr. 468, ohne fol.) Bischof Macdonald, der ehmalige Regensburger Schottenzögling, war Hauskaplan bei Lord Lovat gewesen.

[31] Chronicle of St. Benedict's Abbey, Fort Augustus, dat. 13. 8. 1878 (AFA, A 2, fol. 2).

schaltet zu haben. Er war zugegen, als 1875 im Benediktinerpriorat St. Michael zu Belmont in Surrey der erste Novize für Fort Augustus Profeß ablegte. Robertsons Anwesenheit erregte allerdings heftigen Unwillen bei seinem zuständigen apostolischen Vikar, Erzbischof Eyre in Glasgow, der dem ehemaligen Regensburger Schottenmönch keinerlei verantwortliche Funktion im künftigen Konvent zu Fort Augustus zugestehen wollte[32].

Im folgenden Jahr 1876 wurde dann der Grundstein zur Abtei St. Benedikt in Fort Augustus gelegt; im September 1878 nahm Bischof Macdonald — jetzt Ordinarius der neuen Diözese Aberdeen — die feierliche Einweihung vor. Klostervorstand und Prior wurde der Engländer Jerome Vaughan. Auch er betonte die Kontinuität zwischen Fort Augustus und St. Jakob in Regensburg; sie finde sinnfälligen Ausdruck in der Anwesenheit und Weihefunktion Bischof Macdonalds[33]. Anselm Robertson schloß sich dem Konvent an; das Verzeichnis der Mitglieder nennt seinen Namen an erster Stelle: „Dom Anselmus Robertson, the last surviving member of the old Scotch Congregation"[34].

II. Die deutschen Schottenklöster als Forschungsobjekt schottischer Historiker. Tod Anselm Robertsons (1900).

Die Gründung des ersten postreformatorischen Benediktinerkonvents in Schottland und dessen kontinentale Tradition fanden in der katholischen Presse und Öffentlichkeit auf den Britischen Inseln und auch auf dem Kontinent ein lebhaftes Echo und wurden in teilweise sehr bemerkenswerten Leserbriefen diskutiert[35]. So verstieg sich Prior Vaughan von Fort Augustus in einer Zuschrift an die führende katholische Zeitschrift „The Tablet" zu einem Vergleich zwischen Regensburg und Douai, dem ehemaligen Zentrum der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem europäischen Festland[36]. In der schottischen Presse meldeten

[32] Erzbischof Eyre in Glasgow an Präsident Woolton von der engl. Benediktinerkongregation, 31. 8. 1875; Wooltons Antwort, dat. Downside 5. 10. 1875 (Downside Abbey, President's Archives Nr. 468).

[33] „. . we cannot but recall the connection that has long subsisted between Your Lordship [Bischof Macdonald] and the ancient Scottish Monastery which we represent. On looking through the records of the Scotch Abbey at Ratisbon, which are still preserved in the archives of this Monastery, we observe with pride Your Lordship's name inscribed in the rolls of the students . . . we gladly recognise the special claim which Your Lordhship as an old alumnus of our house has upon our reverence and our hospitality . ." (Rede des Priors bei der Einweihung der Abtei Fort Augustus, zit. nach dem ausführlichen Bericht im „Inverness Courier" vom 17. 10. 1878, Beilage zur Chronik der Abtei = AFA, A 2, fol. 6).

[34] ebd. fol. 2; es folgen die Namen von drei weiteren Mönchen.

[35] So veröffentlichten die „Studien und Mitteilungen aus dem Zisterzienser- und Benediktinerorden" einen ausführlichen Bericht und betonten die Kontinuität zu den deutschen Schottenklöstern (Bd. I, Raigern 1880, 154—162); über das Echo auf die Eröffnung vgl. auch die Memoiren des ersten Abtes von Fort Augustus, Oswald (Sir David) Hunter Blair, A Medley of Memoirs, fifty years recollected of a Benedictine Monk (London 1919) bes. 128 ff.

[36] „Ratisbon was to Scotland what Douai was to England . . three years ago Dom Anselm Robertson, a professed monk of Ratisbon and the only surviving monk of the Community, gave the habit to a novice at St. Michael's Priory, Belmont, and he was himself incorporated among the English Benedictines, and is now, together with the

sich ehemalige Zöglinge aus St. Jakob — nicht alle hatten ja den geistlichen Beruf ergriffen — zu Worte und berichteten Einzelheiten über das Regensburger Seminar und die letzten schweren Jahrzehnte vor der Säkularisierung[37].

