

Lothar Samson

Theodosius Florentini und der Geist christlicher Mystik/ Ein Beitrag zur Rezeption Johann Michael Sailers in der Schweiz

«Wenn ein Mensch wider das mystische Leben schreibt,
oder redet, so kennt er es nicht
und hat keinen Begriff von der innern Regeneration.»

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

1868, drei Jahre nach seinem Tod, erscheint über P. Theodosius ein Beitrag in der mehrfach aufgelegten *«Galerie berühmter Schweizer der Neuzeit»*. Der protestantische Volksschriftsteller Alfred Hartmann schreibt: *«Zwar schüttelten manche seiner Glaubensgenossen [...] das Haupt über den emanzipierten Kapuziner. Aber Theodosius Florentini war nun einmal der bedeutendste Mann, der volkstümlichste Redner, der einflußreichste Priester in der katholischen Schweiz»*.¹

1. Einleitung: Florentini, Sailer und Franziskus

Angesichts des Urteils von Alfred Hartmann über Theodosius Florentini überrascht es nicht, daß die Literatur über den Kapuziner kaum noch überschaubar ist.² Allerdings hat man die theologischen Grundlagen seines Denkens und Handelns bislang nicht untersucht. Geht man den Quellen der theologischen Bildung Florentinis nach, so stößt man bald auf Johann Michael Sailer (1751-1832). Sailer gehört damals zu den führenden katholischen Theologen in Deutschland - mit großer Ausstrahlung auch in die Schweiz, wo die Luzerner Sailer-Schule (Aloys Gügler, Joseph Widmer und Franz Geiger) Sailers Denken verbreitete. Sailers Theologie zielt auf religiöse Erneuerung, genauer auf die Erneuerung des Glaubens und der Kirche im Sinne eines verinnerlichten Christentums und einer lebendigen Kirchlichkeit. Sailer ist der Überzeugung, daß nur so der an-

1 *Galerie berühmter Schweizer der Neuzeit. In Bildern von Fr. und H. Hasler. Mit biographischem Text von Alfred Hartmann, 1. Bd., hg. von Friedrich Hasler, Baden 1868 («Pater Theodosius Florentini», 4).*

2 Erwähnt seien hier Elsener, *R. P. Theodosius; Führer, Leben und Wirken*; Gadiant, *Der Caritasapostel* (1944 u. 1946); Henggeler, *Das Institut der Lehrschwestern*; Bünter, *Pater Theodosius Florentini, Wegbereiter*; Doka, *Pater Theodosius Florentini*.

gefochtene alte Glaube in der neuen Zeit glaubhaft vertreten und gelebt werden kann.³

Die Theologie Sailer und seiner Schule lernt Florentini zunächst durch den Kapuzinerpater Sigismund Furrer kennen. Wie Furrer orientiert sich Florentini an der Theologie der Sailer Schule. Sailer sucht sein Ziel durch innerkirchliche Reformen zu realisieren. Mit seiner Pastoral- und Moraltheologie, auf deren Grundlage die Geistlichen ausgebildet werden sollen, ist er seiner Zeit voraus. Dasselbe gilt von seiner Pädagogik, vor allem von seinem pädagogischen Hauptwerk *«Über Erziehung für Erzieher oder Pädagogik»*, mit der die katholische Pädagogik Anschluß an Rousseau und Pestalozzi findet.⁴ Auch Theodosius Florentini sieht sein Hauptziel in der inneren Erneuerung des Glaubens. Sein Konzept werktätiger Liebe zielt wie bei Sailer letztlich auf die Verchristlichung aller Lebensbereiche.

Theodosius Florentini geht jedoch über innerkirchliche Reformen hinaus. Er erkennt, daß die moderne Gesellschaft sich mehr und mehr von der Religion entfremdet, und sucht die Gesellschaft von innen heraus zu erneuern. Um sein Ziel zu erreichen, ist er auf Hilfe und tatkräftige Mitarbeit angewiesen. Theodosius Florentini gründet zwei Schwesternkongregationen, die in den Institutionen der Gesellschaft, in Schulen, Spitälern, Armenhäusern und schließlich in Fabriken tätig werden sollen. Das Gesellschaftsbild, das ihn bei seinen Tätigkeiten leitet, ist weitgehend von dem romantischen Schriftsteller und Publizisten Joseph Görres (1776-1848) geprägt, der enge Beziehungen zu Sailer und zur *«Luzerner Trias»* besaß.

Die Arbeit zur Theologie Florentinis und ihren zeit- und geistesgeschichtlichen Bezügen ist vielschichtig und muß sich häufig mit Hinweisen begnügen, die Gegenstand eigener Untersuchungen wären. Zur leichteren Orientierung möchte ich kurz auf die vier Kapitel der vorliegenden Arbeit eingehen. Das erste Kapitel will in Furrers Theologie einführen. Den Abschluß des Kapitels bildet eine kurze Gegenüberstellung von Rationalismus und Mystik. Im Gegenzug zur damaligen Scholastik und zur katholi-

3 Georg Schwaiger, *Johann Michael Sailer (1751-1832)*, in: Heinrich Fries u. Georg Schwaiger (Hg.), *Katholische Theologie Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 1, München 1975, 55-93, hier 57.

4 Sailer's Werke werden nach seiner Gesamtausgabe zitiert: *Johann Michael Sailer's sämtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer*, Bd. 1-41, Sulzbach 1830-1841; im folgenden abgekürzt als SW. Sailer's *«Über Erziehung für Erzieher oder Pädagogik»* erschien in der Gesamtausgabe als Band 6 u. 7.

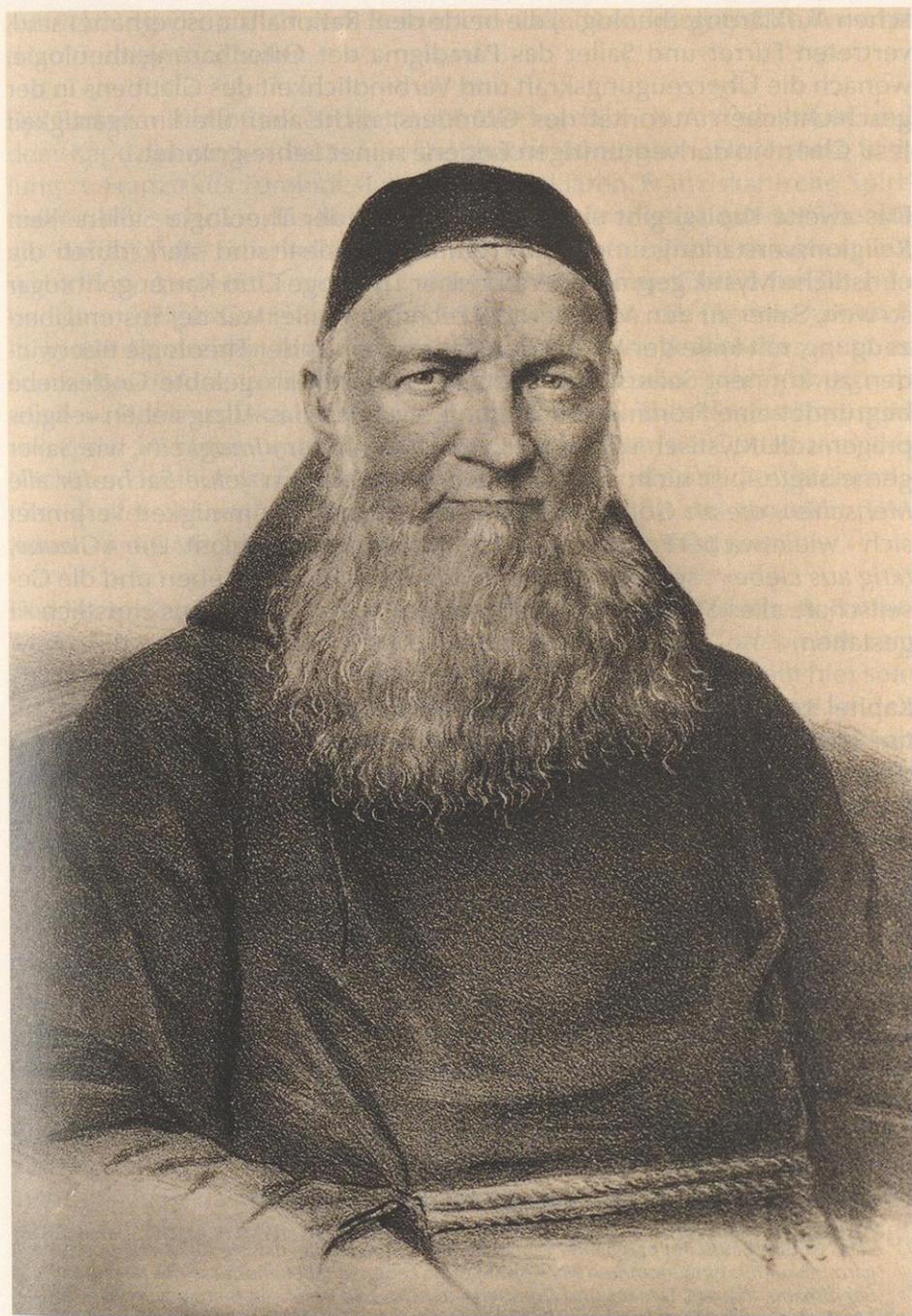


Abb. 1: P. Theodosius Florentini, Lithographie von Friedrich Hasler für die «Galerie berühmter Schweizer der Neuzeit» (IKO PAL)

schen Aufklärungstheologie, die beide dem Rationalismus verhaftet sind, vertreten Furrer und Sailer das Paradigma der Offenbarungstheologie, wonach die Überzeugungskraft und Verbindlichkeit des Glaubens in der geschichtlichen Autorität des Gründers, nicht aber die Einzigartigkeit Jesu Christi in der vernünftigen Evidenz seiner Lehre gründet.

Das zweite Kapitel gibt einen kurzen Abriß der Theologie Sailers. Sein Religionsverständnis und sein Frömmigkeitsideal sind stark durch die christliche Mystik geprägt. Der Luzerner Theologe Otto Karrer geht sogar so weit, Sailer zu den Mystikern zu rechnen.⁵ Sailer war der festen Überzeugung, mit Hilfe der Mystik den Rationalismus der Theologie überwinden zu können. Sailers Verständnis der Mystik als gelebte Gottesliebe begründet eine Frömmigkeitshaltung, die auch das Alltagsleben religiös prägen soll. Mystisch vertiefte Frömmigkeit - oder «*Innigkeit*», wie Sailer gerne sagte -, ist nicht die Sache weniger, sondern «*eine Sache für alle Menschen, die an Gott glauben*» (Sailer). Innige Frömmigkeit verbindet sich - wie etwa bei Franz von Sales - mit Werkfrömmigkeit. Der «*Glaube, tätig aus Liebe*»⁶, soll die Menschen fähig machen, ihr Leben und die Gesellschaft: alle «*Stände und Berufe*» (Sailer) von innen heraus christlich zu gestalten.

Kapitel 3 und 4 versuchen, die praktisch ausgerichtete Theologie Florentinis zu rekonstruieren. Glücklicherweise ist die Inventarliste seiner Badener Bibliothek erhalten, die die Schwerpunkte seiner theologischen Studien gut erkennen läßt. Theodosius Florentini orientiert sich auch nach seinen Studien in Sitten an Sailer und seinen Schülern. Auffallend ist sein großes Interesse für mystisch-asketische Literatur, das viele Sailer-schüler mit Sailer teilten.⁷ Ihre endgültige Gestalt findet die Theologie Florentinis nicht in der einsamen Klosterzelle. Sie ist vielmehr das Ergebnis seiner Auseinandersetzungen mit den geistigen Strömungen und gesellschaftlichen Veränderungen seiner Zeit. Die Konfrontation mit dem Zeitgeist, den Theodosius Florentini in Baden buchstäblich am eigenen Leib erfährt, gibt seiner Theologie ihre charakteristische sozial-caritative

5 Otto Karrer, *Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit*, München 1926, 220-230.

6 Sailer, *Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen*, SW 19, 27.

7 «*Das ist überhaupt ein prägnanter Zug der Sailerschen Schule, daß sie für Mystik und Asceetik ganz besonders eingenommen war.*» Alois Lütolf, *Leben und Bekenntnisse des Joseph Laurenz Schiffmann, Pfarrers, Decans und Domherrn der Diözese Basel. Ein Beitrag zur Charakteristik J.M. Sailers und seiner Schule in der Schweiz*, Lucern 1860, 51. Das Buch enthält eine (nicht ganz vollständige) mit biographischen Angaben ergänzte Liste der Schweizer Sailer-Schüler (227-275).

Ausrichtung, die auf «innere Reformen» zielt. Das theologische Konzept dazu findet er bei Sailer.

Die Badener Bibliothek enthielt auch Werke, die sich mit Franziskus und dem Kapuzinerorden befassen. Das macht es möglich, Florentinis Stellung zu Franziskus zumindest umrißhaft zu klären. Franziskanische Spiritualität läßt sich, wie das Beispiel Sigismund Furrer zeigt, mit der Theologie Sailer, die ebenfalls biblisch und christologisch orientiert ist, verbinden. Auch bei Franziskus steht die Nachfolge Christi im Zeichen uneigennütziger Gottesliebe, die die Regeneration, die innere Umwandlung des Menschen, einschließt: Mit Bonaventura gesprochen geht es Franziskus darum, in allem dem gekreuzigten Christus «gleichförmig» zu werden. Das franziskanische Erbe findet man bei Theodosius Florentini vor allem in seiner unbedingten Hingabe im Dienste Gottes und des Nächsten. Freilich ist Franziskus eine Sozialethik, die auf die Verchristlichung aller Lebensbereiche aus ist, fremd. Er hätte das moderne Vertrauen in die Machbarkeit sozialer Strukturen wohl nicht geteilt.

Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit Florentinis literarischem Hauptwerk, den vier Bänden des Werkes «*Leben der Heiligen Gottes*», das sein theologisches Vermächtnis darstellt. Theodosius Florentini stellt hier sein Konzept mystisch vertiefter Werkstätigkeit vor, das er wie Furrer in den Heiligen verkörpert sieht. Dieses Konzept entwickelt er im Anschluß an Sailer. Das Opus «*Leben der Heiligen Gottes*» trägt auch autobiographische Züge. Wir finden auch Antworten darauf, warum Theodosius Florentini so gehandelt hat, aus welcher Inspiration er drückende Lasten auf sich nahm und warum er kaum Bedenken hatte, an seine Mitarbeiterinnen oft höchste Anforderungen zu stellen.

