

„Und er wird jede Träne aus ihren Augen wegwaschen, und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid und keine Klage und keine Mühsal wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen“ (Apoc 21, 4). Vergangen ist die alte Erde, auf der der Fluch der Sünde lastete. Das paradiesische Glück ist wiederhergestellt.

Die zwölf Tore der Stadt sind nach den zwölf Stämmen Israels benannt (Apoc 21, 12). Die Fundamentsteine der Mauer aber nach den zwölf Aposteln (Apoc 21, 14). Damit erscheint die himmlische Stadt wie die Zusammenfassung und Vollendung der ganzen Heilsgeschichte. Das Zwölftämmenvolk ist durch Glauben hineingewachsen und ausgeweitet in die Heilsgemeinschaft der von Christus auf dem Fundament der zwölf Apostel gegründeten Kirche. Die Kirche Jesu Christi ihrerseits, die das geistige Israel aus Juden und Heiden umfaßt, ist im himmlischen Jerusalem zur ewigen Vollendung gelangt: „Und die Völker werden durch ihr Licht wandeln“ (Apoc 21, 24).

Spiritualität

Von Hans Urs von Balthasar, Basel

Mit dem „Arbeitstitel“ Spiritualität jene Sache zu bezeichnen, die dem französischen Begriff spiritualité entspricht, dürfte heute im Deutschen unumgänglich sein; ist das Wort unschön, so ist es wenigstens ein Weg, am Bereich des lateinisch-romanischen spiritus neu teilzunehmen, nachdem das deutsche Wort Geist im deutschen Idealismus eine Bewegung in die Immanenz vollzogen hat, wodurch die Kontinuität zum Heiligen Geist, zwischen geistig und geistlich, einer Diskrepanz Platz gemacht hat: das erste wurde zu weltlich, das zweite zu unweltlich. Ohne vorentscheiden zu wollen, ob ein für das deutsche Ohr überzeugenderes Wort gefunden werden kann, soll hier nur auf den Inhalt, die Sache geachtet und nach der Berechtigung und Fruchtbarkeit einer solchen begrifflichen Abgrenzung gefragt werden.

Es liegt im Wesen des Wortes Gottes, daß es als Samenkorn im Acker der Herzen ein- und aufgehen will, daß es gleichsam nur in einer „Momentaufnahme“ als ein reines, objektives An-sich erfaßt werde; ja bei näherem Überlegen erweist sich auch diese als unmöglich, da der dem göttlichen Wort zugeordnete Glaubensakt ja bereits die unausweichliche Voraussetzung ist, um seiner in Objektivität überhaupt ansichtig zu werden. Es gibt keinen außerhalb des Zueinander von Braut und Bräutigam gelegenen neutral-objektiven Standort, von dem aus das Geheimnis ihrer gegenseitigen Offenbarung (der spontanen des göttlichen Bräutigams, der antwortenden der Braut) verstanden und beurteilt werden könnte. Die Frage ist also höchstens, wer denn diese Antwortende sei, in deren Glaubensakt sich so etwas wie ein gläubiges Offenbarungsverständnis, eine Dogmatik (im weitesten Sinne) ~~sich~~ entfalten kann. Die Antwort darauf muß von vornherein mit einer in sich selbst analogen Einheit rechnen: die Braut ist primär die heilige Kirche, die apriorisch Mutter und Schoß der Gläubigen ist und keineswegs aposteriorisch Ergebnis ihrer zusammengezählten einzelnen Glieder, auch wenn offenkundig Kirche als Wirklichkeit

nur sein kann in ihren Gliedern, und wären es nur „zwei oder drei“ im Namen des Herrn Versammelte.

Wenn demnach Spiritualität die subjektive Seite der Dogmatik ist: Wort Gottes, sofern es aufgenommenes und in der Braut sich entfaltendes ist, dann wird Spiritualität notwendig eine analoge Gestalt aufweisen: die einer unbedingten Einheit, sofern das Subjekt die Kirche selbst ist und jedes andere Subjekt nur durch Teilnahme an der kirchlichen Subjektivität zu einem christlichen Subjekt wird, und die einer nachfolgenden Mannigfaltigkeit, insofern Kirche als Wirklichkeit immer ein universale in rebus, d. h. in personis ist. Die Einheit aber dieser Analogie ist der Spiritualität der Väter wie des Mittelalters am marianischen Geheimnis aufgegangen, sofern die Subjektivität und Bräutlichkeit Marias als vermittelnde dritte zwischen virgo ecclesia und virgo anima trat: als die einer einzelnen Person in einer Reihe mit der anima und dennoch durch ihre besonderen heilsgeschichtlichen Privilegien das „subjektive Modell“ und der Fruchtbarkeitsgrund der apriorischen Wirklichkeit Kirche, sofern diese aus ihrem Stifter Christus hervortretend zu einem lebendigen Gegenüber wird. An diesem neuen Gedanken, der uns die analoge Einheit der Braut nicht als einen abstrakten Begriff, sondern selbst als eine Subjektivität zeigt, wird gleichzeitig klar, daß „marianische Spiritualität“ nicht auf eine Linie gebracht werden kann mit andern Spiritualitäten im Bereich kirchlicher Mannigfaltigkeit, daß sie vielmehr (wenn sie wirklich marianisch ist, und nicht viel eher diejenige einer für Maria begeisterten Richtung oder Einzelpersönlichkeit) jener lebendige persönlich-übernatürliche Punkt ist, an dem alle bloße kirchliche Objektivität je schon blutvolle Subjektivität und Individualität geworden ist, aber jede der kirchlichen Fülle gegenüber begrenzte Subjektivität und Individualität sich öffnet zur kirchlichen Objektivität. Diese in der kirchlichen Tradition (explizit seit dem Hohenliedkommentar des Origenes und thematisch in den Hohenliedkommentaren des Mittelalters, etwa Wilhelms von S. Thierry) durchgehende Einsicht in den besonderen, auf nichts anderes zurückführbaren Charakter der „Braut“ hat es von jeher verhindert, daß die Frage christlicher Spiritualität in der banalen Dialektik von „Einheit und Mannigfaltigkeit“ im weltlichen Sinn sich bewegen und erschöpfen konnte. Indem ein Individuelles, ohne aufzuhören Individuelles zu sein, zugleich in wahren Sinn das Ganze ist (natürlich nur in der weiblich antwortenden Funktion und nicht in der schöpferischen des Bräutigams), erhält jedes in der Mannigfaltigkeit Besondere eine qualifizierte Teilnahme am Ganzem; es ist nicht nur so Teil, wie etwa ein körperliches Glied Teil des Leibes mit einer durch und durch bestimmten Funktion ist (hier bleibt das paulinische Gleichnis zurück), sondern es ist ein Besonderes nur als besondere Form der Totalität, wie etwa jede Monade (falls es solche gibt) die Totalität aller Monaden in sich spiegelt, ja nichts anderes ist als eine integrierend-integrierte Stufe der Totalität selbst.