Wenn in diesem Zusammenhang gefordert wurde, die Geschichte der deutschen Schottenklöster gründlich zu erforschen und die wichtigsten einschlägigen Quellen zu edieren[38], so wurde damit auch ein Anliegen der deutschen und der kontinentalen Forschung berührt. Abgesehen von den schwierigen heuristischen Problemen war diese Aufgabe nicht ohne heikle aktuelle Bezüge, mußten doch vor allem einmal die Begriffe „Scoti" und „Schottenklöster" genau definiert, die irische Periode seit dem 11. und 12. Jahrhundert von der erst im frühen 16. Jahrhundert einsetzenden schottischen Zeit eindeutig geschieden und damit jahrhundertealte und sorgfältig konservierte Mißverständnisse geklärt werden[39]. Auf keinen Fall aber durfte die Forschung in den Sog der Auseinandersetzungen zwischen schottischen und irischen Katholiken geraten.

Die eigentliche neuere Forschung zur Geschichte der Schottenklöster hatte bereits im Jahre 1856 mit Wilhelm Wattenbachs eindringlicher, doch auf die irische

religious whom he clothed, a member of the community of Fort Augustus . . . St. James's Abbey, at Ratisbon, is now represented and perpetuated in St. Benedict's Monastery at Fort Augustus . ." (Leserbrief von Prior Vaughan, in: The Tablet, 16. 11. 1878, Beilage in der Abteichronik = AFA, A 2, fol. 17).

[37] Etwa in der „Aberdeen Free Press" (o. D., wohl Oktober oder November 1878, Beilage der Abteichronik = AFA, A 2, fol. 17), wo ein ehemaliger Zögling an die Verdienste des langjährigen Regensburger Priors Benedikt Deasson (vgl. S. 374 f.) erinnerte, den er selbst noch gut gekannt habe.

[38] „. . . the publication of the remaining records of our Scotch Benedictine Monasteries would be profoundly interesting, if there is any trace of them to be found . ." (ebd.).

[39] Bis weit ins neunzehnte Jahrhundert wurden von schottischer Seite alle irischen und fast alle angelsächsischen Evangelisatoren, Einsiedler und Mönche auf dem Kontinent für die eigene Nation („Scoti") beansprucht, somit auch die irischen Mönche der deutschen „Schottenklöster" des elften bis dreizehnten bzw. vierzehnten Jahrhunderts — eine These, die als historisch völlig unhaltbar erwiesen ist. Daß die Schottenmönche erst seit dem vierzehnten Jahrhundert meist als „Hiberni" figurieren, wurde mit einer angeblichen Usurpation und Verdrängung der ursprünglichen schottischen Mönche durch Iren erklärt und daraus ein schottischer Restitutionsanspruch auf sämtliche — echten oder fiktiven — sog. Schottenklöster auf den Kontinent abgeleitet. Diese „Deutsche Schotten-Ideologie" wurde zu einem entscheidenden konstitutiven Element für das Selbstverständnis der schottischen Mönche in Regensburg, Erfurt und Würzburg vom frühen sechzehnten Jahrhundert bis zum Ende des Regensburger Schottenklosters im Jahre 1862. Innerhalb der anglo-schottisch-irischen Exilkirche auf dem Kontinent hatte sie bereits im 17. und 18. Jahrhundert heftige Kontroversen ausgelöst, und noch im neunzehnten Jahrhundert reagierten die Schotten überaus empfindlich auf alle Versuche von irischer und kontinentaler Seite, die Vorgänge wahrheitsgemäß darzustellen. — Zu dieser bedeutsamen Frage vgl. ausführlich meine Habil. Schrift „Emigration und Emanzipation"; wichtige Hinweise und Beispiele u. a. bei L. Bieler, Trias Thaumaturga, in: John Colgan, hrsg. v. T. O'Donnell (Dublin 1959) 41—49; P. Grosjean, Appendice sur quelques pièces, imprimés et manuscrites, de la controverse entre Ecossais et Irlandais au debut de 17e siècle, in: Analecta Bollandiana 81 (1963) 436—446; M. Dilworth, Marianus Scotus, Scribe and Monastic Founder, in: Scottish Gaelic Studies 10 (Aberdeen 1965) 120—145; Ders., „Germania Christiana", a Seventeenth-Century Trilogy, in: IR 18 (1967) 118—140.

Periode begrenzter Studie begonnen[40], also zu einer Zeit, da die Schotten in Regensburg noch hoffnungsvolle Zukunftspläne schmiedeten. Sieben Jahre später, bald nach der Säkularisierung des Regensburger Schottenklosters, veröffentlichte der Würzburger Diözesanarchivar Michael Wieland eine ausführliche Studie über den dortigen Schottenkonvent, in der er auch kurz auf die eigentliche schottische Periode nach 1595 einging[41].