Ein Wort noch zur Sailer Schule. Meine Darstellung der Theologie Sailer unterscheidet in der Regel nicht zwischen der Position Sailer und der seiner Luzerner Schüler. Ein wichtiger Unterschied sollte nicht unerwähnt bleiben. Sailer's Theologie steht zwischen Aufklärung und Romantik. Trotz aller Kritik an der Theologie der Aufklärung hält er an bestimmten Positionen der Aufklärung fest. So sieht Sailer in der autonomen religiösen Persönlichkeit das Ziel der Erziehung.⁸ Die Luzerner Sailer Schule versteht dagegen das Individuum im Sinne der Spätromantik als Teil eines ganzheitlichen Organismus, der Gemeinschaft, die es umgreift und trägt,

⁸ Das Ziel der Erziehung besteht nach Sailer darin, daß «*der Zögling sein Selbstführer werden kann und soll*». Daß seine «*Selbstführung dem Ideale der Menschheit entsprechen kann, heißt das Menschenkind zum Menschen erziehen*». (SW 6, 2)

sei es die Familie, der Staat oder die Kirche. Furrer orientiert sich hier an der Luzerner Schule, Florentini ebenso.

2. Zur Theologie von P. Sigismund Furrer

2.1. P. Sigismund Furrer als Mentor Florentinis

Theodosius Florentini hat bekanntlich seine philosophisch-theologischen Studien in Sitten absolviert. In Sitten, wo P. Eugen Heiss als Novizenmeister und im Studienjahr Florentinis auch als Lektor für die Ausbildung des Klerikernachwuchses im Kapuzinerorden mitverantwortlich war, war es der Mitbruder Sigismund Furrer, ein aufgeschlossener Ordenspriester mit einer breiten theologischen Bildung, der Florentini nachhaltig beeinflusste und seinem theologischen Denken die geistige Ausrichtung gab.⁹

Zur Beziehung von Florentini zu Furrer und zur Sailerschule stellt P. Adelhelm Jann abschließend fest: «Durch P. Sigismund Furrer steht P. Theodosius Florentini einigermaßen mit der Sailerschule noch in Verbindung, und es wäre wertvoll, alle Einwirkungen desselben auf den genialen Schulmann und Organisator aufzuspüren.»¹⁰ Furrer, der selber den Geist der Luzerner Sailerschule in sich aufgenommen hat¹¹, weckt diesen Geist auch in Theodosius Florentini. Später spricht er voller Hochachtung von P. Sigismund als «*praeclarissimo P. Sigismundo*».¹² «Dieser Mann», soll Florentini öfters gesagt haben, «hat mich studieren gelehrt. Er hat mein geistiges Auge geöffnet.»¹³

P. Sigismund Furrer kann man zum erweiterten Kreis der Sailerschule rechnen. Er kannte Sailer persönlich von dessen Besuchen in Luzern. Sailer, dessen Theologie das religiöse Leben in Süddeutschland, aber auch

9 1788-1865. Siehe wichtigen Hinweis bei P. Adelhelm Jann, *Pater Sigismund Furrer*, in: *Walliser Jahrbuch* 3 (1934), 20f.; Zur Rolle des P. Eugen Heiss siehe Artikel von Christian Schweizer in dieser Ausgabe.

10 Jann, *Pater Sigismund Furrer*, 21.

11 Ebd. 20.

12 Theodosius Florentini in seinem lateinisch verfaßten Brief an den päpstlichen Geschäftsträger Mgr. Bovieri vom 9.3.1853, abgedruckt in: Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 503f, hier 503.

13 Elsener, *R.P. Theodosius*, 15. Vgl. Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 24.

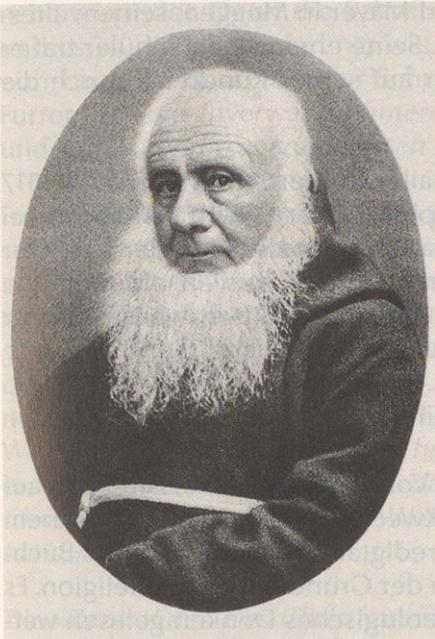


Abb. 2: P. Sigmund Furrer, der Mentor von P. Theodosius Florentini und Vertreter der Lehrweise des Johann Michael Sailer im Kapuzinerorden (IKO PAL)

in der deutschsprachigen Schweiz nachhaltig geprägt hat¹⁴, lehrte vor allem in Dillingen (1784-1794) und später in Landshut (1800-1821) Moral- und Pastoraltheologie und ab 1805 auch Pädagogik. Zuletzt war er Bischof von Regensburg (1829-1832), nachdem er einige Jahre zuvor bereits Koadjutor, Weihbischof und Generalvikar geworden war.

Sailer war übrigens ein großer Freund der Schweiz. Unter den über 100 Schweizer Priestern, die bei ihm studiert hatten, gab es einen großen Kreis von Freunden und Anhängern, «die zeit lebens mit ihm verbunden waren und ihm die Kraft und Glut ihrer Herzensfrömmigkeit und ihr lebendiges Christentum verdankten.»¹⁵ In den Ferien fuhr Sailer gerne in die Schweiz, wo er in Zürich bei dem protestantischen Pfarrer und Schriftsteller Johann Caspar Lavater (1741-1801), mit dem er eng befreundet war, und dann bei dem Stadtpfarrer und bischöflichen Kommissar Thaddäus

14 Georg Schwaiger, *Johann Michael Sailer*, 57.

15 Hubert Schiel, *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe*. Bd. 1: *Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen*, 76f. (Zitiert als Schiel I)

Müller in Luzern¹⁶ sowie bei Pfarrer Karl Mayer in Meggen, seinem ältesten Schweizer Schüler, Station machte. Seine ehemaligen Schüler traf er entweder in Luzern und Meggen oder auf seiner Rundreise durch die Schweiz.

P. Sigismund Furrer hat zwar nicht bei Sailer studiert, wohl aber 1813-1817 bei Aloys Gügler (1782-1827) und Joseph Widmer (1779-1844) sowie bei Franz Geiger (1755-1843), einem ehemaligen Franziskaner, der auch zur Sailerschule gezählt wird. Nach seinen Luzerner Studien unterrichtete Furrer zunächst in Solothurn und dann 1826-1829 in Sitten, wo Furrer trotz seiner Tätigkeit als Guardian Zeit zum Unterrichten fand.¹⁷

2.2. Furrers Büchlein über das Predigtamt

Eine wichtige Aufgabe sah Furrer in der Vorbereitung seiner Alumnen auf das Predigtamt. Er verfaßte zu diesem Zweck eine Schrift, die von einem Brief des hl. Franz von Sales über das Predigtamt ausgeht.¹⁸ Furrers Büchlein erörtert das Predigtamt im Rahmen der Grundlehren der Religion. Es kann deshalb als Einführung in sein theologisches Denken gelesen werden. Die Schrift schließt sich eng an die Theologie Sailers an. Theodosius Florentini war, wie P. Honorius Elsener bemerkt, mit deren Inhalt bestens vertraut.¹⁹

Im Sinne der Offenbarungstheologie bildet für Furrer die «positive Offenbarung»²⁰: die Grundlage des christlichen Glaubens. Die Offenbarung - «mit zwei Worten, Schrift und Überlieferung» (98) - ist «das auf unwandelbare Weise Gegebene» (75), d.h. von Gott «gegeben» oder gesetzt, also übernatürlich. Als solche übersteigt sie die menschliche, selbst die «aufgeklärteste» Vernunft, deren Richtschnur und Norm sie vielmehr darstellt (47). Heilige Schrift und Überlieferung stehen nicht gleichrangig

16 Zur Beziehung Sailers zu Thaddäus Müller siehe Josef Laurenz Schiffmann, *Lebensgeschichte des Chorherrn und Professors Aloys Gügler*, Augsburg 1833, 154.

17 Siehe Jann, *Pater Sigismund Furrer*, 19-21.

18 Sigismund Furrer, *Des hl. Franz von Sales Brief an den Erzbischof von Bourges, Andreas Fremiot, über die Weise zu predigen; übersetzt, mit einer Vorerinnerung und mit Anmerkungen begleitet, als ein Beitrag zur nähern Vorbereitung für künftige Priester, insbesondere für seine Schüler*, Sitten 1834. In der Beilage befindet sich eine einseitige Besprechung des Werks durch Franz Geiger.

19 Elsener, *R.P. Theodosius*, 15. Vgl. Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 24.

20 Furrer, *Des hl. Franz von Sales Brief*, 47. Die Zitate aus Furrers Schrift werden direkt im Text belegt.

nebeneinander. Denn die Schrift ist aus der Überlieferung entstanden; und es ist die Überlieferung, wie sie die Kirche über alle Zeiten aufbewahrt hat, die den Geist der Schrift angemessen auslegt. Die Kirche, so Furrer, ist «*die Inverwahrnehmerin*» und der «*Kanal*» der Offenbarung und «*die Väter die vorzüglichsten Zeugen.*» (75)²¹

Furrer begreift die Schrift streng christologisch und heilsgeschichtlich. Er schreibt: «*Jesus Christus [ist] unser Heil; Gott in Christus zum Heil der sündigen Menschheit. Dieses ist der hohe Mittelpunkt des Evangeliums, wovon alles andere nur Strahlen sind.*» (75f.) Den «*Mittelpunkt des Evangeliums*» bringt er auf die prägnante Formel: «*Gott in Christus zum Heil der Menschheit*». Dieser Spruch findet sich auch bei Sailer.²² Sailer benutzt daneben auch gerne die Formel «*Gott in Christus, das Heil der Welt*», um die «*Zentralidee des Christentums*» auszudrücken.²³ So schreibt er: «*Die Lehre: Gott in Christus - das Heil der Welt [ist] die Grundlehre des Christentums, das Werk aller Werke, der Zentralcharakter des Christentums.*»²⁴

Die «*Zentralidee des Christentums*» erläutert Furrer am «*Heilsplan Gottes*». (49) Ziel des Christentums ist die Wiedervereinigung mit Gott. Gott hat die Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen. (44, 57) Aber der Mensch «*wurde durch Selbstsucht von Gott getrennt und soll durch die Liebe wieder mit Gott vereinet werden*». Dieses Ziel kann der Mensch nur durch die Liebe Gottes und durch Christus erreichen. Es war «*die Liebe Gottes mit der gefallenen Menschheit, daß er Christus [...] hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, [...] das ewige Leben habe*». (81) Der Christ ist «*durch Christus neu geboren*». (82) Dieser Heilsplan macht «*eine Moral notwendig [...], welche vor allem auf die Wiedergeburt des Sünders dringt, und so [...] auf die Kindschaft Gottes [...], welche dann das gesamte innere Leben der Kinder Gottes [...] darstellt*». (35) Ähnliche Worte finden wir bei Sailer: «*Die Vereinigung der Menschen mit Gott setzt eine Zurückfüh-*

21 Die Rede von der «*positiven Offenbarung*» finden wir bei Sailer ebenso wie bei seinen Schülern. So spricht F. Geiger von der «*positiven*» und «*objektiven Offenbarung*» als einem «*unleugbarem Faktum*», «*das sich uns in der Kirche mitteilt*». Siehe *Sämtliche Schriften des Herrn Franziskus Geiger*, hg. von Joseph Widmer, Bd. 1, Flüelen 1823, 10, 28 und 130.

22 Sailer, *Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen*, in: SW 19, 72.

23 Siehe Johann Hofmeier, *Gott in Christus, das Heil der Welt - die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailers*, in: Hans Bungert (Hg.), *Johann Michael Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik*, Regensburg 1983, 27-43, hier 37.

24 Nach Hofmeier, *Gott in Christus*, 37. Zur Interpretation dieses Christusbildes siehe J. Hofmeier.

rung voraus: Die Zurückführung des Menschen zu Gott fängt mit der Neugeburt aus Gott an und setzt sich in steter Heiligung fort, bis sie in volle Vereinigung übergeht.»²⁵

Liebe und Kreuz, Opfer und Gehorsam, Gebet und - vor allem - die Nachfolge Christi - sind die tragenden Elemente der Furrerschen Christologie. Im Mittelpunkt des Heilsgeschehens steht das «*verborgene Geheimnis*» der «*Menschwerdung*» Christi (44) und sein Kreuzestod. Sie offenbaren die Liebe Gottes zu den Menschen. Christus, «*der Gottmensch*», ist «*ein Denkmal der Liebe*» (62), das die Menschen ihrerseits zur Liebe mahnt: «*Liebe ist der Charakter des Christen.*» (84) Nach dem Vorbild Christi sollen die Menschen Gott und einander lieben und bereit sein, ihr Leben füreinander zu geben. (59)

Furrer stellt - wie später Florentini - den Kreuzestod Jesu, sein Opfer am Kreuz, ins Zentrum des göttlichen Heilswerkes. «*Der Opfertod Jesu ist uns der beharrende Mittelpunkt des gesamten Erlösungswerkes: die bleibende Darstellung [...] der Grundwahrheiten des christlichen Heils.*» (90, 93) Durch die Heraushebung des Kreuzestodes Jesu bekommt der Begriff der christlichen Liebe eine besondere Färbung. Da Christus als Denkmal und Vorbild verstanden wird und sein Tod am Kreuze als Ausdruck des liebenden Gehorsams gegen den Willen des Vaters, ist für die christliche Liebe die unauflösbare Verbindung von Liebe und Gehorsam charakteristisch, der «*Liebesgehorsam*» (85, 89). Da der Mensch durch das Opfer Jesu am Kreuz - das «*ewige Denkmal der Liebe des Einen Guten*» (91) - erlöst wurde, erklärt Furrer das Opfer zum Mittelpunkt der katholischen Kirche. Das Opfer versteht er als «*die sich hingebende Anerkennung des Verhältnisses des Geschöpfes zum Schöpfer*». (86) Dasselbe gilt auch vom Gebet. Deshalb kann Furrer schreiben: «*Gebet und Opfer sind so notwendig [...] als unsere Erhaltung.*» (87) Sie bilden die Grundhaltungen des christlichen Lebens. Folglich soll «*unser Leben ein immerwährendes Gebet sein*». (95)