So öffnen sich die Dimensionen des Begriffs Spiritualität. Auf der einen Seite gibt es eine einheitliche theologia spiritualis als objektiv-kirchliche Lehre von der Aneignung des Offenbarungswortes im Leben von Glaube, Liebe und Hoffnung. Und da vom Leben in Glaube, Liebe und Hoffnung nicht geredet werden kann, ohne es zugleich in seiner Wirkgesetzlichkeit und damit auch in seiner Weghaftig-

keit („Stufenfolge“) mitzuerfassen, gehören wenigstens die Grundartikulationen dieses christlichen Lebens mit zum Inhalt einer Dogmatik. Insofern der Heilige Geist es ist, der in unsere Herzen ausgegossen darin die Wahrheit des Sohnes ein- und ausprägt, gehört diese *theologia spiritualis* zum Artikel „*Credo in Spiritum Sanctum ... vivificantem*“. Indem es der Geist ist, der den lebendig Glaubenden aus der Äußerlichkeit der Taufkatechese in das innere Verständnis der „Tiefen der Gottheit“ einführt, in die „Weisheit Gottes im Mysterion“ (1 Kor 2,7), ist eine solche Theologie nichts anderes als die Mysterien-dimension der objektiven kirchlichen Dogmatik überhaupt, das also, was die Kirchenväter und noch das Mittelalter bis ins 12. Jahrhundert *theologia mystica* genannt haben. Erst seitdem die Spanier den Akzent dieser Einweihung sehr viel stärker auf die subjektive Erfahrungsweise des Mysteriums gelegt haben, verschob sich der Begriff *mysticus* zur modernen Bedeutung hin, mußte dann aber, um die ganze menschlich-subjektive Verhaltungsweise gegenüber der christlichen Wahrheit einzufangen (aber eben doch nur das!), durch den Begriff der *askesis* ergänzt werden: *theologia spiritualis* wird so, in einer nicht unbedenklichen Vereinfachung und Verengung, zumal im 19. Jahrhundert, zur „*aszetisch-mystischen Theologie*“, wobei Aszese die aktive Leistung des Glaubenden, Mystik die fortschreitend passive Erfahrung des Göttlichen besagt. Man sieht aber deutlich, daß diese Verschiebung ins Pragmatische und Psychologische den in die Subjektivität eingehenden und sie sich anverandelnden Offenbarungsgehalt, das Wort als Bräutigam, wie es in der alten *theologia spiritualis* oder *mystica* immer vorhanden war und mitgedacht wurde, fast gänzlich aus den Augen verlor, und daß damit eine fatale Kluft zwischen einer vom Subjekt abgelösten, in sich schwebenden „*Dogmatik*“ und einem ihr gegenüberstehenden psychologischen Subjekt entstand, so daß diese getrennt und der entscheidenden Mitte entbehrend nicht mehr zusammenzubringen sind.

Die Theologie der Väter und noch des Mittelalters war *doctrina sacra* nicht nur dem Gegenstand, sondern auch der Form nach, weil in ihr die spirituelle Dimension des objektiven Mysteriums und der Einweihung durch den Heiligen Geist nicht nur im Ganzen als eine vage Atmosphäre (der „*Salbung*“), sondern in den einzelnen Denkschritten — etwa bei Augustinus, Anselm, Wilhelm von Auvergne und Bonaventura — gegenwärtig blieb. *Chenu* und *Hayen* haben zu zeigen versucht, wie dies grundsätzlich auch für Thomas gilt, bei dem indessen der Wille vorherrscht, durch Einsatz aller rationalen Mittel die Theologie gegenüber den heraufziehenden exakten Wissenschaften als Wissenschaft (und nicht nur als spirituelle „*Weisheit*“) zu etablieren. Für jene, die das bei Thomas überall als Voraussetzung und Atmosphäre vorhandene spirituelle Medium nicht mehr zu spüren vermochten und, vom Wissenschaftsbetrieb der Neuzeit bestochen, die Theologie diesem Ideal anzugeleichen sich bestrebten, mußte freilich der vorhin geschilderte Zerfall unvermeidlich werden: hier eine *Dogmatik*, die der spirituellen Dimension weitgehend entbehrt, dort eine Spiritualität des empirischen Subjekts („*Aszese und Mystik*“), die ihrerseits des dogmatischen Inhalts entbehrt, was übrigens in der parallelen Verselbständigung der *theologia moralis* (in der einerseits die philosophische Sittenlehre, anderseits die Kasuistik beherrschend wurde) von der *Dogmatik* sich nochmals bestätigt. Man sieht: das Problem betrifft keineswegs bloß die mit dem Ausbau der

theologischen Forschung unvermeidliche und fortschreitende relative Verselbständigung der Disziplinen; wäre es nur das, so müßte der synthetische Standort jederzeit leicht wieder beziehbar sein. Vielmehr entsteht die heillose Schwierigkeit einer Reintegration von dogmatischer und spiritueller Theologie erst durch den Ausfall jenes objektiv-spirituellen Mediums, in welchem die alte Theologie sich bewußt entwickelte. Freilich gab es schon zur Zeit der Väter eine mit allen Mitteln der distinguerenden und definierenden ratio arbeitende begriffsklärende Methode: die der unerbittlichen Diskussion mit der Häresie, von den einzelnen Theologen wie von den Konzilien betrieben. Aber es ist doch entscheidend, daß diese Methode im Aufbau der Theologie im ganzen keineswegs die ausschlaggebende ist. Selbst in kontroverstheologischen Werken wie Irenäus' *Adversus Haereses*, Athanasius' *Contra Arianos*, Hilarius' *De Trinitate*, im *Contra Eunomium* des Nysseners ist diese polemische Denkform eingebettet in eine umgreifende spirituell-sapientiale, die sich immer wieder und sehr nachdrücklich, als eine Sache von größter Tragweite, explizit ausspricht.