Es verdient jedoch hervorgehoben zu werden, daß sich bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein schottischer Historiker, James Dennistoun, um Erforschung der deutschen Schottenklöster bemühte. Dennisoun sammelte 1836/37 Material in Erfurt und Würzburg, wo er auch den letzten überlebenden Schottenmönch Placidus Geddes aufsuchte[42]; in Regensburg arbeitete er im Archiv und in der Bibliothek des noch intakten Schottenklosters. Seine Geschichte der Schottenklöster, verbunden mit einer Quellenedition, sollte im Rahmen des angesehenen „Maitland Club" in Edinburgh erscheinen; das Werk kam jedoch nie zustande.

Einen neuen Auftrieb nahm die Forschung über die Schottenklöster unmittelbar nach der Aufhebung St. Jakobs, der Rückkehr des letzten Regensburger Schottenmönches in die Heimat und wohl auch im Zusammenhang mit der heftigen Fehde zwischen den schottischen und den irischen Katholiken. Dr. Alexander Forbes[43], Bischof der Episkopalkirche, Theologe und Kirchenhistoriker von Rang und Eigenwillen und Freund Ignaz Döllingers, begab sich bereits 1863 zu Studien über die Schottenklöster nach Bayern[44]. Die Ergebnisse publizierte er schon im folgenden Jahr anonym in der angesehenen „Edinburgh Review"[45].

[40] W. Wattenbach, Die Congregation der Schottenklöster in Deutschland, in: Zeitschr. f. christl. Archäologie und Kunst (Leipzig 1856) 21—30, 49—58. Wattenbachs Abhandlung — heute in Details weithin überholt — hat das Verdienst, als erste eindeutig auf die irische Priorität im Besitz der Schottenklöster hingewiesen zu haben. Vgl. Anm. 46.

[41] Vgl. S. 271.

[42] Dennistoun Papers in der National Library of Scotland, Edinburgh (Adv. Ms. 2. 9. 71); zu James Dennistoun (1803—1855) vgl. DNB XIV 373. — Zu P. Geddes († 1839) vgl. S. 283.

[43] Zu Alexander Penrose Forbes (1817—1875), zweiter Sohn von Lord Medwyn, seit seinen Studienjahren in Oxford entschiedener Anhänger der hochkirchlich-katholisierenden Richtung Puseys, 1848 Bischof von Brechin und Dundee; vgl. DNB VII 378; W. Perry, Alexander Penrose Forbes, Bishop of Brechin, The Scottish Pusey (London 1939).

[44] Perry 126 ff.; Brief Actons an Döllinger, dat. London 13. 5. 1863, bei Conzemius I, 306 f.

[45] A. P. Forbes, Scottish Religious Houses Abroad, in: Edinburgh Review (January 1864) 168—202, bes. 168—184; Ders., Acount of a Manuscript of the 11th century by Marianus of Ratisbon, in: Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland 6 (Edinburgh 1866) 34—40. Als Autor des anonym erschienenen erstgenannten Beitrags wurde Forbes identifiziert von P. Oswald Hunter Blair (Fort Augustus) in der erweiterten engl. Edition der Kirchengeschichte Schottlands von Bellesheim (Bd. IV, Edinburgh 1890, 171); zu dieser vgl. S. 480. — Im Rückblick auf die Aufhebung St. Jakobs und seinen eigenen Regensburger Besuch wenig später schrieb Forbes: „. . the end of an auld song . . has in all cases an interest of its own, in a measure independent of the value of the institution of which the last hour has come . . . and so it is not without a similar emotion that we contemplate the recent extinction of the Scottish

Da sie allzu vorschnell und einseitig den schottischen Standpunkt verfochten und die alten Mißverständnisse und Fehlinterpretationen eher bekräftigten denn widerlegten, stießen sie in Irland nicht zu Unrecht auf vehemente Kritik, die jedoch ihrerseits gleichfalls das Maß verkannte[46].

Es war klar, daß ein wirklich sinnvoller Forschungsanstoß erst erfolgen konnte, wenn die Emotionen abgeklungen waren und der schottische Katholizismus ein stärkeres Gleichgewicht und Selbstverständnis gefunden hatte. Mitte der siebziger Jahre — die Errichtung der Hierarchie und des ersten schottischen Benediktinerkonvents waren nahegerückt — wollte der Weltgeistliche und ehemalige Regensburger Zögling Alexander Reid eine quellenmäßige Geschichte der deutschen Schottenklöster in Angriff nehmen. Für die geplanten Forschungsreisen nach Deutschland fand er im Marquis von Bute einen finanzkräftigen Protektor[47]. Reid kam 1876 nach Bayern. Erste Station war Regensburg, wo er längere Zeit in städtischen und staatlichen Archiven und Bibliotheken arbeitete[48]. Der Zugang