Der Kreuzestod ist, so Furrer, «*das glänzende Vorbild des Gehorsams gegen Gott und der Liebe gegen die Menschen.*» Diesem müssen «*sich alle nachbilden, die ihm angehören wollen*» (92). Die Nachfolge Christi schließt deshalb auch das Leiden des Menschen ein. «*Durch das Leiden, die Reinigung, Erniedrigung geht der Weg der Herrlichkeit, durch die Lei-*

25 Zitiert nach J. Hofmeier, *Gott in Christus*, 37. Der «*göttliche Heilsplan*» (Furrer) bildet bei Sailer die «*Grund-*» und «*Zentrallehre*» des Christentums. Siehe SW 19, 26 und J.M. Sailer, *Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu Vorlesungen aus der Religionslehre für akademische Jünglinge aus allen Fakultäten*, Sulzbach 1832³, in SW 8, 195.

den will uns Gott lehren, reinigen und prüfen.» (92) Die richtig verstandene «Nachahmung» Christi (111) macht uns aber das Leiden erträglich, da wir lernen, es mit «Geduld und Erbarmen» zu tragen. (92)

Der Weg der Nachahmung und der «Aufopferung» als des «wesentlichen Charakters des Christen» wird durch die «Kirche Gottes» möglich, in der der «aus Liebe lebende und sterbende Gottmensch» präsent ist. (97, 96) Vor allem in der Eucharistiefeier kommt es zur innigen Vereinigung des gläubigen Herzens mit Gott. (96) Das hier anklingende Verständnis der Kirche und des Abendmahles teilt Furrer besonders mit Franz Geiger, der den Opfergedanken deutlich herausstreicht und den Kirchenbegriff der Luzerner Theologen offensichtlich mit franziskanischen Traditionen zu verbinden sucht.²⁶

Wer diesen Weg des Opfers und des Gebets beschreitet, kann schon im irdischen Leben, wenn auch zeitlich beschränkt, die Gotteinigkeit erreichen. Es sind die Heiligen, die den Weg der Nachfolge so weit gegangen sind, daß ihr Wille mit dem göttlichen gleichförmig wurde. «Auch wir werden nur heilig durch die Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem Göttlichen.» (99) - Florentini wird sich dieser Lehre über die Heiligen voll und ganz anschließen.²⁷

2.3. Zur Kritik des Rationalismus und die Mystik bei Aloys Gügler

Sailer und seine Schüler sind der festen Überzeugung, daß die zeitgenössische Theologie dem positiven Offenbarungsglauben nicht gerecht werde. Sie trage zur Weckung und Bewahrung des lebendigen Glaubens an Christus und seine Kirche nichts bei, ja untergrabe ihn sogar. Der Rationalismus der damals gelehrten scholastischen Theologie Leibniz-Wolffscher Provenienz, aber auch die katholische Aufklärungstheologie entsprächen somit nicht dem «Geist der geoffenbarten Religion»²⁸. Beide Richtungen der Theologie würden - so Sailer - einseitig auf die «bloße Verstandeskultur» setzen, die sich letztlich «in der Endlichkeit verstrickt» und «den Sinn für das Unendliche zerdrückt». Zudem würden sie irrüm-

26 So lesen wir bei F. Geiger: «Dieses heilige Sakrament [des Altars] enthält also, so zu sagen, die ganze Religion in sich; Jesus opferte sich für mich - Er läßt mir dieses Opfer zurück, daß ich es opfere; aber ich vereinige mich mit dem Geopferten und opfere mich in Ihm, und in Ihm nimmt mich Gott wieder auf - da ist also Religion (Wiederverbindung) im wahren Begriffe; und die ganze Handlung ist Religions-Kultus; oder die feyerliche Handlung der Religion.» (Sämtliche Schriften, Bd. 1, 136)

27 Siehe vor allem Kap. 5.2.

28 Schiel I, 330.

licherweise annehmen, daß «aus bloßen Kenntnissen das Gutsein und Rechttun ohne weitere innere Umwandlung des Wollens sich wie von selbst erzeuge».²⁹ Bei seiner Kritik wird Sailer von der tiefen Sorge umgetrieben, daß seine Zeit «der nahe und lebendige, der wirksame und persönliche Gott, der Gott der Erkenntnis und der Liebe, der Gott, auf den die Menschen sich einlassen können, zu entschwinden [droht]»³⁰. Die Theologie der Zeit spielt gewissermaßen die Begleitmusik dazu.

Sigismund Furrer führt uns die Kritik an der Scholastik in einem handschriftlich überlieferten Aufsatz mit dem Titel «Über Neuerungen im Lehrplan» recht anschaulich vor Augen.³¹ Er kritisiert die Scholastiker, die die Wahrheit aus Syllogismen und abstrakten Begriffen ableiten wollen. Dagegen wüßten sie «nichts von der Central-Idee der Schrift»³² (1) bzw. von der «Geschichte des Planes Gottes», die «in Jesus lebendig» ist (7f.).³³ Die Scholastik will nur anerkennen, was sich mit ihren Verstandesbegriffen fassen und definieren läßt. Wer jedoch den lebendigen Glauben an den lebendigen Gott auf Begriffe zurückführen will, mache ungewollt den Menschen zum Maß des Göttlichen und Unendlichen. Der bloße Verstand raube dem Glauben und dem Herzen mehr, als er gebe. (7). In Wirklichkeit übersteige das Unendliche alle Prämissen, «so daß keine Logik fähig ist, das Ewige zu ermessen.» (2) Folglich müsse man neben den Sinnen und dem Verstand noch ein drittes, höheres Erkenntnisorgan, Furrer nennt es die Vernunft, annehmen. Er definiert sie als «Fähigkeit der Erkenntnis der realen und unwandelbaren [also nicht aus begrifflichen Kombinationen hervorgehenden] Prinzipien, deren Höchstes Gott ist». (2)³⁴

Die Aufklärungstheologie läuft Gefahr, Religion und Moral zu trennen und die Religion zu einem bloß äußeren Gottesdienst zu degradieren. Als ein besonders unerbittlicher Kritiker der Aufklärungstheologie tat sich

29 Sailer, *Über Erziehung für Erzieher oder Pädagogik*, in SW 6, 138.

30 Hofmeier, *Gott in Christus*, 35.

31 Der Aufsatz befindet sich im Luzerner Nachlaß von P. Sigismund Furrer unter PAL Sch 4232.11. Er stammt aus Furrers Lektoratszeit in Solothurn (1817-1826).

32 Die Zitate aus Furrers Nachlaß werden direkt im Text belegt.

33 Furrers Sprache erinnert deutlich an Sailer.

34 Furrer spekuliert hier offensichtlich im Sinne des neuplatonischen Augustinismus; vgl. PAL Sch 4232.11.

Aloys Gügler hervor.³⁵ In seinem frühen Werk «Über den Geist des Christentums» setzt er sich mit dem Religionsverständnis von Stadtpfarrer Thaddäus Müller auseinander.³⁶ Der Streit zwischen Gügler und Müller erregte damals in Luzern und darüber hinaus großes Aufsehen. Sogar der damalige Verweser des Bistums Konstanz, Ignaz Heinrich von Wessenberg, übrigens ebenfalls ein Schüler und Freund von Sailer, kam seinem bischöflichen Kommissar zur Hilfe, indem er zeigte, daß Müllers Predigten nirgendwo gegen die Dogmen der katholische Kirche verstoßen würden.³⁷

Gügler kritisiert nicht den Buchstaben, sondern den Geist der Müllerschen Predigten. Er kommt zu dem Schluß: «Müllers Predigten entbehren des katholischen Geistes.»³⁸ Der Verstandeskultur der Aufklärungstheologie stellt er - wie vor ihm bereits Sailer - die Mystik entgegen. Seiner Meinung nach wird nur die Mystik dem positiven Offenbarungsglauben gerecht. «Der Geist des Katholizismus», so Geiger, «ist das Mystische.»³⁹ Mystik definiert er wie folgt: «Die Mystik [...] ist die feste lebendige Anerkennung, a) daß es nebst dem Sichtbaren und Sinnlichen ein Unsichtbares und [...] Übersinnliches gebe, kurz, daß ein Verborgenes sei. b) Daß dieses Verborgene [...] ein unendlich Vortrefflicheres und Wünschenswerteres sei als alles Sichtbare und Sinnliche. c) Ja daß das Sichtbare und Sinnliche selbst nur aus diesem Verborgenen Bestand habe, nur in Bezug auf das Verborgene Sinn und Wert erlange [...]. Die Mystik ist d) das aus dieser Anerkennung notwendig hervorgehende Sehnen und Trachten

35 Nach Hans Küng «[dürfte] Gügler der bedeutendste katholische Schweizer Theologe des 19. Jahrhunderts sein»; in: Hans Küng, *Katholische Schweiz*, in: *Civitas* 22 (1966/67), 585. Zweifellos ist Gügler unter den Schülern Sailers der bedeutendste Theologe. Er ist der erste romantische Theologe auf katholischer Seite und stellt gleichsam das missing link zwischen der Schule Sailers und der katholischen Tübinger Schule dar. Zu Gügler siehe Elmar Klinger, *Aloys Gügler (1782-1827)*, in: Heinrich Fries u. Georg Schwaiger (Hg.), *Katholische Theologen*, 205-226 (siehe in meinem Artikel unter Anm. 14). Eine gute Einführung in Leben und Werk Güglers bietet immer noch J.L. Schiffmann, *Lebensgeschichte des Chorherrn und Professors Aloys Gügler*, siehe in meinem Artikel unter Anm. 16. Schiffmann hat sowohl bei Sailer in Landshut als auch bei Gügler und Widmer studiert.

36 Der vollständige Titel lautet: *Einige Worte über den Geist des Christentums und der Literatur im Verhältnis zu den Thaddäus Müllerschen Schriften*, Luzern 1810 (Landshut 1812). Teilabdruck in: Joseph R. Geiselman (Hg.), *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz 1940, 53-82. - Schon in seiner frühen Schrift spürt man eine antiliberalen Haltung, die später immer deutlicher hervortritt und auch bei Widmer und Geiger zu finden ist.

37 Zur Auseinandersetzung zwischen Gügler und Müller siehe Schiffmann, *Lebensgeschichte des Chorherrn*, Teil 2, 1-21.

38 Aloys Gügler, *Einige Worte über den Geist des Christentums*, 62.

39 Ebd. 106.

nach diesem Verborgenen, nach Gott und seinem geistigen Reiche; kurz, sie ist der Zug ins Verborgene, die brennende, begeisterte Liebe zu dem Verborgenen, dem Geheimnisreichen nicht Auszuforschenden; sie ist das [...] Geringachten, das Fliehen und Vonsichstoßen alles Sichtbaren und Sinnlichen aus heiligem Drange nach jenem [...]»⁴⁰

In einer späteren Schrift unterscheidet Gügler zwischen Mystik, religiöser und christlicher Mystik. Er schreibt: Die Mystik «ist das Unausforschbare selbst.» Die «religiöse Mystik» «ist das Abgehen von allem Sichtbaren und das Zurückstrahlen in das ur- und allvollkommene Seyn - in Gott, aus dem Grund, sich mit ihm zu vereinigen. Daraus folgt das Bemühen alles abzulegen, was dieser Vereinigung im Wege steht. Die religiös christliche Mystik sucht die Vollendung in Gott, flößt Liebe zum Unsichtbaren ein. Sie zeichnet sich [...] dadurch vor der allgemeine religiösen Mystik aus, daß das Christentum Vereinigung mit Gott lehrt, sie verspricht, und durch Christi Geist hienieden anfängt, aber in der Ewigkeit offenbart und vollendet, und dieses alles realisiert in Christo, dem reinsten Vorbild und Muster darstellt.»⁴¹

3. Zur Theologie von Johann Michael Sailer

3.1. Sailers Christus- und Liebesmystik

Zugang zu Sailers Theologie findet man am leichtesten über seine Mystik-Rezeption.⁴² Durch Johann Caspar Lavater und die von Matthias Claudius (1740-1815) besorgte Übersetzung von Fénelons religiösen Schriften wird Sailer in den Achtzigerjahren des 18. Jahrhunderts die Bedeutung der Mystik für die Bewahrung des lebendigen Gottes- und Christusglaubens deutlich. In der Folgezeit studiert er intensiv die christlichen Mystiker des Mittelalters und der Neuzeit. Er empfiehlt sie nachdrücklich sei-

40 Ebd. 106f. Bei Gügler wird die Nähe der Mystik zur negativen Theologie recht deutlich.

41 Siehe J.L. Schiffmann, 104.

42 Zur Einführung in Sailers Leben und Werk siehe Josef Rupert Geiselman, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*, Stuttgart 1952; ferner Georg Schwaiger, *Johann Michael von Sailer*; Johann Hofmeier, *Gott in Christus, das Heil der Welt - die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailers*; Bertram Meier, *Johann Michael Sailer. Theologe und Seelsorger zwischen Aufklärung und Romantik*, in: Peter Walter u. Martin H. Jung (Hg.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Darmstadt 2003, 244-261.

nen Studenten, mit denen er sie auch gemeinsam liest.⁴³ Er selber hatte in seiner Bibliothek eine große Sammlung mystischer Literatur, die er auch gerne an seine Studenten auslieh.

Das Studium der Mystik, das sich damals auf katholischer Seite fast ausnahmslos in die Klöster zurückgezogen hatte, schlägt sich u.a. in Sailers Veröffentlichung mystischer Texte nieder. Im 2. Band seiner *«Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung»* finden wir Briefe des hl. Franziskus, von Johannes Tauler, Johannes Ruysbroeck, Heinrich Suso und Thomas von Kempen, im 3. Band Briefe der hl. Teresa von Avila, des hl. Franz von Sales sowie von Fénelon.⁴⁴

Für die Rezeption der Mystik sprechen aus Sailers Sicht mehrere Gründe: 1. Sailer glaubt, in der Mystik die Mittel zu finden, um den Rationalismus der Zeit zu überwinden.⁴⁵ Die Mystik hat die eigentliche Dimension des Glaubens im Auge - das Übersinnliche -, das dem bloßen Verstand verborgen bleiben muß. 2. Bei den Mystikern findet Sailer einen lebendigen Gottesglauben, der dem religiösen Gefühl seiner Zeit nicht fremd ist. Davon überzeugen ihn die pietistischen Strömungen in Deutschland und die damalige Erweckungsbewegung, die stark von Fénelon und Jeanne-Marie Guyon, von Pierre Poiret und den mystischen Schriften des Protestanten Gerhard Tersteegen, einem älteren Zeitgenossen Sailers, beeinflusst sind. Auch diese Schriften hat Sailer eifrig studiert.