Daß es schwerer ist, diese spirituelle Dimension in einer Spätzeit, da die rationale Differenzierung weiter fortgeschritten ist, genuin zum Leuchten zu bringen, mag vielleicht wahr sein; man wird sich jedoch vor allem vor der falschen Meinung in acht nehmen müssen, das Fehlende sei entweder ein materiales Stück, das man einfach einbauen kann oder so etwas wie ein Stilelement, das man nachahmen und übernehmen kann (so kann moderne Mysterien- und Sapientialtheologie gegenüber der authentischen sich gelegentlich ausnehmen wie Neugotik usf. gegenüber echter Gotik); die Gegenwart des Spirituellen ist auf keinem andern Weg zurückzugewinnen als dem einer aus elementarer Begegnung des Glaubenden mit der Offenbarung stammenden Erschütterung, wodurch er irgendwie ein für allemal weiß, wie in Theologie gedacht und geredet werden darf und wie nicht. Das gilt für die beiden einander entfremdeten Seiten, die Dogmatik wie die Spiritualität, und weil die letzte uns hier thematisch angeht, so sei daran erinnert, daß die spiritualité du grand siècle, im Lichtschein von Ignatius, Theresia und Johannes vom Kreuz, mit Pascal und Franz von Sales, Lallemant und Balthasar Alvarez, Bérulle und Condren, Fénelon und Mme de Guyon, Marie de l'Incarnation und Caussade trotz aller Wendungen zum Empirisch-Psychologischen im wesentlichen doch (nicht anders als die Spiritualität des Mittelalters von Bernhard bis Seuse) auf die volle Klarheit und Ganzheit des theologischen Aktes hinzielt, womit die „Braut“ auf Ruf und Hingabe des Bräutigams antwortet. Daher der (trotz aller barocken Schmückung) im Grunde erschreckende Ernst, die allesfordernde Unerbittlichkeit dieser Spiritualität, in der Form des ignatianischen Más und der Indiferencia, des sanjuanischen Nada, des fénelonschen Amour pur und Caussades unbedingt durchgehaltenen Jaworts, der Abspiegelung der états Christi in Seele und Leben des Gläubigen bei Bérulle, des an einen theologischen Nihilismus grenzenden Radikalismus der Opfertheorie Condrens, und auch bei Franz von Sales (und unmittelbarer noch bei Frau von Chantal) unter aller Blumigkeit des Theotimus die Herausschälung der echten Liebe durch alle Schmerzen, Verlassenheiten, Höllen. Was hier überall verfolgt und angestrebt wird, ist die Bloßlegung der reinen und nackten Struktur des antwortenden bräutlichen Jaworts, somit eines entscheidenden Stücks dogmatischer und —

verborgener und offener — marianischer Theologie. Dies alles reflex zusammenzusehen bleibt Aufgabe einer kommenden totalen Theologiegeschichte.

Auf der andern Seite steht dieser einheitlichen kirchlich-dogmatischen theologia spiritualis gegenüber die Mannigfaltigkeit der „Spiritualitäten“; und erst hier tritt jene Schattierung hervor, die die heutige Zeit besonders bewegt, begeistert oder beunruhigt. Wenn schon die Vielheit geschichtlicher Individualitäten und personaler Geister unbedingt auf eine qualitative Mannigfaltigkeit verweist, um wieviel mehr dann die diesen Personen von Gott her je-einmalig-personal zukommende Offenbarung. Diese echte Mannigfaltigkeit konnte von der Tradition um so weniger übersehen werden, als sie bereits im Raum der Offenbarung selbst aufs stärkste grundgelegt ist, sofern diese als eine Geschichte durch die Zeiten hindurch sich entfaltet, in immer neuen Begegnungen des göttlichen Geistes mit neuen Personen, mit gewandelten religiösen, kulturellen, politischen Situationen: die „Spiritualität“ der Wüste ist eine andere als die des „gelobten Landes“, die der Richter eine andere als die der Könige, die der Propheten wiederum eine andere und erst recht die der Weisheitslehrer. Man sieht gerade im Alten Bund, daß es nicht allein um standpunktbedingte Verschiedenheiten in der Auffassungsweise eines identischen Inhalts gehen kann (obwohl dieser Gesichtspunkt nicht einfach übergangen werden darf: das wachsende Licht der Offenbarung ist doch grundlegend das in der Subjektivität des Volkes wachsende Begreifen und Offensein für das, was immer schon, seit Jahwe Israel begleitete, da war) — sondern *auch* und gleichwesentlich um eine neue, an die gewandelte Situation sich anpassende, aber diese Situation zugleich entscheidend miterschaffende Offenbarungsweise Gottes. Gerade deshalb weigert sich das Volk so oft, mitzugehen. Nie läßt sich eine Offenbarungssituation im Raum der Bibel aus dem schon Vorhandenen deduzieren, auch wenn es dem lebendigen Glauben verbürgt wird, daß er vor allem Überraschenden des Gotteswortes immer bestehen und antworten kann. Dies steigert sich im Neuen Bund insofern, als zwar die lange Zeitspanne der Verheißung sich zu einem Jetzt der Erfüllung ballt, aber Jesus in jeder Begegnung und in jeder qualitativen Sendung ein Besonderes, unverwechselbar Umrissenes schöpferisch hinstellt. Petrus und Johannes, Paulus und Jakobus, Martha und Maria von Bethanien, die Magdalena, Lazarus, die Samariterin: lauter unaddierbare Einmaligkeiten, singuläre Begegnungswirklichkeiten, in denen doch jedesmal der unteilbare ganze Jesus sich kundgibt.