monastery of St. James at Ratisbon, the last surviving institution of those numerous centres of Celtic, or rather Scotic, civilisation which exercised so potential an influence on the state of Europe in the darkest period of the middle ages . . . the British traveller who visits the ancient and beautiful city of Regensburg . . . will not have exhausted the objects of interest in that most picturesque cathedral-city, unless he see what is termed the Kirche des Schotten-Klosters zu S. Jacob . . . in this almost deserted spot he will recognise the dwelling-place for nearly 800 years of a small and interesting colony of his countrymen, who, after having done their work, have yielded to time and to circumstance, and, not without some remonstrance, have lately surrendered their property for the use of the Episcopal Seminary, to the authorities of the Bavarian Government . . .“ (168 f.).

[46] [Forbes], Scottish Religous Houses 175—179. Die irische Forschung hatte durch Wattenbachs Studie (s. o. Anm. 40) einen bedeutenden Auftrieb erhalten; sie wurde von dem verdienten Kirchenhistoriker W. Reeves mit wichtigen Annotationen ins Englische übertragen (Ulster Journal of Archeology 7, 1859). Sehr dezidiert dann J. J. Hogan, The Irish Monasteries of Ratisbon, in: Irish Ecclesiastical Record (Maynooth/Dublin Nov., 1894); Ders., Irish Monasteries in Germany, ebd. (Oct., 1895).

[47] Zu Reid vgl. Anm. 25. Seine Frontstellung gegen die Iren ist unverkennbar: „. . . to write even a brief account of all the quondam Scotch Monasteries in Germany were a work for the Bollandists. Moreover, even with regard to St. James' at Ratisbon, the first and last Scottish Monastery, was got possession of by the Irish and held by them for nearly 200 years, until they were expelled by Pope Leo X in the year 1552 [sic!] . . . during the Irish occupation the documents were partially destroyed and, where possible, interpolated, so as to make it appear that the foundations were originally Irish. Some of the modern German conceited Archeologists have allowed themselves to be so deceived by the Irish tricks as well as by their own conceit, as to ignore the existence of Scotland altogether . . .“ (Reid an den Antiquar Henry Gough in London, Schäftlarn o. D., wohl Anfang Oktober 1877, da Londoner Empfangsvermerk vom 9. 10. 1877; Mount Stewart Library in Rothesay/Bute, Reid Mss., fol. 291—293). Es handelt sich bei den Briefen Reids um Abschriften, die Henry Gough nach Reids Tod an den Marquis of Bute nach Rothesay übersandte.

[48] Reid an Henry Gough in London, dat. Schäftlarn, 8. 9. 1877 (ebd. fol. 288—289). Immerhin scheinen Reids Regensburger Recherchen die Aktivität der einheimischen Historiker angeregt zu haben; vgl. Hugo Graf Walderdorff, St. Mercherdach und St. Marian und die Anfänge der Schottenklöster in Regensburg, in: VO 34 (1879) 188—232. Der Hinweis, daß eine „tüchtige jüngere Kraft unseres Vereins bereits seit einiger Zeit damit beschäftigt ist, Materialien zur Geschichte der Schottenklöster zu sammeln und wir dem-

zum Archiv des ehemaligen Schottenklosters, das im bischöflichen Ordinariat bewahrt wurde, dürfte ihm hingegen versperrt geblieben sein. Von Bischof Senestrey stand Hilfe nicht zu erwarten. Reid setzte dann 1877 seine Forschungen in München fort und verbrachte einige Zeit auch bei den Benediktinern zu Schäftlarn[49]. Nach kürzeren Recherchen in Nürnberg kam er im November 1877 schließlich nach Würzburg[50]; hier fand er große Hilfsbereitschaft und überreiches Material. Reids Aufenthalt in Bayern sollte tragisch enden. Von seiner Arbeit besessen, ruinierte er seine labile Gesundheit und starb im März 1879 im Würzburger Franziskanerkonvent[51]. Sein Werk blieb eine teilweise sehr wertvolle Materialsammlung.

Zu einem, wenngleich begrenzten Ziele gelangten hingegen der presbyterianische Geistliche James King Hewison aus Rothesay sowie Kanonikus John Wilson aus Elgin, ein ehemaliger Zögling des Regensburger Schottenseminars. Hewison wie Wilson widmeten sich jedoch nur Teilaspekten der Geschichte der Schottenklöster. So erstellte Hewison 1887 und 1891 für die Scottish Text Society eine sehr sorgfältige zweibändige Edition der Werke Ninian Winzets[52], des bedeutendsten katholischen schottischen Kontroverstheologen der Reformationszeit, der nach seiner Emigration von 1577 bis 1592 Abt des Regensburger Schottenklosters gewesen war. Im ausführlichen Anhang seiner Edition publizierte Hewison zahlreiche wichtige Dokumente, Ergebnisse seiner Forschungen in bayerischen, französischen, römischen und britischen Archiven.