3. Sailer glaubt, in der Mystik das Mittel zu finden, die (moderne) Trennung von Moral und Religion zu überwinden. Die Aufklärungstheologie macht die Moral zu einer Sache der autonomen Vernunft und degradiert Religion zu äußerem Gottesdienst. Die Mystik betont dagegen den Eigenwert des Religiösen und versöhnt Religion und Moral. Für den Mystiker gründet echte Moral in der Liebe zu Gott, die die Vereinigung des Menschen mit Gott zur Voraussetzung hat. Die reine und uneigennützigste Gottesliebe ist das tragende Motiv seines Tuns und Lassens, die Kraft, die sein Handeln ermöglicht.

43 Mit dem Einfluß der Mystik auf Sailers Theologie hat sich vor allem auseinandergesetzt Ignaz Weilner, *Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer*, Regensburg 1949. Für Weilner ist die mystische Haltung der Innigkeit die *«Seele»* bzw. die *«Herzmitte»* des Sailerischen Denkens.

44 Die Werke erschienen erstmals 1800-1804; wiederabgedruckt in SW, Bd. 11 und 12, Sulzbach 1832/1833.

45 Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 175, 239.

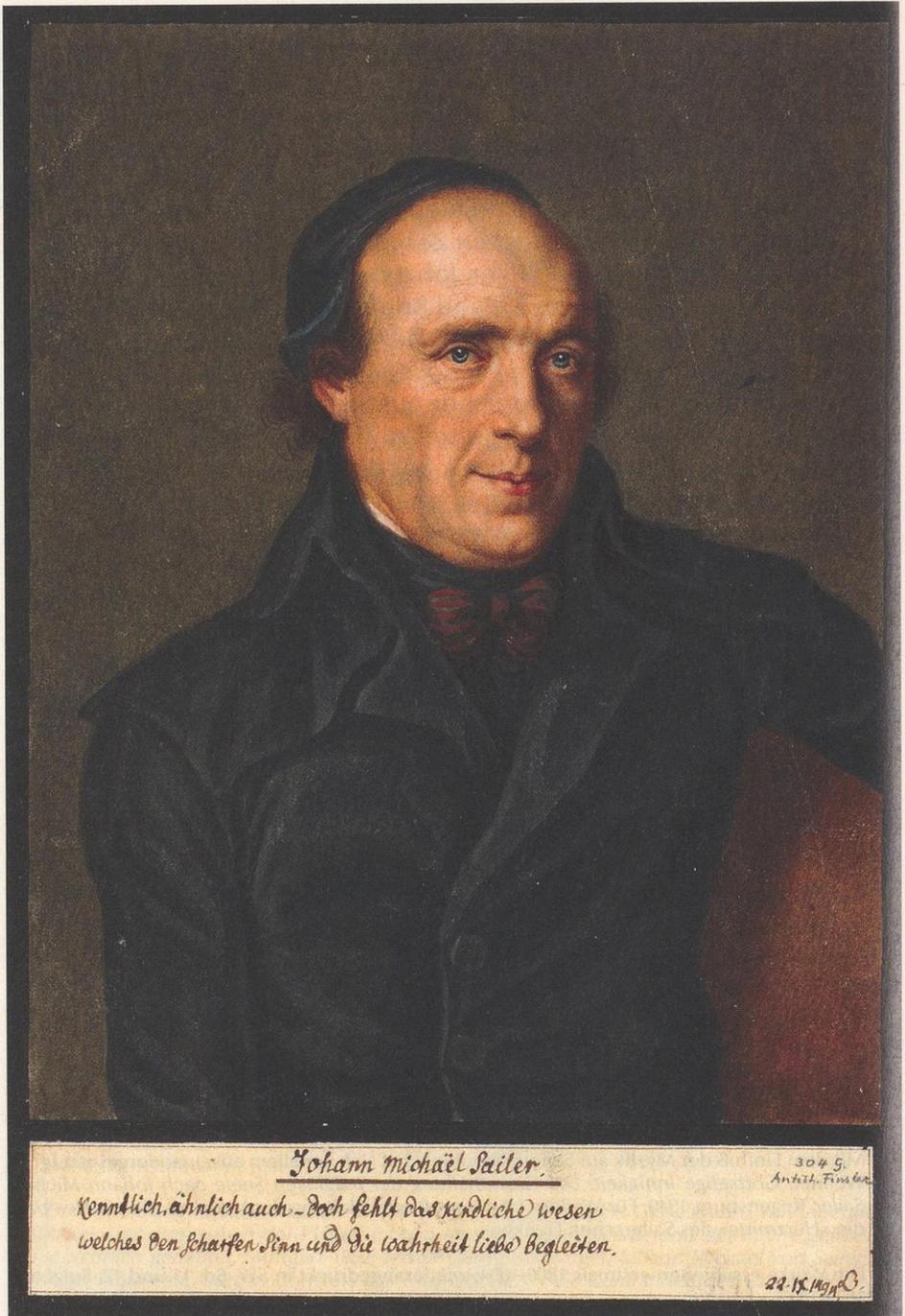


Abb. 3: Johann Michael Sailer (Zentralbibliothek Zürich)

Von den Mystikern hat Sailer besonders Fénelon († 1715) geschätzt - man nennt Sailer nicht von ungefähr den «*deutschen Fénelon*»⁴⁶ - ferner Johannes Tauler († 1361), Thomas von Kempfen († 1471), Franz von Sales († 1622) und Gerhard Tersteegen († 1769). Von Tauler hat Sailer besonders gerne die Schriften über die «*Nachfolge des armen Lebens Jesu Christi*» und die «*Medulla animae oder von der Vollkommenheit aller Tugenden*» gelesen.⁴⁷ Eines seiner Lieblingsbücher war Thomas von Kempens «*De imitatione Christi*». Sailer hat eine Übersetzung des Werkes angefertigt, die bis heute Maßstäbe setzt.⁴⁸ Der hl. Franziskus von Assisi (1182-1226) spielt dagegen für Sainers Mystik-Rezeption keine Bedeutung, ebensowenig der hl. Bonaventura, den Sailer aber als Moraltheologen heranzieht.⁴⁹

Über das «*Wesen der Mystik*» äußert sich Sailer vor allem im dritten Band seiner «*Briefe aus allen Jahrhunderten*». Er bezeichnet sie im Kap. X als die «*Die heiligste Sache der Christen*».⁵⁰ Der «*Geist der Mystik*»⁵¹ zielt bei Sailer nicht auf außerordentliche Visionen und ekstatische Gotteserlebnisse, die nur wenigen Menschen zugänglich sind. Sein Verständnis von Mystik begründet vielmehr eine innere Frömmigkeitshaltung, die auch das Alltagsleben religiös prägen soll. Mystisch vertiefte Frömmigkeit ist - ganz im Sinne des hl. Franz von Sales - nicht eine Sache weniger, sondern «*eine Sache für alle Menschen, die an Gott glauben*».⁵²

46 Die beste Einführung in Fénelon bietet immer noch Robert Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1990². Zu Fénelon und Sailer ebd. 274-276.

47 Beide Werke werden heute nicht mehr Tauler selbst zugeschrieben. Ihre Einstufung als Pseudo-Tauleriana mindert jedoch nicht ihren Rang als mystisch-asketische Schriften. Zur Beurteilung der Pseudo-Tauleriana siehe Hans Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, München 1996, Bd. 3, 515ff.

48 Siehe Thomas von Kempfen, *Das Buch von der Nachfolge Christi. Nach der Übersetzung von Johann Michael Sailer*, hg. von Walter Körber, Stuttgart 2005.

49 Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 35.

50 SW 12, 467-496. Kap. X enthält eine Reihe von Briefen, die von Sailer selber stammen. Siehe dazu Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 149.

51 Ebd. 471.

52 Ebd. 474. Zu Franz von Sales' Verständnis von Frömmigkeit und Mystik siehe ders., *Philothea. Anleitung zum frommen Leben*, in: *Werke des hl. Franz von Sales*, Bd. 1, Eichstätt 2002³, Kap. I, 1f. und III, 2 (33-37, 112).

Ziel des Mystikers ist die Gotteinigkeit - die bewußte «*Vereinigung*» bzw. «*Wiedervereinigung mit Gott*». Die Vereinigung wird als Liebe verstanden. Auf die Liebe Gottes antwortet der Mensch seinerseits mit Liebe. In der Liebe ereignet sich die innige Begegnung der Seele mit Gott.⁵³ Denn, so Franz von Sales, «*die Liebe macht uns dem gleich, was wir lieben*».⁵⁴ Die Vereinigung mit Gott ist bereits in diesem Leben erreichbar.⁵⁵ Der Weg zur Gotteinigkeit, zur göttlichen Liebe, besteht in der Nachfolge Christi. «*Die wahre Mystik der Christen*», so Sailer, «[macht] *die Geschichte Jesu zur Basis ihrer Existenz*».⁵⁶ Sailer's heilsgeschichtliche Mystik stimmt mit dem «*Geist des Evangeliums*»⁵⁷, also auch mit der Zentralidee des Christentums «*Gott in Christus - das Heil der Welt*» überein. Denn: «*Der wahre Christ ist notwendig ein wahrer Mystiker, denn er sucht alles Heil in Gott allein, durch Christus. Mystik aber ist die Haltung, die das Wesentliche im Christentum will*».⁵⁸

Der Weg der Gotteinigung, die Nachfolge Christi, führt über die innere Umwandlung, die «*Wiedergeburt*» des Menschen. Nachfolge Christi und Regeneration sind unlösbar miteinander verbunden.⁵⁹ Nur durch Abwendung von der Sinnenwelt und durch Überwindung des eigenen selbstischen Willens kann der Mensch mit Gott wiedervereinigt werden. «*Jesus opferte sich zur Vollendung dessen, was der Vater wollte [...]. Ich will, spricht der Mystiker, mich also auch ganz opfern, aus Liebe zu Gott, um Eins mit Christus und durch ihn mit dem Vater zu werden*».⁶⁰ Die Nachfolge Christi macht den Menschen mit dem Geist Christi «*gleichförmig*».⁶¹ Die «*conformitas Dei*» - wie die Mystiker sagen - besteht nicht in der

53 Mystik, schreibt Sailer, heißt «Gott von ganzem Herzen lieben». (SW 12, 471)

54 Franz von Sales, *Philothea*, Kap. III, 15 und 17 (147 und 150).

55 Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 248.

56 SW 12, 472, 473.

57 Ebd. 474.

58 Sailer in einem Brief an die Gräfin Stolberg-Wernigerode vom 3.1.1803. Siehe Hubert Schiel, *Johann Michael Sailer*, Bd. 2: Briefe, Regensburg 1952, 261. (Zit. als Schiel II.)

59 Die Regeneration als Gebot der Zeit wird also bei Sailer heilstheologisch begründet.

60 Ebd. 472.

61 Siehe Schiel I, 388. Den in der Mystik geläufigen Begriff der Gleichförmigkeit benutzt Sailer nur selten. Sein Lieblingsausdruck zur Bezeichnung der Gotteinigung ist Innigkeit.

äußeren Nachahmung des Lebensstiles Jesu, vielmehr geht es darum, daß der innere Mensch Christus ähnlich wird.⁶²

3.2. Sailers Morallehre

3.2.1. Gottesliebe und Innigkeit. Die «Umwandlung» des Menschen

Sailers Mystik spiegelt sich in seiner Morallehre wider. Sie knüpft an den vertrauten Gedanken der Gotteinigung durch Umwandlung des Menschen an. In Sailers «*Handbuch der christlichen Moral*» heißt es: «*Die Moral Christi, in ihrer Anwendung betrachtet, hat also ein geheimes, unsichtbares Tagewerk in Umbildung des Menschen, welches Paulus zuerst das verborgene Leben in Gott nannte. (Kol. III, 3: Ihr seyd gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen.) Dieses geheime Tagewerk, die Umschaffung des Menschen zum heiligen Sinn und Leben, ist der höchste Zweck unseres Daseyns, eine heilige Sache, die von vielen Unkennern, denen das Wort Mystik verhaßt ist, sammt dem Worte [...] wegwerfen wird. Der Weise giebt das entheiligte Wort, wenn man will, gern preis, und rettet nur die Sache, und nur in sofern sie heilig ist. Die Sache selbst heißt mit Grunde die heilige Sache, denn die Umschaffung der Gesinnung und Lebensweise des Menschen nach dem Ideale der Heiligkeit kann nichts anderes als eine heilige Sache seyn, welche die Bestimmung eines jeden menschlichen Daseyns ausmacht.*»⁶³

Die Morallehre lehrt «den Menschen, das Göttliche im Menschen nachzubilden»; und so «lehrt sie nichts Geringeres als das Einesseyn des Menschen mit Gott. Denn nur dann kann der Mensch wahres [...] Bild Gottes; Ebenbild Gottes seyn, wenn er Eins ist mit Gott.»⁶⁴ Der Prozeß der Einswerdung durchläuft drei Stufen, die eng ineinander greifen: 1) Erkenntnis des eigenen Verderbens, 2) Wiedergeburt und innere Nachbildung des

62 Dieses Verständnis der Nachfolge Christi finden wir bereits beim hl. Franziskus. Siehe Oktavian Schmucki, *Zur Mystik des hl. Franziskus von Assisi im Lichte seiner «Schriften»*; wiederabgedruckt in: Oktavian Schmucki OFM Cap. *Beiträge zur Franziskusforschung. Zum 80. Geburtstag* hg. von Ulrich Köpf u. Leonhard Lehmann, Kevelaer 2007 (*Franziskanische Forschungen* 48), 383.

63 *Handbuch der christlichen Moral*, Bd. 1, in SW 13, 70. Sailer fährt fort: «Wer immer in seinem Innersten mit sich Eins, die *Medulla animae* [...] von Taulerus oder die *Oeuvres spirituelles* von Fénelon im Original oder in der Übersetzung von Claudius gelesen hat, wird nicht mit verdammten wollen, was er aus näherem Genuße kennt, und in diesen Schriften ein Salz finden, das ihn vor der Verwesung bewahrt, die aus so vielen Schriften ohne Geist und Leben ausgeht.»

64 Ebd.

Göttlichen, 3) Handeln gemäß dem göttlichen Gesetz der Liebe: dem Gebot von der Liebe gegen Gott und dem Gebot der Nächstenliebe.