Nicht weniges von dem, was *das Wort* uns sagen will, liegt in der Vergleichung, der Gegeneinanderbewegung der Standorte und Perspektiven, und zwar ist nicht bloß ein allgemeiner Sinn für die Unendlichkeit der Perspektivität gemeint, sondern genaue inhaltliche Einsichten etwa über das Wesen der Kirche, der christlichen Koexistenz, der Unrückführbarkeit christlicher Wege; spiritualia spiritualibus comparantes geht uns der Sinn für neue spiritualia auf. Deshalb hat sich die Tradition nie an der Vielheit der Standpunkte gestoßen, wenn diese nur behalten sind innerhalb der kirchlichen Einheit. Daß es dabei zu harten Auseinandersetzungen kam, daß die Koordinierbarkeit von Standorten innerhalb der Catholica anfänglich oft nicht gesehen und erst durch schmerzliche Reibungen hindurch sich den Weg bahnen mußte: dafür blieb die streitbare Apostelgeschichte mit ihren sendungsbedingten Standortproblemen eine Art Urbild. Schon Origenes hat es mehrfach ausgesprochen,

daß es innerhalb der Kirche viele Schulen und Standpunkte geben müsse, damit die Fülle des einen Logos in ihr sich menschenförmig entfalte. Die Väter, die ein lebhaftes, oft eher intransigentes Bewußtsein der kirchlichen Einheit besaßen (wer diese als Häretiker verließ, erschien ihnen wie ein Verlorener), hatten doch ein nicht weniger starkes Gefühl für die Individualität der großen Lehrer (Hieronymus: *de viris illustribus*), der Orient vielleicht noch stärker als der Okzident, und der Orient bleibt auch trotz dem überragenden Beitrag Augustins der unerschöpfliche Anreger und Gestalter der spirituellen Theologie: in der ganzen unsystematischen Breite der „Erfahrungen“ und verschiedenen Praktiken der Wüstenväter zur steilen intellektuellen mystischen Lehre des Evagrius und der subtilen innern Erfahrungslehre Diadochs von Photike und der Makariushomilien, dem strengen reinen Evangelismus Basilius', dem nochmals ganz neuen Einsatz der Dionysius-Schriften.

Wieviele Möglichkeiten das *Wort* birgt, die fortzeugend neue Möglichkeiten entfalten können, das erweist, nach einem anfänglich ängstlich-traditionalistischen, die Mannigfaltigkeit in eine abstrakte Einheit bannenden Frühmittelalter, die schier unendliche Ausfächerung im 12. Jahrhundert (wie vor kurzem in großen Fresken *Chenu* und *Leclercq* sie hingezzeichnet haben). Hier wird auch das ständische Problem erst wirklich akut, Ordenstand, Regularklerus, Weltklerus, Laien werden ihrer qualitativen Verschiedenheit bewußt und ringen um die ihrem kirchlichen Standort angemessene Perspektive. Aber erst da Franz und Dominikus neben Benedikt treten, wird die geheimnisvolle, nur aus dem innersten Herd der Offenbarung ahnbare Kraft der Gründerpersönlichkeiten, der ihnen geschenkten und von ihrer übernatürlich durchwirkten Person untrennbar kirklichen Individualität sichtbar, der es gegeben ist, viel tiefer als bloß psychologisch-empirisch eine geistige „Familie“ und ein Familien-air zu prägen und damit vielleicht erst ganz aufzuzeigen, was uns Heutigen als „besondere Spiritualität“ erscheint. Höchstes Geschenk! Aber höchste Gefahr, das Charisma des Gründers weltlich zu mißdeuten und, statt den Blick auf Christus gerichtet zu halten, sich in das Bild des Heiligen zu verschauen, wie es bereits den Franziskanerspiritualen geschah und seither den nicht hinreichend Gefeierten immer wieder droht. Ignatius hat in seinen Regeln über die kirchliche Gesinnung vor diesem Gegeneinandersetzen und -ausspielen der Heiligen und ihrer Richtungen gewarnt. Die Fehldeutungen weisen zurück auf die richtige Auslegung der Sonderheiten: sie sind zuletzt bestimmt nicht durch die allgemein geschöpfliche Perspektivität der Wahrheit, nicht durch die geschichtliche, epochale und personale Situationsbedingtheit des Subjekts, nicht durch die mit der Überschreitung der objektiven Lehre in die subjektive Aneignung und Erfahrung notwendig gegebene Individualisierung: alle diese Gesichtspunkte sind theologisch richtig, aber untergeordnet der vom Haupt der Kirche her erfolgenden *freien* Austeilung der Gaben und Charismen (1 Kor 12, 4-11; Eph 4, 11-13: *unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem — dividens singulis prout vult — ipse dedit quosdam apostolos*); die Mitte der Sonderheit einer Spiritualität ist also nicht die Person des Trägers, sondern die Sendung von oben, die sich deshalb auch nie empirisch-psychologisch aufrechnen und abgrenzen läßt. Denn ihr Ursprung liegt transzendent im freien Verfügen des Hauptes, und ihr Ziel und ihre Auswirkung liegen wiederum transzendent und damit unkontrollierbar.

in der Fülle des mystischen Leibes. An diesem Punkt, wo der maximale Begriff der Sonderheit erreicht ist, weil sie von oben gestiftet wird und so aus den Tiefen der Ewigkeit verbürgt erscheint, ist der Begriff schon wieder über sich selbst hinaus: er übersteigt sich auf Christus und die Kirche und offenbart jetzt seine dritte, anfangs aufgezeigte Dimension, die marianische, von der nun abschließend zu reden ist.

Spiritualität der *marianischen Mitte* ist, wie schon gezeigt wurde, keine Sonder-spiritualität neben andern, und weil sie das nicht ist, obwohl Maria eine einzelne glaubende Person ist und als solche das Ur- und Vorbild aller Glaubensantwort, darum ist sie die Relativierung und Liquidation (Verflüssigung) aller Sonderheiten in die eine Spiritualität der Braut-Kirche. Das mußte vom Anfang der Theologie an und das wird bis ans Ende der Zeiten der Blick auf Maria lehren: daß in ihr und für sie die Antwort der Magd neben dem in ihr sich auswirkenden Wort — und in welcher Besonderheit und Einmaligkeit! — niemals thematisch wird. Das Besondere der Spiritualität Marias ist, von ihr her, der grundsätzliche Verzicht auf eine besondere Spiritualität, die etwas anderes wäre als die Überschattung des Aller-höchsten und die Einwohnung des göttlichen Wortes. Menschlich gesehen ist ihre Mitwirkung im Grunde nur jener Dienst, den eine Mutter ihrem Kinde leistet, wobei der Beweggrund ihres Handelns und Soseins niemals aus der Reflexion auf das Wesen von „Mütterlichkeit“ stammt, sondern aus dem schlichten Blick auf die Bedürfnisse des Kindes. Nur so kann das Jawort Marias die gnadenhaft unbegrenzte Offenheit gewinnen, die es zum vollkommenen Jawort der Braut-Kirche werden läßt und zur Form aller Jaworte der einzelnen Glaubenden in ihr. Aus marianischer Spiritualität eine Spiritualität neben andern zu machen ist somit eine nicht minder gefährliche Verzerrung als etwa der Versuch, die „kirchliche Spiritualität“ für sich und seine Sonderrichtung in Beschlag zu nehmen. Das wird vielleicht nicht hinreichend klar am Begriff der Hyperdulia, der, oberflächlich bedacht, auf eine Steigerung der Besonderheit (weil Erhöhung der persönlichen Privilegien) schließen läßt. In Wirklichkeit übersteigt und verflüssigt sich mit diesem Hyper die Besonderheit der Devotion in das Allgemeine der liebenden Verehrung für die Virgo-Mater Ecclesia, die als Leib, Braut und Fülle Christi einen Teil unseres Glaubens bildet (*credo Ecclesiam catholicam*).