Kanonikus Wilson hatte sich der in Blairs College bewahrten Regensburger Archivalien angenommen, das gewaltige „Monasticon Scoticum" des Marianus Brockie[53] kopiert und die auf die deutschen Schottenkonvente bezüglichen Teile bis zur Säkularisierung St. Jakobs im Jahr 1862 weitergeführt. Blieb dies Werk auch ungedruckt, so bot sich für Wilson doch eine Chance, als zu Beginn unseres Jahrhunderts der „New Spalding Club" in Aberdeen eine zweibändige Quellenedition über die schottischen Kollegs auf dem Kontinent plante[54]. Hier konnte

nach einer ausführlichen Geschichte dieser so denkwürdigen Stiftungen entgegensehen dürfen" (ebd. 232) — scheint auf den Archivar G. A. Renz gemünzt; vgl. dessen Beiträge in: StMBO 16—18 (1895—1897). Die angekündigte Darstellung kam jedoch nicht zustande.

[49] Reid an Henry Gough in London, dat. Schäftlarn 10. 11. 1877 (Mount Stewart Libary, Rothesay, Reid Mss. fol. 296). Reids Bruder Charles war katholischer Seelsorger in Rothesay und damit auch (und wohl vor allem) beim Marquis of Bute.

[50] Reid an Henry Gough in London, dat. Würzburg 23. 12. 1877 (ebd. fol. 298—299v).

[51] P. Fidelis Voigt vom Würzburger Franziskanerkonvent an Henry Gough in London, 18. 3., 24. 3. und 29. 3. 1879 (ebd. fol. 301, 304, 307). Reid starb am 21. März 1879; noch drei Tage vor seinem Tode fügte er dem Brief P. Voigts mit zittriger Hand an: „There is an immense store of available material which I have already ferreted out, but must wait for time & life" (ebd. fol. 301).

[52] J. K. Hewison (Hrsg.), Ninian Winzet: Certain Tractates, together with the Book of Four Score Three Questions and a translation of Vincentius Lirinensis, in: Scottish Text Society 2 Bd., (Edinburgh 1888 und 1890); zum späteren Regensburger Abt Ninian Winzet (1518—1592) vgl. Bellesheim II, 21—35; DNB XXI, 709 f.; Hammermayer, Deutsche Schottenklöster, passim; Ders., Emigration und Emanzipation (vgl. S. 241).

[53] Vgl. S. 276.

[54] „. . it was first intended to print the Douai Diary and the Rome Register as separate issues of the Club, each with its own appendices of documents; but the very

Wilson eine Liste der Regensburger Schottenzöglinge und Mönche, ein Verzeichnis der Wohltäter des Schottenklosters sowie eine Reihe wesentlicher Dokumente über Entstehung und Dotierung von Abt Flemings Missionsseminars publizieren[55]. Der zweite Band, der auch über Regensburg weiteres wertvolles Material hätte bringen sollen, blieb indes ungedruckt.

Ein wichtiger Anstoß für die Forschungen von Hewison und Wilson und für die Aktivität der schottischen Historischen Vereine zu Edinburgh und Aberdeen war aus Deutschland erfolgt, wo der Mainzer Kirchenhistoriker Alfons Bellesheim 1883 eine zweibändige Geschichte der katholischen Kirche Schottlands vorgelegt[56] und dabei — auch für die deutschen Schottenklöster — erstmals das Archiv der Propaganda-Kongregation in Rom verwertet hatte. Für die erweiterte und ergänzte englische Ausgabe zeichnete der Mönch und spätere Abt von Fort Augustus, Oswald (Sir Daniel) Hunter-Blair verantwortlich[57]. Zur Geschichte der Schottenklöster, vor allem über die letzte Periode St. Jakobs in Regensburg, holte Hunter-Blair Auskünfte vom letzten überlebenden Konventualen Anselm Robertson ein, der ihm nach bestem Wissen antwortete, mochte ihn auch nach fast drei Jahrzehnten bei manchen Einzelheiten das Gedächtnis im Stiche lassen[58].