Der Prozeß der Gotteinigung steht ganz im Zeichen der Liebe.⁶⁵ Gott, «das ewige, unermessliche Leben»⁶⁶, will aus Liebe zu den Menschen «die Entzweigung des Menschen mit Gott» aufheben; an die Stelle der Entzweigung soll die volle Vereinigung mit Gott treten, wodurch der Mensch seine Vollendung (wieder) erreicht.⁶⁷ Das liebende Einswerden und das Einssein, das in seiner ganzen Fülle erst im Jenseits wirklich wird, sind der genuine Gegenstand der religiösen Erfahrung. Diese Erfahrung, die «Wahrnehmung Gottes»,⁶⁸ beschreibt Sailer als «Gefühl und Anschauung des Göttlichen, das sich im lauteren Gemüth spiegelt». Dieses Gefühl, dieses «Innewerden des ewigen Lebens»,⁶⁹ bezeichnet er gerne als Innigkeit und Andacht.⁷⁰ «Nur in der Innigkeit schauen wir Gott an, nur in ihr streben wir ihm ähnlich zu werden, nur in ihr werden wir es auch. Denn die Liebe ist unser Gott, die Liebe ist unsere Pflicht, die Liebe ist unsere Vollendung.»⁷¹

«Innigkeit» bezeichnet bei Sailer den Grundzug der Mystik und der mystischen Erfahrung. «Innigkeit ist dem Wortsinne nach ein in sich seyn, dem Realsinne nach ein in sich und in Gott seyn; denn daß Allerinnerste des Menschen ist die Wohnstätte Gottes. Wer aber in seinem Innersten wohnt, wohnt in Gott.»⁷² «Wer sich von den Dingen außer sich losgemacht hat, daß er in sich selbst wohnen kann; und wer sich auch von sich selbst losgemacht hat, daß er mit Gott Umgang haben kann, der ist ein innerer Mensch, führt ein inneres Leben, ist innerlich, ist innig, ist [...] in Gott gegründet. [...] Wer also mit freier Liebe Gott [...] allein dient, der hat ein

65 Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 159.

66 SW 13, 86.

67 Ebd. 90.

68 Ebd.

69 Ebd. 87.

70 Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 158. O. Schmucki definiert Mystik als «die unmittelbare Erfahrung der übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit [...] Gott». (Siehe O. Schmucki, 383.) Sailer erfüllt dieses Kriterium der Mystik.

71 SW 12, 483.

72 Sailer, *Handbuch der christlichen Moral*, Bd. 2, in SW 14, 295.

inneres, ein ewiges Leben in sich. Joh. 17.3»⁷³ So sieht es auch Aloys Gügler: «Das Selbstische des Menschen, das soll in der Religion sich auflösen und Gott in dem Menschen leben, nicht der Mensch in sich.»⁷⁴

Ähnlich wie Sigismund Furrer betont Sailer die enge Verbindung von Liebe und Gehorsam. Die christliche Moral, so Sailer, macht die Liebe gegen Gott, und zwar «die Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften des Menschen zum ersten und vornehmsten Gesetze aller Sittlichkeit. Matth. 22, 37.»⁷⁵ Gehorsam gegen Gott ist für Sailer der Prüfstein der Liebe gegen Gott. Die «reine» und «uneigennützigte Liebe» unterwirft sich «allen Gesetzen, allen Fügungen der Liebe, und erprobt sich selbst durch Gehorsam gegen alle Gesetze und durch Ergebung in alle Führungen».⁷⁶ Die christliche Moral gibt somit «zuverlässige und allgemeingültige Prüfsteine der vollkommenen Liebe gegen Gott an. Diese Prüfsteine sind a) der vollständige Gehorsam gegen alle Forderungen Gottes [...]; b) die unbedingte, lautere Ergebung in alle Führungen Gottes, und was mit beiden notwendig verknüpft ist, c) die furchtlose Zuversicht zu Gott. 1. Joh. 4, 17.18. Das ist der Charakter der Liebe: sie lebt in dem und für den, den sie liebt».⁷⁷

Anschließend unterstreicht Sailer nochmals seinen Begriff der Gottesliebe. «Der Eine Charakter der Liebe, leben in dem Geliebten und leben für den Geliebten, ist also dreifach: Gehorsam, Ergebung und Zuversicht.» Allein die angegebenen Prüfsteine können uns vor der Gefahr einer Täuschung unserer Liebe gegen Gott schützen. «Nicht schöne, süße Worte, nicht verfliegende Gefühle, nicht helle Erkenntnisse, nicht mutige Entschlüsse, sondern der bleibende Sinn der Unterwürfigkeit, die als Gehorsam und als Ergebung im Tun und Lassen, im Leiden und Tragen allen Willen Gottes vollbringt, und der bleibende Sinn der Zuversicht, die alle Furcht meistert, und die Seele mit Frieden trinkt, offenbaren das Wesen der heiligen Liebe.»⁷⁸

73 Sailer, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, München 1825, 146 (nach Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 222).

74 Güglers *Reden an studierende Jünglinge über Gegenstände höherer Bildung*; in: Güglers *nachgelassene Schriften*, 1. Theil, hg. von Joseph Widmer, Luzern 1827, 34.

75 SW 20, 47.

76 Ebd. 47f.

77 Ebd. 48.

78 Ebd. 49.

Christliche Frömmigkeit - «*Innigkeit*» wie Sailer auch gerne sagt - ist ohne Gebet und Selbstverleugnung nicht möglich.⁷⁹ Beide gehören als Bestandteile des «*stetigen Ringens nach dem Höchsten*»⁸⁰ zusammen: Gebet ohne Selbstverleugnung wird «*Betschwesterei*», Selbstverleugnung ohne Gebet geistloser Asketismus. Gebet und Selbstverleugnung bilden die grundlegenden Verhaltensweisen gegenüber Gott, dem eigenen Ich und dem Nächsten.⁸¹ Selbstverleugnung als «*Losreißung des ganzen Gemütes von allem Niederen*»⁸² setzt demütige Selbsterkenntnis voraus. Sie läßt den Menschen sich so sehen, wie er vor Gott wirklich ist.⁸³ In Demut vertraut der Mensch auf Gott und ist bereit, nach dem Vorbild Christi dem göttlichen Willen zu folgen. Die Überwindung der Eigenliebe und Selbstsucht durch die göttliche Liebe gelingt nicht ohne inneren Kampf und Leiden. Die Innigkeit «*ist, wo sie ist, nicht ohne Leiden. [...] In jedem Fall können wir nur durch Leiden in das Reich der Innigkeit eingehen.*»⁸⁴ Die Nachfolge Christi ist kein «*schmeichelnder Blumenweg*», sondern ein «*Dornenpfad*» und «*Kreuzweg*».⁸⁵ Mit der Schrift gesprochen: «*Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt, und Mir nachfolgt, der ist Meiner nicht werth. (Matth. 10,38).*»⁸⁶

Das Gebet versteht Sailer vom innigen Gebet, vom «*Gebet des Herzens*», her, das nicht an Worte gebunden ist. Diese (höhere) Gebetsform geht bruchlos in Betrachtung und Andacht über, die Sailer als «*vertrautes Andenken an Gott*» definiert, «*das Geist, Wille, Gemüt vor Gott sammelt, zu Gott erhebt, mit Gott einiget.*»⁸⁷ Ähnlich sieht es Franz von Sales. Er empfiehlt besonders das Gebet des Herzens, das «*das Leben und das Leiden des Heilands zum Gegenstand hat. Wenn du ihn oft betrachtest, wird deine Seele von ihm erfüllt, du lernst [...], deine Handlungen nach den sei-*

79 SW 12, 476f. Vgl. zudem SW 20, 52ff.

80 *Grundlehren der Religion*, in: SW 8, 219.

81 Ebd.

82 Ebd. 220.

83 Ebd. 161, 220. Zur Tugend der Demut siehe Franz von Sales, *Philothea*, Kap. III, 4-6.

84 SW 12, 484.

85 Sailer, *Das Buch von der Nachfolgung*, 186 (nach Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 221).

86 SW 20, 57.

87 Sailer, zit. nach Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 224.

nen formen.»⁸⁸ Das betrachtende Gebet, das von Herzen kommt, kann uns in die «Gegenwart Gottes» versetzen, der «auf besondere Weise in deinem Herzen [...] gleichsam als Herz deines Herzens, als Seele deiner Seele wohnt. Deshalb [...] sagte der hl. Paulus: In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir.» (Apg 17,28).⁸⁹ Für Sailer bildet das «andächtige Gebet» «die Eine Gemütsstimmung des Christen».⁹⁰ Religiös oder innig sein und beten ist im Grunde ein und dasselbe.⁹¹

In der Liebes- und Gehorsamspflicht sieht Sailer keine Überforderung des Menschen. Denn der Christ findet im Glauben die Kraft, das Liebesgebot zu erfüllen. «Gerade hier», schreibt Sailer, «zeigt sich die christliche Moral von ihrer schönsten und wohlthätigsten Seite. Sie fordert nicht zu viel, wenn sie eine Liebe gegen Gott fordert, die ihm das ganze Herz weihet; denn sie baut auf die Verheißung einer göttlichen Kraft, die diese göttliche Liebe schafft. Diese göttliche Kraft ist denn auch der Triumph des Christentums über Fleisch und Blut und über alle Kräfte, die sich gegen die reine Tugend empören. Jesus ist [...] der Erretter unseres Geschlechts, der das Herz umändert, und die heilige Liebe des [...] des Alleinguten, seines Vaters, in uns entzündet.»⁹²

3.2.2. «Glaube, tätig durch Liebe» - Verchristlichung aller Lebensbereiche

Sailers Morallehre lehrt den Menschen nicht nur, das Göttliche in sich nachzubilden - also das Einswerden des Menschen mit Gott. Sie will den Menschen auch lehren, das Göttliche außer sich nachzubilden, also «nichts geringeres, als das innere Bild des Göttlichen und Ewigen, das er [der Mensch,] in sich trägt, weil es in ihm schon Seyn gewonnen hat, im Thun und Lassen äußerlich anschaulich zu machen».⁹³

Mystische Innigkeit und weltzugewandtes Handeln gehören für Sailer wie die beiden Seiten der Medaille zusammen. «Innigkeit schließt indes keine Gabe aus. Denn kehrt sich das Auge der Ewigkeit zu Gott und das Auge der Zeit auf die Natur hin: so lernen wir das Innigsein mit dem

88 Franz von Sales, *Philothea*, Kap. II, 1 (71)

89 Franz von Sales, *Philothea*, Kap. II, 3 (74).

90 SW 14, 295.

91 Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 223.

92 SW 20, 51.

93 SW 13, 86.

Brauchbarsein, Taubeneinfalt mit Klugheit verbinden.»⁹⁴ Die von Sailer angesprochene Verbindung von Frömmigkeit (Innigkeit) und praktischer Bewährung im Alltag hat auch Franz von Sales immer wieder betont. Nach ihm kann man Frömmigkeit *«in alle Arbeiten und Beschäftigungen einflechten, ohne diesen irgendwie zu schaden»*.⁹⁵ Mehr noch: *«Frömmigkeit verdirbt nichts, sie macht alles vollkommen. So wird jeder Mensch wertvoller in seinem Beruf, wenn er die Frömmigkeit damit verbindet.»*⁹⁶ - Eine Auffassung, der sich Theodosius Florentini ohne Einschränkung anschließen wird.

Nach Sailer soll das äußere Handeln ganz vom *«lebendigen Geist»*,⁹⁷ der das Innerste des Menschen erfüllt, durchdrungen werden. Es geht darum, wie Sailer in seiner Pädagogik schreibt, daß *«das innerste Leben ein Ebenbild des Göttlichen, sein Äußeres ein Nachbild des Innersten»* werde.⁹⁸ Auch hier kann sich Sailer auf Franz von Sales berufen. *«Zuerst»*, schreibt der Genfer Bischof, *«muß das Innenleben geordnet werden [...] und später werden wir das Äußere richten; denn so ist die wahre und solide Methode.»*⁹⁹ Theodosius Florentini wird auch diese Maxime sich zu eigen machen.

Wer sein Innerstes, *«das Göttliche»*, in seinem Tun und Lassen äußerlich und anschaulich macht, der wird - wie Sailer sich gerne ausdrückt - *«tätig durch Liebe»*. *«Nichts gilt vor Christus als: durch seinen Geist ein neues Geschöpf werden, im Glauben - tätig durch Liebe. Das ist die Summe aller seiner Forderungen, aller seiner Verheißungen, aller seiner Gaben.»*¹⁰⁰ Mit der Tätigkeit durch Liebe ist die christliche Nächsten- und Menschenliebe angesprochen.