Daraus folgt aber unmittelbar für die innerhalb des universalen marianischen Feldes stehenden Sendungen und Berufungen — mögen diese nun aus der relativen Besonderheit eines kirchlichen Standes oder Amtes oder einer Ordensfamilie oder aus der absoluten Besonderheit persönlicher Berufung und individuellen Charismas sich herleiten —, es folgt für alle Besonderheiten, daß sie es in kirchlich-marianischer Weise nur sind, wenn sie jede Reflexion auf ihre Sonderheit und alle Ver-gegenständlichung derselben sein lassend, mit dem Auge Marias auf den einzigen Gegenstand hinblicken, um von *seinem* Gesetz und Bedürfnis her die Regel für das eigene Handeln und Antworten zu finden. Oder kann man etwa den heiligen Franz über „das Franziskanische“ nachdenkend sich vorstellen und nicht vielmehr über die Armut Jesu Christi allein, aus deren Blöße ihm alle Strahlen und Gaben des Heiligen Geistes entgegenleuchten? Und wenn Stifter, meist widerwillig, sich entschließen, dem ihnen anvertrauten Werk eine Verfassung zu geben, so werden sie zwar die Gesetze natürlich-übernatürlicher Klugheit walten lassen und die Be-

schränktheit menschlichen Daseins auch in der Kirche nicht übersehen, aber die sich ergebenden Eingrenzungen niemals auf Grund von Rückbesinnung auf eine „Spiritualität“ als abgegrenzter, für sich gegenständlich erfassbarer Größe vornehmen. Sendung, Amt, Auftrag sind ihnen kein id quod, sondern ein medium quo, eine species in- oder expressa, die, selbst unbewußt bleibend, Erfassung des Wirklichen vermittelt. Wir könnten, das Bild festhaltend, fortfahren und sagen: je vollkommener diese species, desto zentraler, tiefer und vollständiger wird die gegenständliche Wirklichkeit erfaßt. Deshalb gilt gerade von den „großen Sendungen“, den am meisten ausgeprägten, in die Augen springenden, daß sie die „Sache selbst“, das Evangelium Christi, jedesmal in umfassender und kernhafter Weise auffangen und widerspiegeln, so daß zwischen ihnen ohne Ineinanderfließen (*asynchytōs*) ein ungestörtes Ineinandersein (*circumincessio*) bestehen kann. Es ist im kirchlichen ebenso wie auch im weltlichen Bereich: während die „Großen“ im Geiste sich stets miteinander vertragen (ohne „Synkretismus“), streiten „die Schulen“, die sich an je einen „Großen“ anschließen, widerinander. Das kommt daher, daß die Großen die freie Sicht auf die Sache selbst haben, während die Schüler sich zum primären Gegenstand den Großen nehmen und als zweiten Gegenstand die Weise, wie der Große die Welt gesehen und gestaltet hat, und erst an dritter Stelle die von ihm gesehene und gestaltete Welt selber. Insofern kann man sagen, daß das Sicherste an Goethe ist, daß er kein Goetheaner, und an Thomas, daß er kein Thomist war. Die Großen kommunizieren nicht in ihren Formen, sondern in der Tiefe der Wirklichkeit, die ihnen durch ihre Formen erschlossen wird, und so ist die Je-Besonderheit ihrer Form das Gegenteil gegenseitiger Abgrenzung, vielmehr das Mittel der Kommunikation selbst.

Nun gibt es zwiefellos eine Abstufung und Analogie in der Ausgeprägtheit und Besonderheit der Aufträge und damit der zugeordneten Spiritualitäten. So sind alle Standesaufträge als solche (Priestertum, Ehestand, Rätestand) viel allgemeiner als die Sonderaufträge etwa eines Gründers, und innerhalb der Charismen kann es mehr allgemeine und mehr besondere geben. Aber weil das Allgemeine, nämlich die bräutliche Antwort, nie im Sinne des Generischen allgemein ist, sondern als solches wieder das Bestimmteste und Besonderste, deshalb kann man nicht sagen, daß die weniger individuell geprägten Charismen und Aufträge den andern gegenüber in einem Nachteil sich befänden, da ja doch, wie wir sahen, die geprägteren es nur sind, um deutlicher auf diese bestimmte Allgemeinheit zu transzendieren. Die Anonymität, an der die weniger geprägten Aufträge teilhaben, ist diejenige der Braut selbst, das Nichtgeprägtseinwollen Marias angesichts des einzig prägenden göttlichen Wortes. So kann man mit Sicherheit sagen: alle jene Richtungen, Gründungen, Stiftungen, die einer besonderen charismatischen Ursprungsprägung ermangelnd, diesen von ihnen so empfundenen Mangel dadurch beheben wollen, daß sie auf ihre eigene Spiritualität reflektierend, dieselbe nicht nur formulieren, sondern auch ausstilisieren, Fehlendes ergänzen, Undeutliches verdeutlichen, nötigenfalls sich eine Besonderheit zusammendichten, wie man einen Gründungsmythos erfindet, begehen nicht nur eine gründliche theologische Geschmacklosigkeit — deren Auswirkung nur religiöse Enge, Unfruchtbarkeit und religiöser Kitsch sein kann —, sie sündigen gegen die Grundstruktur kirchlichen Daseins selbst und ver-