Robertson lebte damals in seiner Heimatstadt Fochabers in Banffshire. Den ewig unsteten und kämpferischen, gewiß auch eigenbrötlerischen Pläneschmied hatte es nicht lange in der Stille der neuen Abtei Fort Augustus gehalten[59]. Bereits Ende 1879 war er wieder nach Glasgow zurückgekehrt, wirkte dann einige Jahre als Missionar auf der Insel Mull, bevor er sich endgültig in Fochabers niederließ, wo ihm seine bayerische Pension ein bescheidenes Auskommen sicherte[60].

large amount of illustrative matter collected by Father Forbes Leith [vgl. S. 278] suggested to the Council the propriety of extending the scope of the work by incorporating if possible the records of the Colleges in Spain and Germany; and at the same time of breaking up the work into two volumes, the first to be restricted to the Registers of Students . ." (Prefatory Note to volume I, p. VII u. VIII des in Anm. 55 genannten Werkes).

[55] Records of the Scots Colleges at Douai, Rome Madrid, Valladolid and Ratisbon, vol. I: Registers of Students (New Spalding Club) Aberdeen 1906. (= RSC). Wichtig: Catalogus Seminarii Ratisbonae, 1713—1855 (249—263); Appendix I: Catalogus Religiosorum in Monasterio S. Jacobi Scotorum, Ratisbonae, 1597 (263—270). — Appendix II: Syllabus Benefactorum Monasterii S. Jacobi Scotorum, Ratisbonae, 1678 ff. (271—288). Originale im Abteiarchiv Fort Augustus (AFA).

[56] A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland, 2 Bd. (Mainz 1883).

[57] A. Bellesheim, History of the Catholic Church of Scotland, übersetzt und erweitert von D. O. Hunter Blair, 4 Bd. (Edinburgh 1887/90).

[58] Anselm Robertson an P. Oswald Hunter Blair in Fort Augustus, dat. Fochabers, 6. 6. 1890 (AFA, Rat. 20 = Robertson Papers).

[59] Robertson hatte seinen Schritt überraschend erst nach Weihnachten 1879 angekündigt und behauptet, „he was never received into the community by only staying with us"; Prior Vaughan dagegen erklärte, „he received P. Anselm's renewal of vows and profession of obedience . . . another question which was never enquired into was that of the suppression of St. James's, Ratisbon, of which Father Anselm was a member, and of the consequent possibilities of his secularization. All the other members considered themselves secularized — this is all that we clearly know . ." (Abteichronik Fort Augustus = AFA, A 2, dat. 8. 3. 1880).

[60] Diese Pension wurde in Halbjahresraten zu je vierhundert Gulden überwiesen;

Bis zuletzt stand er in brieflichem Kontakt mit Freunden in Regensburg, gerade auch mit „einfachen Leuten", die ihm ein sehr treues Gedenken bewahrt hatten[61].

Robertson starb im Jahre 1900; Bischof Macdonald von Aberdeen war bereits 1889, Erzbischof Dr. Smith von Edinburgh 1892, Robertsons Regensburger Leidensgenosse John Mc Coll 1896 verstorben; Kanonikus Wilson, der so eifrig die Regensburger Tradition gepflegt hatte, folgte im Jahre 1908. Ihr Tod markiert den Zeitraum, in dem sich Aktivität und Einfluß der „Regensburger Schotten" einem natürlichen Ende näherten. Der letzte ehemalige Zögling des Seminars zu St. Jakob, Provost Daniel Macintosh[62], lebte allerdings bis zum Jahre 1927. Die Zahl derer, die ehemalige Regensburger Schottenzöglinge kannten und Berichte aus erster Hand über die Vorgänge in St. Jakob hörten, reicht somit bis in unsere unmittelbare Gegenwart.

*

Besaß das Regensburger Schottenkloster eine echte Überlebenschance? Diese Frage zieht sich wie ein roter Faden durch die letzte Periode von Abtei und Seminar zu St. Jakob.

Daher soll die detaillierte quellenmäßige Darstellung der Geschichte der Regensburger Schottenniederlassung im 19. Jahrhundert, wie sie an dieser Stelle versucht worden ist, nicht eine Alibifunktion übernehmen, die jene tiefer lotende Frage nach dem Fortbestand des Schottenklosters überflüssig macht. Sie schlüssig zu beantworten, steht nicht im Vermögen des Historikers, muß doch angesichts aller unwägbaren Faktoren jede Stellungnahme notwendig persönlich, vorläufig und daher anfechtbar ausfallen.