Die christliche Moral stellt das Gebot der Menschen- und Nächstenliebe dem ersten Gebot, der Liebe gegen Gott, gleich. Gott über alles lieben, und den Nächsten wie sich selbst - *«ist alles Gebot, und den Nächsten*

94 SW 12, 484.

95 Franz von Sales, *Philothea*, Kap. II, 13 (86).

96 Ebd., Kap. I,3 (37).

97 SW 6, 34.

98 Ebd., 20.

99 Franz von Sales, zit. nach Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 43.

100 SW 19, 27.

lieben - dem ersten gleich».¹⁰¹ Die Menschen lieben heißt nichts anderes als den Einen Vater in seinen Kindern lieben. Für Sailer ist die Nächstenliebe ein Prüfstein der Gottesliebe. Denn Gott hat uns die Nächstenliebe zur Pflicht gemacht.¹⁰² Die christliche Nächstenliebe hat ihr Vorbild in der Liebe Jesu. Sailer zitiert Johannes: «*Daran haben wir erkannt die Liebe, daß er sein Leben für uns gelassen hat; wir sollen also auch das Leben für die Brüder lassen. (1. Joh. 3, 16.17). Nach dieser Richtschnur*», fährt Sailer fort, «*kann unsere Liebe nie zu rein, nie zu tätig, nie zu umfassend werden; denn der Vater gab den Sohn aus Liebe für alle, und der Sohn starb aus Liebe für alle.*»¹⁰³

Sailers Morallehre umfaßt Individualethik und Sozialethik. Deshalb bleibt er nicht bei dem allgemeinen Gebot der Nächstenliebe stehen. Wie der Religionsunterricht alle Schulfächer innerlich durchdringen soll, so soll christliche Frömmigkeit alle Lebensbereiche von innen heraus gestalten. Sailers Sozialethik zielt letztlich auf die Verchristlichung aller Lebensbereiche. So entwickelt er eine Pflichtenlehre für die Familie, den Staat, die Kirche, ferner für verschiedene Berufsgruppen, sogar für den Handel.¹⁰⁴

Die Verchristlichung aller Lebensbereiche stellt für Sailer «*das höchste ethische Gut*» dar. Er schreibt: «*Alle guten Menschen [werden wir] als so*

101 SW 20, 58.

102 Ebd., 60.

103 Ebd., 59. Nach Sailers «*Neuen Beiträgen zur Bildung der Geistlichen*», die Theodosius in seiner Badener Bibliothek besaß, schließt die Menschenliebe die Bereitschaft ein, sein Leben für den Nächsten zu lassen (SW 20,59). In seinem späten Hauptwerk, dem «*Handbuch der christlichen Moral*», das Theodosius wohl nicht näher bekannt war, drückt sich Sailer differenzierter aus. Die vollendete Güte oder Menschenliebe schließt auch hier ein, «*sich für andere zu opfern*» (SW 14, 232). Er kennt jedoch eine «*Grenze der Wohltätigkeit*»: Sie wird beschränkt durch die Pflicht der Gerechtigkeit gegen andere. «*Sey götig gegen A, ohne durch deine Güte gegen A dich einer Art Ungerechtigkeit [...] gegen B, C, D schuldig zu machen; [...] sey vorerst gerecht und billig, um götig seyn zu dürfen.*» (14, 236) Unter Gerechtigkeit versteht Sailer im Anschluß an Immanuel Kant die Anerkennung der Menschenwürde. «*Das Gesetz der Gerechtigkeit ist also dieses: Habe eine solche gebietende Achtung für Menschenwürde und Menschenrechte, daß du sie nie kränkest und jede Kränkung nach Vermögen wieder gut machest.*» (14, 163) - Bekanntlich hat Theodosius sich und seinen Schwestern im Dienst der Menschen schwerste Opfer abverlangt. Seine Handlungsweise dürfte sich mit Sailers später Gerechtigkeitslehre nicht rechtfertigen lassen. Vielleicht hat Theodosius die Überforderung und Aufopferung der Schwestern nur unzureichend wahrgenommen, weil er ihre Leiden als Nachfolge Christi deuten konnte. Jedenfalls ist nicht zu übersehen, daß er sich in seinem Werk «*Leben der Heiligen Gottes*» ausführlich zum Leiden und zur christlichen Geduld äußert (siehe Kap. 5.2), worin man auch einen späten Rechtfertigungsversuch seiner Handlungsweise gegenüber den Schwestern sehen kann.

104 Siehe *Handbuch der christlichen Moral*, 3. Bd. (SW 15) u. SW 20, 78-89.

viele Agenten der Gottheit ansehen, die die Idee in sich tragen, daß die Welt [...] durch sie Ein sittliches Ganze, Ein Bild Gottes [...], Ein Haus Gottes, Ein Reich Gottes, werden soll, und all ihre Zwecke und Strebungen dahin richten, daß dies sittlich Ganze hergestellt, dies Bild Gottes ausgemalt [...], dies Reich Gottes vollendet werden möge. Insofern nun die Menschenwelt [...] dieser Idee nahe kommt, insofern ist eben diese Annäherung der Menschenwelt als das höchste ethische Gut anzusehen, das alle ethischen Güter in sich begreift.»¹⁰⁵

Aloys Gügler faßt das Ideal einer christlichen Sozialordnung in folgenden Worten zusammen; *«Der Zeitgeist läßt sich nicht hemmen, schon gar nicht durch Machtsprüche bannen [...]. Die Natur des Christentums ist ewig diese, jede Zeit in ihrer Eigentümlichkeit fassen, und zu der besten zu machen.»¹⁰⁶ «Es gilt», fährt Gügler mit dem ihm eigenen religiösen Idealismus fort, *«die Zeit und ihre Ansichten in das Ewige, Bleibende aufzulösen.»¹⁰⁷* Florentini dürfte von diesem sozialetischen Ideal Sailers fest überzeugt gewesen sein. Seine Sozialreformen, auch sein unermüdlicher Versuch, selbst die moderne Industrie zu christianisieren, finden hier ihre theologische Rechtfertigung. Allerdings haben sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen in der Zwischenzeit grundlegend verändert. Sailers Sozialethik hat die vorindustrielle Gesellschaft vor Augen, Florentini die im Entstehen begriffene Industriegesellschaft.*

4. P. Theodosius Florentini: Theologie, Frömmigkeit und innere Reform

4.1. Florentini Badener Handbibliothek

Nach seinen Studien in Sitten wird P. Theodosius Florentini von seinem Orden nach Solothurn geschickt, wo er ein Jahr als Novizenmeister amtiert. Anschließend, von 1832 bis Januar 1841, ist er in Baden tätig: zunächst wiederum als Novizenmeister, 1833-1838 als Lektor für Theologie und Philosophie und dann als Guardian des Kapuzinerklosters und geistlicher Leiter des Kapuzinerinnenklosters Mariä Krönung.

105 Ebd., 291.

106 Güglers *Reden an studierende Jünglinge*, 81f.

107 Ebd., 83.



Abb. 4: Aloys Gugler (ZHB Luzern Sondersammlung)



Abb. 5: Franz Geiger (ZHB Luzern Sondersammlung)

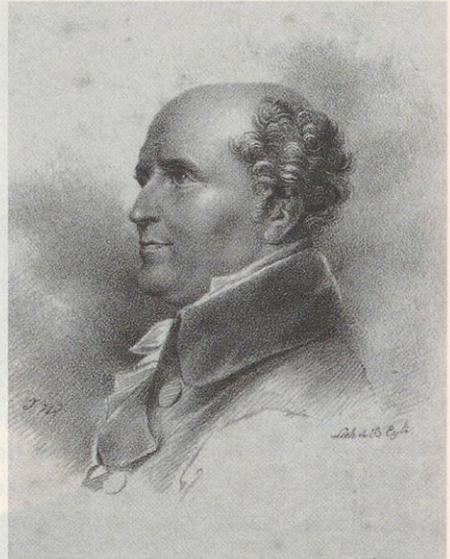


Abb. 6: Joseph Widmer (ZHB Luzern Sondersammlung)

In Solothurn und vor allem in Baden, wo er mehrere Jahre angehende Kapuzinerpatres in Theologie und Philosophie zu unterrichten hat, setzt Florentini seine theologischen Studien fort. Über die Schwerpunkte gibt uns die Inventarliste seiner Badener Handbibliothek, die eine eigene Veröffentlichung verdient, recht guten Aufschluß.¹⁰⁸ Die Bücherliste verzeichnet 190 Titel mit etwa 400 Büchern, Heften und Artikeln.¹⁰⁹ Die Bibliothek deckt das ganze Gebiet der damaligen Theologie ab. Wir finden die damals üblichen apologetischen Schriften, Werke zur Exegese und zur Katechese, zur Kirchengeschichte, zur Pastoral- und Moraltheologie, ferner mystische und asketische Literatur und Heiligengeschichten.

108 Zwei Kopien der Inventarliste befinden sich in PAL Theodosius-Archiv 4 Aa V. Nr. 16/2 und 16/3. - Die Liste wurde im Juli 1841 vom Bezirksamt in Baden angefertigt, nachdem das Aargauer Kantonsgericht Florentini als einen der Aufrührer des Aargauer Volksaufstandes vom Januar 1841 in Abwesenheit verurteilt und seine Privatsachen beschlagnahmt hatte.

109 Neben seiner privaten Handbibliothek stand Theodosius natürlich die Bibliothek des Badener Kapuzinerklosters zur Verfügung. Über seine Handbibliothek, die später von den Aargauer Behörden als Privatbibliothek bezeichnet wurde, berichtet kurz Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 29.

Theodosius Florentini, der sich selber auch später als Professor (Lektor) der Theologie bezeichnete¹¹⁰, steht auf der Höhe des theologischen Wissens seiner Zeit. Die theologischen Diskussionen der Dreißigerjahre sind ihm vertraut. Er ist sichtlich bemüht, auch in strittigen Fragen sich ein eigenes Urteil zu bilden. So hat er die Diskussionen um Kuralismus und Episkopalismus ebenso verfolgt wie etwa die schon damals umstrittene Frage nach dem Zölibat für Priester oder die Auseinandersetzungen um Sinn und Zweck des Kapuzinerordens.

Wir müssen uns Theodosius Florentini als einen vielseitig interessierten Kapuziner vorstellen. In Baden hat er sich nicht nur mit Theologie beschäftigt. In seiner Bibliothek befanden sich auch Werke zur Pädagogik und Didaktik, zur Geschichte, speziell zur Schweizer Geschichte, sowie zur Belletristik, die durch lateinische Autoren und romantische Schriftsteller vertreten war. Auch politische Fragen haben ihn interessiert. So finden sich in seiner Bibliothek Bücher aus dem Kreis des Radikalismus und Liberalismus: Joseph de Maistre und Karl Ludwig von Haller sind ebenso vertreten wie Felicité Lamennais und Joseph Görres.

Die Schriften des Sailerkreises sind in seiner Bibliothek besonders gut vertreten. In der Inventarliste finden wir vier Werke von Johann Michael Sailer: 1) die «*Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung*»¹¹¹, in denen Sailer besonders auf mystische Quellen zurückgreift; 2) sein pädagogisches Hauptwerk «*Über Erziehung für Erzieher*»¹¹², mit dem er im Rückgriff auf J.J. Rousseau und J.H. Pestalozzi eine neue Richtung der katholischen Pädagogik begründet, die auch für Florentini richtungsweisend wurde¹¹³; 3) die «*Neue[n] Beiträge zur Bildung des Geistlichen*»¹¹⁴, zwei Bände zur Pastoraltheologie, die auch einen kurzen Abriß der Moralthologie Sailers enthalten; und 4) eine wenig bekannte Schrift «*An Heggelins Freunde. Ein Denkmal des Verblichenen*» (München 1803), das nicht in die Gesamtausgabe aufgenommen wurde. Im Sinn einer «*lebendigen Pastoraltheologie*» stellt Sailer den Pfarrer Ignaz

¹¹⁰ So in seinem lateinisch verfaßten Brief an den päpstlichen Geschäftsträger Mgr. Bovieri vom 8.4.1853. Abgedruckt in Gadiet, *Der Caritasapostel* (1946), 508-512, hier 508.

¹¹¹ SW 10-12.

¹¹² SW 6-7.

¹¹³ Florentinis *Handbüchlein für Pädagogik und Unterricht zum Gebrauch der Elementar-Schulamts-Kandidaten* (Ingenbohl 1863, 1880²) folgt in seiner Grundausrichtung der Pädagogik Sailers.

¹¹⁴ SW 19-20.

Valentin Heggelin (1738-1801) als einen guten und vorbildlichen Seelsorger heraus.

Daneben finden wir die Hauptwerke von Aloys Gügler mit Ausnahme seiner frühen Schrift über das Wesen des Christentums, ein Werk von Joseph Widmer über den Theologen Pankratus B. Zimmer, mit dem Sailer eng befreundet war, fünf Schriften von Christoph Schmid, der im 19. Jahrhundert vor allem als Kinderbuchautor bekannt war, je zwei Arbeiten von dem Aargauer Anton Vock und von Ignaz Heinrich von Wessenberg, je ein Werk von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, von P. Sigismund Furrer, von Franz Xaver Schmid und von Herenäus Haid. Zudem sind in Florentinis Bibliothek eine Reihe von Autoren vertreten, die Sailer und seinen Schülern nahe standen. So Joseph Görres und sein Sohn Guido mit kirchengeschichtlichen und zeitkritischen Werken. Ferner die sogenannte Katholische Tübinger Schule mit Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Johann Baptist Hirscher und Franz Anton Staudenmaier, von denen besonders Möhler und Hirscher für Florentini wichtig wurden.

Es überrascht nicht, daß in Florentinis Bibliothek auch mystisch-asketische Literatur zu finden war. Ihre Auswahl folgt im wesentlichen der Sailer-Schule. So verzeichnet die Inventarliste die «*Nachfolge des armen Jesu Christi*» und die «*Medulla animae*» von Johannes Tauler, die schon Sailer sehr geschätzt hat. Thomas von Kempen ist mit der lateinischen Fassung der Nachfolge Christi von Johann Baptist Weigl vertreten sowie mit einer von Johann Peter Silbert besorgten Auswahl der Schriften von Thomas von Kempen, den «*Auserlesenen Schriften des gottseligen Thomas von Kempis*». Thomas von Kempen scheint für Theodosius Florentini eine ähnliche Bedeutung gehabt zu haben wie für Sailer. Florentini ließ in seiner Druckerei eine deutsche Fassung der Nachfolge Christi drucken. Leider wissen wir nicht, welche Übersetzung er benutzt hat.¹¹⁵ Zu erwähnen ist auch die kleine Schrift von Lorenzo Scupoli «*Der geistliche Streit*», die bereits Franz von Sales und Sailer sehr geschätzt haben¹¹⁶ und allein zwischen 1825 und 1866 neun Auflagen erreichte.

115 Gadiant schreibt: «1858 erfolgte ein Neudruck der *«Nachfolge Christi»* mit dem Untertitel *«Zum Besten der Anstalt der Brüder der christlichen Liebe»*». Das «*Original*» (gemeint ist wohl die Druckvorlage) soll sich laut Gadiant in den Theodosius-Akten befinden. Im Theodosius-Archiv ist kein Exemplar der in Ortenstein gedruckten «*Nachfolge Christi*» mehr aufzufinden; Siehe Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 352.

116 Weilner, *Gottselige Innigkeit*, 44. Scupoli wurde damals viel gelesen. Die Augsburger Ausgabe von 1825 erschien 1866 in 9. Auflage.