breiten in der Kirche eine Luft der Sektiererei und der Hairesis. Es ist leider nicht an dem, daß wir sagen könnten, diese Feststellung sei nur theoretischer Natur. Abgesehen von wahrhaft abschreckenden Einzelbeispielen ist eine gewisse allgemeine Sucht nach Eigenspiritualitäten ausgebrochen, jedes Zünftchen (je kleiner und enger desto mehr) sucht sich einen eigenen „Geist“ zuzulegen und bastelt an ihm herum, als gälte es ein Kunstwerk auszuarbeiten. Lauter verlorene Liebesmüh! Errichtet nicht der Herr das Haus, so bauen diese Bauleute vergebens. Ich habe (in der Einleitung zu meinem Buch über die kleine Therese) diese gleiche Feststellung hinsichtlich allzu zweckgerichteter Kanonisationen gemacht: Gott ist es, der seine Heiligen schafft und sie der Kirche zur Kanonisierung vorstellt; wenn man auch nicht sagen kann, daß er seiner Braut hierin keinen Spielraum der Freiheit läßt, so ist kirchliche Freiheit zentral doch stets eins mit Gehorsam gegenüber dem Bräutigam, Achten und Lauschen auf ihn. Die Wichtigtuerei um die Eigenspiritualität ist lauter vertane Kraft und Zeit, die dem Einen Notwendigen abgestohlen wird, und man kann unschwer beobachten, wie dabei unvermerkt die Eigenform zum Mittelpunkt des Interesses wird, während die Sache selbst zu einem Mittel abgleitet, das ad majorem gloriam des Ordens, der Kongregation, der sonstigen Gruppe oder Bewegung dient.

Man wird nicht verwundert sein, wenn diese Warnung auch auf die sogenannte Spiritualität der kirchlichen Stände ausgedehnt und angewendet wird. Obwohl es gewiß nicht ohne Sinn ist, von einer Spiritualität der Räte, der Ehe, des Priesterstandes zu reden, so ist es doch ebenso gefährlich wie praktisch unmöglich, diese Spiritualitäten wie ebensoviele voneinander sauber abgrenzbare und somit überblickbare Formen einander entgegenzustellen, sie wie vollendbare Kunstwerke, deren Gesetz wir beherrschen, auszuseligen, um dann diese Formen wie Kostüme anzuproben, um, von ihrem Stil beherrscht, ein christlich stilvolles Dasein zu führen. Das alles ist Ästhetik, die fehlt am Ort ist und die wahre Schönheit christlicher Existenz verunmöglicht. Solche ästhetische Reflexion müßte, auch wenn sie in Teilen eines großen Ordens beobachtet würde, unfehlbar als Dekadenzerscheinung gewertet werden. Man kann dagegen geltend machen, daß es in der Kirchengeschichte Augenblicke zu geben scheint, da ein kirchlicher Stand seines besonderen Auftrags deutlicher als bisher bewußt wird und sich nur durch eine Reflexion auf sein Eigenwesen von der bisherigen Hörigkeit gegenüber einem andern Stand lösen kann. Das war etwa für den „Weltpriester“ der Fall, und nochmals eigens für den „Pfarrer“, und heute wäre die Zeit des Laien angebrochen und seiner Mündigkeit zu einer besondern, nicht mehr nach den Wertungen und Kategorien des Rätestandes geprägten Spiritualität. Vieles aber, was hierzu vorgebracht wird, ist deshalb so oberflächlich und fade, weil die kirchlichen Stände wie gegeneinander abgeteilte Sektionen eines weltlichen Vereins behandelt und in keiner Weise die tieferen Geheimnisse der Ontologie der Kirche und der darin wurzelnden Zirkuminzession der Standorte berücksichtigt werden. So haftet manchem dieser Versuche mehr das fruchtlos-Aktivistische an, das unser Zeitalter kennzeichnet (sicut foenum arescit), als die echte Sendung des Heiligen Geistes.

Ein Mittel, die Geister zu unterscheiden, ist sicher dieses: die offene oder latente Anwesenheit eines Ressentiments gegen andere Stände und Formen zu prüfen, und

man wird nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß solche Ressentiments — der Laien gegen die Hierarchie, der Laien und des Weltpriestertums gemeinsam gegen den Rätestand, und entsprechend wiederum des Rätestandes und Priestertums gemeinsam gegen die „emanzipierten Laien“ — die kirchliche Atmosphäre gerade in deutschen Landen trüben. Noch nie hat eine innerkirchliche Antipathie als Grundlage einer Auferbauung (Eph 4, 12) dienlich sein können, etwa die heimliche oder offene Diskreditierung des Rätestandes (zu einer bloß kirchengeschichtlichen Institution, ohne die man wohl auskommen könnte und auszukommen sich heute bereits anschickt). Dies heißt wahrlich nicht, daß die Ständestruktur der Kirche, gerade weil sie auf Stiftung von oben beruht und nicht auf geheimnisloser Zusammenfügung von unten, bei aller festen Durhgliederung (wie der gestifteten Hierarchie und der sakramental begründeten Lebensformen) nicht doch immer neuer Modulationen fähig wäre, die auch aus dem an der gesamten Kirche interessierten Gespräch der Stände miteinander lebendig hervorgehen. Es können dabei Formen zum Vorschein kommen, die obwohl tief in der Tradition und im überzeitlichen Wesen der Kirche wurzelnd, doch als neue Prägung erlebt werden und dabei echter Auftrag des Heiligen Geistes sind, was man doch wohl von Daseinsformen wie denen der „Kleinen Brüder und Schwestern Père de Foucaulds“ oder einiger Säkularinstitute oder einer Anregung wie der Abbé Pierres wird sagen dürfen. Man kann nur hoffen, daß derartige Ansätze der Versuchung widerstehen, sich selber eine Eigenspiritualität zuzulegen, sie definierend und kultivierend, statt nichts anderes sein zu wollen als demütige und immer versagende Nachfolge Christi. Und wenn das Arme, Innerliche, Verborgene, das Schlichte, das Wahrhaftige heute allein dem Christlichen eine Wirkung verbürgen kann, so ist damit ja auch hinreichend gesagt, welch abschreckende Wirkung in der Tiefe die Aushängeschilder besonders gepflegter Spiritualitäten ausüben müssen.

Genug der kritischen Bemerkungen. Sie sollten dazu dienen, das Positive zu festigen: das Geheimnis des Marianischen, das sich als Sammelpunkt und Inbegriff des vom Geist beseelten bräutlich antwortenden Gegenüber erweist. Hier wird entscheidend wichtig, daß Maria in ihrem Auftrag mühelos und „voll der Grazie“ die Standesformen in sich zu vereinen weiß, die sich sonst unvereinbar gegenüberstehen: Jungfräulichkeit und Mutterschaft, Ehe- und Rätestand, ja in einer echten, wenn auch analogen oder eminenten Weise Priesterstand (als corredemptrix) und Laienstand. Sie bildet die höhere Einheit, aber sie bildet sie nicht als übermenschliches Wesen, sondern auf unserer menschlichen und christlichen Ebene, uns damit endgültig vorzeigend, wie tief ineinander die Stände liegen (noch viel tiefer als das Ineinandergestaltetsein der Geschlechter), wie wenig es deshalb angeht, sie gegeneinanderzustellen und auszuspielen von dem weiter untenliegenden Standort her, wo für uns ihr Unvereinbares aufscheint.