Wer die Zukunftsaussichten der Regensburger Schotten abzuwägen sucht, muß zunächst zwischen Benediktinerabtei und Weltpriesterkolleg klar unterscheiden. Schottische Benediktiner hätten sich möglicherweise auf eine gewisse Zeit in Regensburg halten können, als Glieder und in engstem Konnex und Austausch mit einer vitalen anglo-schottischen Benediktinerkongregation auf den Britischen Inseln. Ein einziger schottischer Benediktinerkonvent jedoch, weitgehend isoliert von der Heimat, ohne Attraktion auf die jungen schottischen Katholiken, war von Auszehrung bedroht und konnte auf die Dauer nicht lebensfähig bleiben. Selbst wenn Anselm Robertson zwischen 1858 und 1862 eine Reihe neuer Novizen gewonnen und in Regensburg ein wesentlich wohlwollenderer Diözesanbischof als Senestrey amtiert hätte, so wäre damit nur ein gewisser Aufschub erreicht worden. Die Fesseln, in die das liberale bayerische Staatskirchentum die Regensburger Schotten seit der Restauration von 1828/29 gezwängt hatte[63], bewirkten ein übriges, um ihre freie Entfaltung und ihre Aktivität in der schottischen Heimat zu ersticken.

vgl. etwa „Quittung über 400 fl. welche die Administration der Clericalseminar-Stiftung St. Jakob in Regensburg als Sustentation vom 1. 1. 1892 bis 30. 6. 1892 bar bezahlt hat", mit Robertsons Unterschrift (AFA, Rat. 20 = Robertson Papers).

[61] Vgl. etwa die Briefe von Joseph Weber, „ehemaliger Schneidermeister und Portier aus Regensburg, St. Jakob A 244" an Robertson in Fochabers, dat. Regensburg 16. 4. 1897 und 26. 12. 1899, mit Hinweis auf Briefe Robertsons an Regensburger Freunde (AFA, Rat. 20 = Robertson Papers).

[62] Donald Macintosh war 1855 nach Regensburg gekommen (RSC 259). Über seine Besuche in Fort Augustus und seine Erzählungen über Regensburg vgl. S. 374 f.

[63] Vgl. S. 303 f.

Es ist unter diesen desolaten äußeren Bedingungen nicht einzusehen, wie schottische Benediktiner über die große räumliche Distanz hinweg ihrer zentralen Aufgabe hätten genügen können: der Seelsorge in ihrer schottischen Heimat, die sich gerade in jenen Jahrzehnten in eine moderne Industriegesellschaft verwandelte und überdies das Problem der irischen Einwanderung zu bewältigen hatte. Daß König Ludwig I. von Bayern damals die Regensburger Schotten nach Kräften unterstützte, gereicht ihm zu bleibendem Verdienst. Daß er die Schotten jedoch zu Seelsorge und Unterricht in ihrer deutschen Wahlheimat verpflichtete, und dies ohne zwingende Not, zeugt von verhängnisvoller Verkennung der Aufgaben und praktischen Möglichkeiten der Schottenmönche. Und so blieb das Regensburger Schottenkloster ein existenzunfähiger Anachronismus, museales Relikt einer großen Vergangenheit, das auch durch pietätvolle Konservierung nicht mehr zu wirklichem Leben erweckt werden konnte.

Der qualvolle Existenzkampf der Regensburger Schotten in den Jahren zwischen 1830 und 1858 mit seinem Neben- und Gegeneinander von Benediktinerkonvent und Weltpriesterseminar bewies zur Genüge, daß es nur eine einzige zukunftsträchtige Lösung gab, nämlich die Umwandlung St. Jakobs in ein schottisches Weltpriesterkolleg nach dem Vorbild der schottischen Seminare zu Rom und Valladolid. Hierauf hatten sich bereits 1847/48 die Schottenmönche, der Edinburger Bischof Gillis als Vertreter der apostolischen Vikare Schottlands sowie Bischof Riedel von Regensburg im Prinzip geeinigt[64]. Die Absicht scheiterte jedoch in der neuen Ära unter König Max II. am Widerspruch der bayerischen Regierung, die dabei rechtlich unanfechtbar, doch mit penibler Beschränktheit und Starre argumentierte; sie pochte auch dann noch auf die Existenz einer schottischen Benediktinerabtei und deren Verpflichtung zu Seelsorge und pädagogischer Tätigkeit in Bayern, als derartige Leistungen nicht mehr zu erwarten, auch längst nicht mehr benötigt waren.

Hätte man St. Jakob in ein schottisches Weltpriesterkolleg umgewandelt, die Regensburger Schottentradition wäre zwar verändert, doch im wesentlichen bewahrt und zudem jungen schottischen Theologen eine solide Ausbildung in einem katholischen Land auf dem Kontinent ermöglicht worden. Den Wert derartiger Studienjahre beweisen die schottischen Kollegs in Rom und stärker noch in Valladolid, die beide bis auf den heutigen Tag florieren.