Ferner kannte Florentini, selbst kein Mystiker, aber ein Freund der Mystik, das damals viel gelesene Buch von Gerhard Tersteegen «*Das verborgene Leben mit Christo in Gott*», eine Übersetzung einer Schrift des Mystikers Johann von Bernieres Louvigny.¹¹⁷ Auch hatte Florentini eines der vielen Werke von Jeanne-Marie de la Mothe Guyon mit dem Titel «*Kleine Schriften über das innere Leben*», die besonders in pietistischen Kreisen bekannt war. Den Namen Fénelon sucht man allerdings vergeblich auf der Inventarliste. Man findet auch keine Schrift von Franz von Sales. Gleichwohl muß er ihn besonders geschätzt haben. Die «*Philothea*» empfiehlt er später ausdrücklich als Hauslektüre.¹¹⁸ Zudem ist es nur die «*Philothea*», aus der Florentini in seinem «*Leben der Heiligen Gottes*» längere Passagen zitiert.¹¹⁹

Die mystischen Schriften und die Mystik Sailers dürften Florentini auch deshalb angesprochen haben, weil sie seinem eigenen Frömmigkeitsideal entsprachen. Die mystisch vertiefte Frömmigkeit arbeitet V. Gadiant in seiner Schrift über die Frömmigkeit von P. Theodosius sehr schön heraus. Zur Charakterisierung des «*inneren Lebens*» von Theodosius Florentini mögen zwei Aussprüche von Florentini genügen: «*Mit dem lieben Gott bin ich Tag und Nacht beschäftigt, in ihm lebe und webe ich.*» Und: «*Mir geht es gut, weil es immer gut geht, wie es Gott will.*»¹²⁰

Daß die christliche Mystik für Theodosius Florentini alles andere, als ein Thema vergangener Zeiten war, belegt besonders anschaulich, daß er sich auch mit Clemens Brentanos Werk über Anna Katharina Emmerich beschäftigt hat. In seiner Schrift «*Die bitteren Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich*» von 1833, das damals großes Aufsehen erregte, ist der Sailer- und Görresfreund Brentano fest davon überzeugt, daß die Schwester Anna Katharina Emmerich aus Dülmen in Westfalen, deren Leben er mehrere Monate begleitete, eine echte Mystikerin ist.

117 Zu Jean de Bernières siehe Maurice Souriau, *Deux mystiques normands au XVII^e siècle. M. de Renty et Jean de Bernières*, Paris 1913.

118 Siehe Theodosius Florentini, *Die Verehrung des heiligen Joseph*, Ingenbohl 1869⁴, 170.

119 Siehe unten Kap. 5.3. - Die Inventarliste verzeichnet überdies ein Erbauungsbuch über die hl. Teresa von Avila, das bislang noch nicht verifiziert werden konnte.

120 Veit Gadiant, *Bewegende Liebe. Die Frömmigkeit im Wirken des Caritasapostels P. Theodosius Florentini*, Solothurn 1948, 17 u. 43.

4.2. Theodosius Florentini und Franziskanische Spiritualität¹²¹

Als Kapuziner war P. Theodosius natürlich mit dem Leben und Werk des hl. Franziskus von Assisi vertraut. In seiner Bibliothek finden sich drei Werke, die sich mit Franziskus und dem Ordensleben der Kapuziner auseinandersetzen. Als erstes ist eine kleine Schrift über die Regel der minderen Brüder zu nennen: «*Authentische Erklärungen der Regel der minderen Brüder durch die Herren Päpste Nikolaus III. und Clemens V.; übersetzt, mit einer Vorerinnerung, Einleitung und einem kurzen Nachtrage begleitet, von einem Mitgliede desselben Ordens*» (Sitten 1833). Die «*Vorerinnerung*» weist P. Sigismund Furrer als Autor aus.¹²²

Anlaß der Schrift sind ordensinterne Auseinandersetzungen um das angemessene Verständnis der seraphischen Regel. Furrer sucht eine «*sichere Auslegung*», so daß «*Allen geholfen wäre*». ¹²³ In seiner «*Vorerinnerung*» stellt Furrer die Maxime auf, daß man einen Text nur durch das ihm zugrunde liegende geistige Prinzip sicher und adäquat («*authentisch*») verstehen kann. «*Die Auslegung eines Textes*» muß dessen «*gemeinsamem Geist*» entsprechen.¹²⁴

Furrer identifiziert den Geist der seraphischen Regel mit dem «*Geist des Christentums*» und dem «*Geiste Gottes*» bzw. dem Geiste Jesu Christi. Denn der hl. Franziskus hat im Geiste des Evangeliums gesprochen und gehandelt. «*Der Geist der Regel [kann] kein anderer sein als der Geist des Evangeliums, der Geist des Lebens und der Tugendübung kein anderer als der Geist des Christentums, [...] da der hl. Vater Franziskus von keinem anderen Geiste belebt war als vom Geiste unseres Herrn Jesu Christi - vom Geiste Gottes.*»¹²⁵ Furrer macht offensichtlich hier keinen wesentlichen Unterschied zwischen franziskanischer Spiritualität und dem Geist der Sailer Schule.

121 Einen Überblick über die verschiedenen Aspekte franziskanischer Spiritualität gibt Anton Rotzetter, *Lexikon christlicher Spiritualität*, Darmstadt 2008, 169f. u. 567ff.

122 Furrer, *Authentische Erklärungen*, VI.

123 Ebd. V.

124 Ebd. V. Auf die hermeneutischen Prinzipien, die Furrer leiten, kann hier nicht eingegangen werden. Er orientiert sich offensichtlich an A. Gügler. Zu dessen Hermeneutik siehe Elmar Klingler, Aloys Gügler, siehe in meinem Artikel Anm. 35.

125 Ebd.

Was ist unter dem «Geist des Christentums» und dem «Geiste Gottes», die eine authentische Auslegung des Evangeliums ermöglichen, zu verstehen? In seiner «Einleitung» nennt Furrer seine «Gesichtspunkt[e] zur Erklärung der hl. Regel». «1. Das Leben des Menschen ist das Leben in Gott. [...] 2. Das höhere, übernatürliche Leben lebt er nur durch die Liebe Gottes. [...] 3. Wer also leben will, darf sein Herz nicht an diese [an die Geschöpfe] heften; er muß Gott über Alles, und darf alles andere nur in Gott lieben.»¹²⁶ Diese drei Grundsätze sind mit Sailer's Mystik ohne weiteres vereinbar.

Erst die Grundsätze 5 und 6 nennen die Regeln, die für das franziskanische Leben charakteristisch sind. «5. Als kräftiges Gegengift gegen Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens hat Jesus den dreifachen Rath gegeben, der freiwilligen Armuth, der ehelosen Keuschheit, in der Nachfolgung Jesu unter besonderm Gehorsam. 6. Diese drey evangelischen Räthe sind nun das Wesen, die Grundlage aller Tugendschulen, oder asketischen Stände [...], vorzüglich des Ordens des hl. Franziskus von Assisi, wie sein Leben, seine Regel und unsere Verfassung es genugsam an Tag legen.»¹²⁷

Am Schluß seiner Einleitung zitiert Furrer, was «letztlich ein Professor aus Deutschland [schrieb]»: «Der Orden wird sein altes Ansehen und jugendliche Kraft, und seinen wohltätigen Einfluß gegen den zerstörenden Andrang der Zeit nur dadurch retten, daß einerseits der Geist des hl. Franziskus - der Geist der feurigsten Christusliebe und der reinsten Entblösung und Demuth den tödtenden Buchstaben der Ordensregeln durchdringend belebt; andererseits der Geist ächt christlicher Wissenschaftlichkeit und gründlicher Auffassung des Evangeliums und seiner Ideen in den stillen Zellen viele aufrichtige Verehrer findet. Die Welt kann die Männer, die sie ihrer Habsucht und Weichlichkeit überweisen, nicht entbehren. Damit sie jedoch die Anschuldigung dieser Männer höre, müssen letztere nicht blos durch das Factum des Wandels, sondern auch durch das geistreiche, tiefe und treffende Wort ihres Mundes wider sie auftreten können.»¹²⁸

Furrer erhofft sich die Wiederbelebung des Ordens durch eine Stärkung franziskanischer Spiritualität und eine gründliche Ausbildung der Kapu-

¹²⁶ Ebd., VIII.

¹²⁷ Ebd. VIII.

¹²⁸ Ebd. XI. Das Zitat dürfte aus dem Sailerkreis oder dessen Umfeld stammen.

ziner. Er schließt seine Einleitung mit einem flehenden Aufruf: «O daß wir die wären oder wieder zu seyn strebten! Daß durch unsern Orden das Vollkommene des Evangeliums beobachtet würde [...]! Daß wir die wären, durch die Christus und sein Geist diese Welt überweisen will! Es hängt von uns ab.»¹²⁹ Theodosius Florentini wird sich diese Worte sehr wohl zu Herzen genommen haben.

Das zweite Werk über Franziskus stammt von Herenäus Haid (1784-1873): «*Leben und Regel des heiligen Franziskus von Assisi. Aus dem Lateinischen übersetzt von Herenäus Haid*» (München 1828). Haid, der auf die lateinischen Editionen von Wadding, de la Haye und Sedulius zurückgreift¹³⁰, bemüht sich um eine sorgfältige Übersetzung der Franziskus-Biographie des hl. Bonaventura (1212-1274).¹³¹ Haid wurde zu seinen Arbeiten zu Franziskus durch einen Artikel von Joseph Görres «*Der heilige Franziskus von Assisi als Troubadour*» angeregt, den er in seiner Franziskus-Biographie ausführlich zitiert.¹³² Görres stellt Franziskus als gottbegeisterten Mystiker in den Mittelpunkt, interpretiert ihn aber weniger von der Kreuzesmystik her (wie Haid/Bonaventura), sondern mehr im Sinne einer poetisch-romantischen Naturmystik, die Furrer und Florentini fremd ist.¹³³

Das an die Romantik angelehnte Verständnis von Franziskus, wie wir es bei Haid antreffen, dürfte dem Bild entsprechen, das zumindest der frühe Theodosius Florentini der Sittener und Badener Zeit von Franziskus besaß. Haid faßt seine Franziskus-Interpretation unter dem in der mysti-

129 Ebd. XII.

130 Herenäus Haid, *Leben und Regel*, München 1828, XXXf.

131 Herenäus Haid hat kurz darauf ein zweites Franziskus-Buch veröffentlicht: *Die Kleinen Werke des heiligen Franziskus von Assisi. Zu dessen Leben und Regel. Zweytes Bändchen. Aus dem Lateinischen treu übersetzt [...]*, München 1829. - Haid war mehrere Jahre Professor der Exegese in St. Gallen, von 1818 an Domprediger in München. Zu Haid siehe Schiel I, 319, und Schiel II, 590; ferner Rudolf Padberg, *Herenäus Haid, ein Erneuerer liturgischen Denkens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: *Theologie und Glaube* 49 (1959), 161-172.

132 Joseph Görres, *Der heilige Franziskus von Assisi ein Troubadour*, in: *Der Katholik (Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung)*, 6 (1826), 14-55; wiederabgedruckt in: Joseph Görres. *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, hg. von Heribert Raab, Paderborn u.a. 1987, 193-212.

133 Görres, der u.a. mit Clemens Brentano eng befreundet war, knüpfte in seiner Straßburger und Aargauer Exilzeit (1819-1827) enge Kontakte zur Luzerner Sailer-Schule. Er bespricht Geigers Werke und ist mit Joseph Widmer sogar befreundet. Dagegen machte ihn seine Ablehnung der Staatskirchenrechtslehre zum Gegner Wessenbergs. Heribert Raab, *Einleitung in Joseph Görres. Gesammelte Schriften*, Bd. 14, XVII, XIX, XLI. Zu Görres Franziskus-Artikel und seinem damaligen Mystik-Verständnis ebd., XXXIVf.

schen Literatur geläufigen und auch von Bonaventura gerne gebrauchten Begriff der Gleichförmigkeit (lateinisch: *conformitas*) zusammen.¹³⁴

Haid schreibt: «Dieser Heilige hat aber dieses besondere, daß er gar in allem Christus seinem Herrn gleichförmig werden wollte. [...] Daß aber so große Gleichförmigkeit mit Christus an den seraphischen Vater bewundert wird, ist die Ursache diese, weil der Heilige wirklich auf eine ganz außerordentliche Weise sich bestrebt, auch im Kleinsten, wie im Größten, sich nach Christus zu gestalten, und die Gnade an Franziskus auch ein eminentes Nachbild Christi, selbst des Gekreuzigten oder Verwundeten, schuff. (Matth. 16, 24: Nachfolge).»¹³⁵

Bonaventura (bzw. Haid) versteht Franziskus ganz aus der «Nachfolge» oder «Nachahmung» (39, 64, 74) Jesu Christi, des Gekreuzigten (53), wozu die «Umwandlung» des Herzens unabdingbar ist (72, 75, 53). Franziskus, «ein Mann der Beschauung» ebenso wie «ein Mann der Tätigkeit» (58), will Christus durch die Unbedingtheit seiner Liebe zum gekreuzigten Christus (6, 13, 19, 53) und seines Gehorsams (9), durch Demut (6) und Gebet (6, 25, 59, 63) so sehr als möglich «gleichförmig werden». Die Nachahmung oder Konformität des «Dieners Gottes» (10, 27, 29 u.ö.) zeigt sich in der in seiner selbstlosen Hingabe an den Nächsten (24), in seiner Armut (24, 28, 42, 47), in seiner Bereitschaft, das Kreuz Christi auf sich zu nehmen und die Leiden, die ihm geschickt werden, willig zu tragen (51), in seinen Visionen (60), Wundern (27) und Offenbarungen und insbesondere in seiner Stigmatisierung (73ff.)¹³⁶. Kirchenfromm (25, 31, 82) und offenbarungsgläubig (66, 70) macht Franziskus das Evangelium und die göttlichen Offenbarungen, die ihm zuteil werden, zum festen Grund seiner Regel (20, 31, 33). Sieht man von den Wundern und der Stigmatisierung des hl. Franziskus ab, so läßt sich Haid's Franziskus-Darstellung ohne Schwierigkeiten im Sinne der Theologie und Mystik Sailers deuten.

Das dritte Werk ist eine kleine Schrift des Kapuziners Franz Sebastian Ammann (1795-1850).¹³⁷ Ammann setzt sich äußerst kritisch mit dem Kapuzi-

¹³⁴ Zu den Begriffen «Gleichförmigkeit» («sich gleichförmig machen») und Ähnlichkeit siehe Haid, XIX, XX, 16, 20, 57, 60 und 74.

¹³⁵ Haid, XVIIIf. Die Zitate aus Haid werden im Folgenden direkt im Text belegt.

¹³⁶ Zu den Stigmata des hl. Franziskus heißt es bei Bonaventura/Haid: «Das Kreuz Christi, das er innerlich im Herzen bewahrte, trug er auch äußerlich an seinem Leibe.» (59) Zu Franziskus' Stigmatisierung siehe Rotzetter, *Lexikon christlicher Spiritualität*, 573ff.