Die marianische Zirkuminzession der Standesformen und ihrer Gehalte ist, wie sich von selbst versteht, Teilnahme an der gottmenschlichen Transzendenz über diese, die zugleich die schöpferisch-urspringenlassende ist: eminentes Priestertum, eminentes Räteleben, eminenter Ehestand (im eucharistischen und Kreuzes-Geheimnis des Einen Fleisches), wobei die Ehelosigkeit des Menschen Jesus gleichzeitig die unabdingbare Ordnung und (wie bei den Geschlechtern relative) Hierarchie der

Standesformen erscheinungshaft darstellt, gegen die anzurennen (wie moderne Ehetheologie es offen oder verborgenerweise gerne tut) nochmals Ressentiment ist. So kann es auch nicht von gutem sein, wenn über mehr als tausendjährige Theologumena der alten Kirche, die (unanschauliche!) systematische Ursprungsform der menschlichen Stände im Paradies betreffend, im Namen der „revendications“ moderner Ehetheologie der Stab gebrochen wird¹. Louis Bouyer, den man gewiß nicht der Geistesenge wird zeihen können, behält demgegenüber das höhere Gleichgewicht, wenn er feststellt, daß es nicht angeht, die Position Augustins einfachhin als latenter Manichäismus abzutun, da ja auch „die griechischen Väter, die vom augustinischen Denken völlig unabhängig waren, auf ihre Weise Ansichten entwickelten, die den idyllischen Vorstellungen von der Sexualität, wie sie heute unter den Katholiken im Schwange sind, ganz entgegengesetzt sind ... Die leichten und beschwichtigen Lösungen, das sieht man heute klar, führen nur zu Selbsttäuschungen“². Wenn auch die Position des hl. Thomas die eine, unabdingbare Seite gesunder Ehetheologie geworden ist (darin hat die Studie Michael Müllers recht), so ist doch auch hier das Mysterium viel tiefer als eine oberflächlich schließende Ständetheologie glauben lassen möchte: Die Zirkuminzession der Stände und ihrer Spiritualitäten in Christus und Maria weist auf ein paradiesisches Ursprungseheimnis zurück, dessen Urbildlichkeit, aber Unanschaulichkeit³ uns verbietet, mit rasch zuhandenen Schnitten und Teilungen die fertigen Standesspiritualitäten daraus abzuleiten.

Man wird aber auch bei Christus nicht halmachen dürfen; ist er doch in allem Wort Gottes und Offenbarung des dreieinigen göttlichen Lebens, das heißt der Zirkuminzession dreier Personen in einem einzigen Wesen, somit dreier göttlicher Standorte („Stände“) und „Spiritualitäten“. Das Hervortreten der Person des Sohnes in Jesus Christus und seine uns sichtbar gewordenen Beziehungen zum Vater und zum Heiligen Geist verbieten uns die agnostische und resignierte Meinung, in der Identität der göttlichen Wesenheit verschwimme und entgleite uns doch alle Unterscheidung. Aber göttliche Einheit ist solche der Fülle und nicht der entleerenden Abstraktion; wir nähern uns ihr (darin haben Cusanus und Hegel recht), indem wir das weltlich Getrennte zusammendenken und dabei des Sinnes und der Ermöglichung der Unterscheidungen überhaupt erst gewahr werden. Wenn, wie gezeigt wurde, Spiritualitäten in der Kirche primär von oben gestiftet und fundiert sind, aus dem qualitativen Reichtum der Gnadenwelt, dann kann ihre letzte — einende wie unterscheidende — Begründung nur trinitarisch sein. Hier ist die „Identität der Identität und Nichtidentität“ ursprünghaft beheimatet, und wir dürfen deren Widerschein in der Kommunikation des mystischen Leibes nicht anders als von dort her deuten: als Erlaubnis und Forderung einer „relativen Opposition“ der Personal-Standorte, die indes nur insofern aufeinander unrückführbar sind, als sie ganz und gar „relativ“ zueinander und (ursprüngsmäßig) auseinander sind.

¹ Michael Müller: *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradieseshe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg, Pustet, 1954.

² *Le Trône de la Sagesse* (Cerf, Paris 1957) S. 88, 91.

³ Es genügen ja doch wirklich ein paar „philosophische Brocken“, um uns der dem Verstand (der natura lapsa, wenn auch reparata) undurchdringlichen Dialektik dieses Ursprungs bewußt werden zu lassen, für die die Kirchenväter so ehrfürchtiges Verständnis besaßen!

Jede andere als relationale Deutung der göttlichen Personen müßte das göttliche Leben der Liebe zerstören. So ist es möglich, daß eine Sendung und somit eine Spiritualität in der Kirche irgendwie vorwiegend vaterhaft, sohnhaft, geisthaft ist, was sich aber sogleich im gnadenhaften Einbezogensein in die Geheimnisse der personalen Beziehungen, der Zeugung und Hauchung und des Gezeugt- und Ge-hauchtwerdens darstellen muß. Freilich ist es nicht so, daß sich eine adäquate trinitarische Typologie der Spiritualitäten konstruieren ließe, da dieselben wiederum in besonderer Weise der Freiheit und erforderlichen Spontaneität des Heiligen Geistes der siebenfachen Gaben und der unzählbaren Charismen zugeordnet sind, der in ihnen die Fülle des Sohnes und der trinitarischen Liebe auslegt.