Da die Errichtung eines solchen Weltpriesterkollegs sich am engherzigen Justamentstandpunkt der bayerischen Ministerialbürokratie zerschlagen und ein schottischer Benediktinerkonvent schwerlich noch Aussicht auf längeren Bestand hatte, schied für St. Jakob eine „schottische Lösung" praktisch aus. Als historisch legitimierte und relativ leicht zu realisierende Alternative bot sich die Übernahme durch die neue bayerische Benediktinerkongregation an. Ansprüche von dieser Seite wurden zwar bei der Kurie in Rom erhoben, aber unzureichend und wohl auch ungeschickt begründet. Gegen die massiven Interessen der anderen Parteien, im kaum durchschaubaren Intrigengewirr zwischen Bayern, Schottland und Rom, blieben die bayerischen Benediktiner hilflos. Die bedeutende und auch von König Max II. als förderungswürdig erkannte Gelegenheit, das Schottenkloster als Zentrum wissenschaftlicher und missionarischer Aktivität bayerischer Benediktiner auszubauen[65], zerbrach am seltsamen Zusammenspiel und Zweckbündnis

[64] Vgl. S. 358 ff.

[65] Der Kirchenhistoriker und Regensburger Diözesangeistliche Anton Doeberl bemerkte

zwischen liberalem bayerischen Staatskirchentum, römischer Kurie und dem Regensburger Bischof Senestrey.

Dessen Absichten waren von Anfang an eindeutig: St. Jakob sollte säkularisiert und Klerikalseminar der Diözese Regensburg werden. Wie Senestrey zwischen 1858 und 1862 dieses Ziel anging und schließlich erreichte, von Skrupeln kaum angefochten, aller Widerstände und Rückschläge ungeachtet, mit eiserner Energie und beachtlichem diplomatischen Geschick[66], das bleibt ebenso faszinierend und eindrucksvoll wie unerquicklich. Senestreys Motiv — Sorge um den Priesternachwuchs seiner Diözese — war verständlich und sehr berechtigt; seine rücksichtslosen Methoden werden dadurch aber keinesfalls sanktioniert. Ob Ausbau und bessere Dotierung des Regensburger Diözesanseminars ohne eine Säkularisierung St. Jakobs möglich gewesen wären — auch andere Diözesen standen vor ähnlichen Problemen, ohne ein säkularisierbares Schottenkloster bei der Hand zu haben —, das sei dahingestellt.

Durch die Säkularisierung von Abtei und Seminar der Schotten gewann das Bistum Regensburg das dringend benötigte neue Seminar und damit wesentlich verbesserte Ausbildungsmöglichkeiten für den Seelsorgeklerus. Senestrey hatte, mit welchen Mitteln auch immer, eine der vornehmsten Pflichten des Diözesanbischofs erfüllt. Soweit reicht die Habenseite der Aufhebung des Schottenklosters.

Die Sollseite neigt sich ebenso tief, wenn nicht tiefer: sie zeigt den Verlust einer lebendigen, unmittelbaren und wohl auch zukunftsweisenden Kommunikation zwischen Bayern und Schottland im traditionsreichen und den Britischen Inseln seit Jahrhunderten verbundenen Regensburg.

nicht ohne kritischen Unterton: „. . . man kann darüber geteilter Meinung sein, ob die Aufhebung [von St. Jakob] ein glücklicher Gedanke war. Oftmals wenn ich auf meiner früheren Pfarrei nach der Expositur Strahlfeld durch einen herrlichen Wald ging, habe ich mich gefragt: warum mußten diese dreitausend Tagwerk Wald an den Staat fallen? Hätten sie nicht der Kirche erhalten, hätte man nicht das Schottenkloster und das zu ihm gehörige Kloster Strahlfeld für ein wissenschaftlich interessiertes Benediktinerkloster geben können? Und denke ich an die Schottenbibliothek in Regensburg, dann kommen mir noch strengere Gedanken. Aber Senestrey rechtfertigte die Aufhebung mit dem Bedürfnis eines Klerikalseminars"; A. Doeberl, Der Kampf gegen Jesuiten und Jesuitenschüler in Bayern (2. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte) Metten 1927, 46.

[66] Vgl. S. 396 f., 426 f.

Band 5 (1971):

Hansjakob Becker, Gamalbertus von Michaelsbuch

Walter Hartinger, Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze

Ludwig Hammermayer, Das Regensburger Schottenkloster des 19. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Großbritannien, Bayern und Rom. Erneuerung, Existenzkampf, Säkularisierung

Die „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg“ sind das wissenschaftliche Publikationsorgan des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte e. V. (84 Regensburg 1, Postfach 142, Niedermünstergasse 1). Sie erscheinen jährlich und werden herausgegeben von Georg Schwaiger, o. Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität München, und Josef Staber, o. Professor für Kirchengeschichte des Donauraumes an der Universität Regensburg. Mitglieder des Vereins erhalten die Bände gegen Zahlung des Vereinsbeitrages (20.— DM, für Schüler und Studenten 8.— DM) als Jahresgabe.