In dieser Differenzierung der Einheit liegt, wie *Adrienne von Speyr* in ihrem Apokalypsenkommentar⁴ unerhört großartig gezeigt hat, letztlich die ganze Strukturiertheit und Herrlichkeit des zwölfstorigen himmlischen Jerusalem mit seinen (in aller Gleichheit) sich unterscheidenden Edelsteinen der Tore, die aber eben nur Tore, also Wege, Durchgänge, Weiterführungen sind. Durch die Wege aber, sofern sie in der Liebe beschritten werden, entstehen Beziehungen, Kreuzungen, Felder, Figuren, eine ganze himmlische, geisthafte Geometrie, die Artikulationen des Lebens der Liebe, wofür die Unterscheidungen jeweils nur die (beinah vergessenen) Anlässe und Ausgangspunkte gebildet haben. Was in der Schau offenbar sein wird, kann auf Erden im liebenden Glauben dargelebt werden, und die Liebe erlaubt grundsätzlich (wenn auch dem Liebenden oft verborgen) eine nicht weniger intime Kommunikation der Standorte: der Sendungen und Ämter und ihrer Spiritualität. Das gilt aber nur für echte, vom Herrn her gespendete Spiritualität, und hier gewinnen wir abschließend das beste Kriterium wahrer kirchlicher Spiritualität, in ihrer Abscheidung von aller willkürlich erfundenen und aller aus einem heimlichen Ressentiment sich absondernden und als „etwas Besonderes“⁵ sich aufspielenden: es ist die Möglichkeit ihrer echten Kommunizierbarkeit.

Man kann, um dies zu verdeutlichen, daran erinnern, daß große Heilige, wenn sie einander begegnen durften (körperlich oder auch im Geiste), einander nicht nur erkannten und verstanden, sondern in ihren Sendungen kommunizierten, wobei die je-besondere eigene Sendung ihnen zum Medium wurde, um die andere, ebenfalls besondere und geprägte, in ihrer Tiefe zu erfassen und an ihr teilzunehmen. Undurchdringlich und fremd für den liebenden Glauben ist nur das Unwahre, das auch gar keinen Innenraum hat. Auf diesen kommt es an, und nicht auf äußere Ähnlichkeiten. So können ein rein Kontemplativer mit einem ausgesprochen Aktiven, ein Mensch in der Ehe mit einem Menschen in der Jungfräulichkeit ungehindert aufs innigste christlich kommunizieren. Sie tun es dort, wo die geschenkten Besonderheiten am lebendigsten, am quellhaftesten sind — im spendenden Heiligen Geist —, und nicht etwa dort, wo sie vielleicht reflex formuliert und analysiert, in feststellbaren Eigenschaften ähnlich oder unähnlich zu sein scheinen. Keine Sendung und damit auch keine Spiritualität läßt sich in ihrem lebendigen Zentrum definieren, denn sie stammt aus der unendlichen und je-größeren Lebendigkeit des göttlichen Lebens. Und so gibt es letztlich auch keine befriedigende Projizierung jener

⁴ Johannesverlag, Einsiedeln 1950, S. 720—759.

⁵ dicens se esse aliquem magnum: Apg 8, 9.

himmlischen Geometrie auf die irdische Ebene, kein System der Spiritualitäten, und es wird von uns nicht verlangt, daß wir uns als Christen standpunktlich voneinander abgrenzen, um das Eigene leben zu können, sondern daß wir, uns selber vergessend, gemeinsam auf das Eine schauen, daß wir alle nicht sind, um schauend „in das nämliche Bild umgeformt zu werden von Glanz zu Glanz, wie er ausgeht vom Herrn, vom Geist“ (2 Kor 3, 18).

Bartholomäus Holzhauser und sein Weltpriesterinstitut (III)

Von Dr. Michael Arneth, Bamberg

IV. Tod und Fortleben bei der Nachwelt

Mit der Errichtung des Instituts der in Gemeinschaft lebenden Weltgeistlichen in den Diözesen Würzburg und Mainz durch Kurfürst Johann Philipp von Schönborn hatte Bartholomäus Holzhauser den Gipfel seiner Erdentage erklimmen. Der Abstieg währe nur drei Jahre und liegt weithin im Dunkel der Geschichte. Der neue Pfarrherr von Bingen führte 1655 „ohne jegliche Stiftung und Vergütung, sondern nur allein zum Nutzen des Volkes“ eine Frühmesse ein¹⁸⁷, erweiterte im gleichen Jahre die Volksschulen der Stadt und gründete die erste Lateinschule, an der Kaplan Matthias Stark, der spätere Weihbischof von Mainz, unterrichtete (ab 4. 11.)¹⁸⁸. Am 20. 2. 1657 ließ Bartholomäus aus Gründen der Liturgie, um bessere Licht- und Sichtverhältnisse zu schaffen, in der Pfarrkirche den Lettner, einen schmalen Gang, der in halber Höhe des Kirchenschiffes am Anfang des hohen Chores sich quer durch das Gotteshaus zog, mit Genehmigung des Erzbischofs, aber nicht ohne Verdruss der Gemeinde abbrechen, desgleichen drei Altäre¹⁸⁹. Viel mehr wissen die Quellen über die Binger Jahre kaum zu berichten¹⁹⁰. Im übrigen kam Holzhauser seinen Verpflichtungen als Pfarrer und Dekan so nach, wie es das Gesetz der Priesterschaft vom gemeinsamen Leben und der pastorale Drang seines Herzens forderten¹⁹¹. „Ich habe den Willen im Herrn Jesus Christus, daß ich wenigstens mit ein paar getreuen, aufrechten und geliebten Brüdern aus dem Weltpriesterstande sterben und gerettet werden kann“, schrieb der Dekan aus den Tiroler Bergen einige Monate vor seinem Amtsantritt in Bingen¹⁹². Mittlerweile stand durch die Gunst des Mainzer Kurfürsten eine zahlreiche geistliche Nachkommenschaft in Aus-

¹⁸⁷ P. Bruder, *Die Besichtigung der Reliquien . . .* S. 5.

¹⁸⁸ P. Bruder, *Das Schulwesen in Bingen am Rhein (1655—1800)*. Sonderdruck aus d. Mitteilungen d. Ges. f. deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte V 4, Berlin 1895, S. 270.

¹⁸⁹ P. Bruder, *Die Besichtigung der Reliquien . . .*, S. 5.

¹⁹⁰ Das Binger Pfarrbuch von 1680, eine v. B. H. unterzeichnete Kirchenrechnung (Febr. 1658), sein Sterbekreuz und einige Urkunden wurden mit dem Pfarrhaus im zweiten Weltkrieg vernichtet. Das unter Holzhauser geführte Taufregister ging schon früher verloren. Die Trauungs- und Sterbematrikel sind im Stadtarchiv von Bingen erhalten.

¹⁹¹ Instit. Dill., Pars II, Cap. 1, § 6 u. Cap. 3, § 2 — p. 107 s.; 135—139.

¹⁹² MK, GR 685/3: Brief des B. H. aus St. Joh. i. T. an H. Pfarrer zu Palling (Gg. Gündel) v. 7. 9. (1654).