¹³⁷ *Über Kapuziner-Reformen. Ein Wink für geistliche und weltliche Obern, welche eines bessern Willens sind*, Sursee 1835.

nerorden, vor allem mit der in seinen Augen völlig unzureichenden geistigen Bildung der Kapuziner auseinander, die «*nicht den Forderungen der Zeit entspreche*». ¹³⁸ Überzeugt von der «*Notwendigkeit klösterlicher Reformen*» entwirft er ein Bildungsprogramm, das sich vor allem am Wesenbergrkreis, aber auch an der Luzerner Sailer Schule orientiert. ¹³⁹ Im bestehenden Bildungssystem der Kapuziner sieht er dagegen «*finstere Mönchs-Theologie*» am Werke. ¹⁴⁰ Seine Kritik richtet sich namentlich gegen «*das Christus lästernde Buch (der Konformität)*». ¹⁴¹ Gemeint ist die Schrift von Bartholomäus von Pisa († 1401) «*De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*» («*Von der Gleichförmigkeit des Lebens des hl. Franziskus mit dem Leben des Herrn Jesu*»). ¹⁴² Dieses Buch war seit 1399 ein offiziell anerkanntes Kompendium des Lebens des hl. Franziskus und später sogar fester Bestandteil der Kapuziner-Ausbildung. ¹⁴³

Das Buch ist damals von verschiedenen Seiten angegriffen worden wegen seines überspannten Franziskus-Bildes, wonach Franziskus als «*alter Christus*» selbst Christus überragt. Auch Haid ist diese Kritik bekannt. Eine Absicht seines Werkes besteht darin, das überkommene Franziskus-Verständnis von Bartholomäus von Pisa zurechtzurücken. «*Es machen einige Geschichtsschreiber unserer Tage den Jüngern des heiligen Franziskus den Vorwurf, als wollten sie ihren Vater Christo parallel stellen, ja sogar über Christus ihn erheben. Allein letzteres ist offenbar falsch. Einer solchen Sünde machten sich weder Celanus, noch die drey Gefährten, noch Bonaventura [...] schuldig.*» ¹⁴⁴

P. Theodosius dürfte die Kritik Ammanns durchaus ernst genommen haben, vor allem den Vorschlag, die Kapuziner sollten Volksschulen führen und selber unterrichten. ¹⁴⁵ Ihn selbst trifft Ammanns Kritik nicht. Floren-

138 Ebd. 7. Zu Ammanns Kritik des Ordenslebens und der Ordensstudien siehe den Artikel von Christian Schweizer in dieser Ausgabe.

139 Seine Nähe zur Sailer-Schule scheint er mit einem längeren Zitat aus «*Güglers Reden*» unterstreichen zu wollen. Siehe Ammann, 22f.

140 Ebd. 18.

141 Ebd.

142 Die Identifizierung der von Ammann erwähnten Schrift verdanke ich P. Oktavian Schmucki.

143 Zu Bartholomäus von Pisa und seinem Werk siehe *Lexikon für ThK* Bd. 2, 44, sowie A. Rotzetter, *Lexikon christlicher Spiritualität*, 169 (unter «*Franziskanische Mystik*»).

144 Haid, XVII.

145 Ammann, *Über Kapuziner-Reformen*, 29f.

tini hatte das Glück, durch seinen geistigen Mentor Furrer ein anderes Franziskus-Bild kennenzulernen. Die Orientierung an einem zeitgemäßen Franziskus-Bild und einer ebenso zeitgemäßen Theologie gaben Theodosius Florentini ein sicheres geistiges Fundament, das es ihm erlaubte, in den Irrungen und Wirrungen seiner Zeit seinen Weg zu finden. Ohne dieses theologische Fundament wäre er später wohl kaum in der Lage gewesen, sein eigenes «*franziskanisches Reformwerk*» aufzubauen.

4.3. «*Innere Reform*» als Antwort auf die Bedürfnisse der Zeit

Die Zeit in Baden war entscheidend für den weiteren Weg von P. Theodosius Florentini. Hier legte er, wie P. Honorius Elsener schreibt, «*die Keime seiner späteren Unternehmungen*»¹⁴⁶. Rückblickend beurteilt Theodosius Florentini die Zeit in Baden ähnlich. 1853 schreibt er in einem Brief an Mgr. Bovieri: «*Gott [ist] mein Zeuge, daß ich nicht anders glaube und fühle als vor Aufhebung der Klöster im Aargau. Im Gegenteil, daß ich das, was ich schon damals einzuführen mich bemühte, auf keine andere Weise weiter verfolgte, aber sehr wohl nun im Handeln und Tun.*»¹⁴⁷ In Baden findet Theodosius Florentini in Auseinandersetzung mit den politischen, kirchlichen und geistigen Strömungen seiner Zeit seine künftige Aufgabe als «*Caritasapostel*» (Veit Gadiant). Hier erhält seine Theologie ihre besondere praktische Ausrichtung.

Im Aargau, dem wohl modernsten Kanton der damaligen Schweiz, waren die neuen politischen und weltanschaulichen Tendenzen besonders deutlich zu spüren. Theodosius Florentini erlebte sie als kritischer Beobachter, als Akteur und als Opfer.¹⁴⁸ Vor allem wird er mit dem radikalen Liberalismus konfrontiert, der die politischen Anliegen der Aufklärung in die bürgerliche Gesellschaft zu transformieren versuchte.¹⁴⁹ 1834 beschloß der Kanton die «*Badener Artikel*», wonach die Kirche sich dem Staat ein- und damit unterordnen sollte:¹⁵⁰ Man wollte die staatliche Kirchenhoheit massiv ausdehnen und die angestammten Rechte der Kirche

146 Elsener, *R.P. Theodosius*, 17.

147 Brief vom 8.4.1853 an Msgr. Bovieri, in: Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 509.

148 In Baden «*mußte ich den Kampf aufnehmen mit vielen Schwierigkeiten und einer starken Opposition.*» So Theodosius über sich selbst; zit. Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 426.

149 Peter Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848-1888*, Frauenfeld/Stuttgart 1984², 66 u. 61.

150 Stadler, *Der Kulturkampf*, 73.

entsprechend einschränken.¹⁵¹ Die Entscheidung der Aargauer Regierung wurde zum Teil auch von katholischen Geistlichen unterstützt. Als Exponenten der liberalen Geistlichen taten sich drei Sailer Schüler hervor, die Wessenberg und der von ihm vertretenen Staatskirchenrechtslehre nahestanden: der Aargauer Anton Vock, ein prominenter geistlicher Kirchenpolitiker, der St. Galler Christoph Fuchs, der zu den geistlichen Beratern der «Badener Artikel» zählte, sowie der Schwyzer Alois Fuchs.¹⁵²

Ab Mitte der Dreißigerjahre wurden zudem die Stimmen immer lauter, die die Aufhebung der Aargauer Klöster und die Einziehung ihrer Güter forderten. Mit dem Erlös wollte man u.a. das staatliche Schul- und Armenwesen unterstützen. Den Klöstern warf man vor allem vor, daß sie in der bürgerlichen Gesellschaft nutzlos, ja schädlich geworden seien und daß die Ordensleute ihren geistigen Pflichten nicht genügend nachkommen und das Schulwesen vernachlässigen würden.¹⁵³

Die Angriffe gegen die Kirche und die Klöster konnten Theodosius Florentini nicht gleichgültig bleiben. Von der Kanzel aus kämpfte er für die Rechte der Kirche und gegen die Aufhebung der Klöster, wobei er das katholische Volk mehrheitlich hinter sich wußte.¹⁵⁴ Auf seinen Kampf für

151 Ebd. 72. Siehe auch Kurt Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI, 1: *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*, 406.

152 Stadler, *Der Kulturkampf*, 61. u. 70ff und A. Lütolf 167, 250f. 262ff u. 273ff. Zu Alois Fuchs siehe Othmar Pfyl, *Alois Fuchs 1794-1855. Ein Schwyzer Geistlicher auf dem Weg vom Liberalismus zum Radikalismus. I. Teil: Studien und Wirken im Heimatkanton (bis 1828)*, in: *Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz* 64 (1971). Das radikal-liberale Verständnis der Kirche bringt A. Fuchs 1832 auf den Punkt: Die Kirche sei eine Republik mit einer demokratischen Verfassung. Nach Lütolf, 251.

153 Siehe dazu etwa die anonym erschienene Schrift «*Ansichten eines katholischen Priesters über Priesterbildung, Cölibat und Klöster*», Burgdorf 1836, vor allem 34ff. Ähnliche Motive finden sich auch bei Ammann, *Über Kapuziner-Reformen*.

154 In diesem Kampf sah er sich sicherlich durch das bekannteste Werk von Joseph Görres, den «*Athanasius*», bestätigt. In dieser Streitschrift, die Theodosius neben zwei weiteren Schriften von Görres zum Kölner Kirchenstreit besaß, protestiert Görres gegen die Gefangennahme des damaligen Erzbischofs von Köln, kritisiert die das gewaltsame Vorgehen Preußens legitimierende Staatsrechtslehre und setzt sich vehement für «*die ganze und volle Realisierung der Religionsfreiheit und der [...] bürgerlichen Gleichheit der Confession*» ein. (J. Görres, *Athanasius*, Regensburg 1838, 163; zuletzt in: Joseph Görres, *Ausgewählte Werke in zwei Bänden*, hg. Wolfgang Frühwald, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1978, 572-719.) Die Parallelen zwischen den «*Kölner Wirren*» und dem Aargauer Kirchenstreit müssen für Theodosius, der gewissermaßen die Rolle eines Schweizer Athanasius übernahm, unübersehbar gewesen sein. Das Verhältnis von Kirche und Staat definiert Theodosius auch später wie Görres im «*Athanasius*», der sich gegen die von der modernen Staatsrechtslehre geforderte Trennung von Kirche und Staat aussprach und stattdessen beide Institutionen als organische Einheit verstand. Siehe Theodosius Florentini, *Leben der Heiligen Gottes*, Bd. III, Ingenbohl 1863, 119ff. («*Unterricht über das rechte Verhältnis von Kirche und Staat*»).

die Kirche reagierten seine Gegner wohl vor allem deshalb so heftig, weil er mit guten Sachkenntnissen aufwarten konnte.¹⁵⁵ Der weitere Verlauf der Auseinandersetzung ist bekannt: Das katholische Volk des Aargau will die geplanten Klosterschließungen nicht hinnehmen. Es kommt 1841 zu einem bewaffneten Aufstand. Theodosius Florentini, den man aufgrund seiner jahrelangen Kritik als einen der Aufrührer vermutet, wird verhört. Auf Drängen seiner Freunde entzieht er sich durch Flucht dem Gerichtsprozeß, auf dem er in Abwesenheit zu vier Jahren Zuchthaus verurteilt und lebenslänglich des Landes verwiesen wird.¹⁵⁶ Seine Flucht führt ihn ins Elsaß. Von dort kehrt er bereits nach wenigen Monaten in die Schweiz zurück, wo er zunächst in Altdorf seine Reformvorhaben fortsetzt und nach und nach ausweitet.

Denn Theodosius Florentini beließ es in den Dreißigerjahren nicht bei einer bloßen Kritik an der Politik des Aargau. Es war ihm bewußt, daß die Kritik an den Klöstern und ihren Schulen nicht unberechtigt war.¹⁵⁷ Er will es besser machen und die Kritiker davon überzeugen, daß «*die Frömmigkeit*», wie er wiederholt formulierte, «*zu allem nützlich ist*».¹⁵⁸ 1838 gründet er im Kapuzinerinnenkloster Mariä Krönung ein Pensionat für Mädchen, das eine «*Pflanzstätte*» für künftige Lehrerinnen werden soll. Zunächst denkt er an die Errichtung eines Lehrerinnenseminars. Doch schon bald hat er, über den ursprünglichen Plan hinausgehend, die Grün-

155 Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 30. In seiner Bibliothek finden wir mehrere Werke über die Rechtsordnung im Kanton Aargau, über die Großratsprotokolle von 1832 und 1834; ferner zwei Schriften von Anton Vock und ein Werk des Liberalen Ludwig Snell, die die Kirchenpolitik der Liberalen unterstützen. Darüber hinaus besaß er zwei Exemplare einer anonym erschienenen Schrift mit dem Titel «*Die Aufhebung der Klöster und die Einziehung ihrer Güter widerstreitet der Gerechtigkeit. Zur Belehrung des Volks von einem christlich gesinnten Rechtsgelehrten*» (Solothurn 1838). Der Autor versucht, die Kritik der Klostergegner zu widerlegen. Ferner konnte er auf eine Kritik an den Beschlüssen der Badener Konferenz von 1834 zurückgreifen: Joseph Bourqui, *Examen critique et historique de la Conférence de Baden, où l'on prouve que les XIV articles de cette conférence ne sont pas tirés textuellement, ni en substance, des divers concordats*, Neuchâtel 1836. Gute Argumente dürfte Florentini auch bei Lacordaire gefunden haben. Henri-Dominique Lacordaire fordert für die geistlichen Orden im Namen der Gerechtigkeit und der Menschenrechte dasselbe Recht, das der moderne liberale Staat nichtgeistlichen Vereinigungen gewährt. Vgl.: *Die geistlichen Orden und unsere Zeit; insbesondere über die Wiederherstellung des Prediger-Ordens in Frankreich. Aus dem Französischen des Abbé Lacordaire*, Augsburg 1839, Kap. 1.

156 Siehe dazu auch den Brief von Florentini an Msgr. Bovieri vom 8.04.1853.

157 In seiner Autobiographie schreibt Florentini: «*(I)ch war damals gar nicht zufrieden mit den Leistungen der Klöster, weil für die Schule so wenig geschah.*»; zit. Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 501.

158 Siehe das folgende Zitat. Ferner Kap. 5.3 und den «*Unterricht über den Nutzen der Frömmigkeit*», in Florentini, *Leben der Heiligen Gottes*, Bd. III, 547ff.

dung einer Lehrschwesternkongregation im Auge¹⁵⁹, die seinen Zielen offensichtlich am besten entsprach. Florentinis Unternehmen erleidet jedoch 1841 mit der Auflösung der Klöster im Kanton Aargau, die auf die Niederschlagung des Volksaufstandes folgte, einen herben Rückschlag. Auch das Pensionat wird geschlossen. Theodosius Florentini ist deshalb gezwungen, neue Wege für die Ausbildung der jungen Frauen, die sich für den Lehrberuf entschieden hatten, zu suchen. Dies gelingt auch: 1844 kann das Institut der Lehrschwestern vom heiligen Kreuz in Menzingen eröffnet werden.

Hinter der Gründung der Lehrschwesternkongregation steht ein Reformprogramm, das sich theologisch an Sailer orientiert. Theodosius Florentini hat es bereits in den Dreißigerjahren entwickelt. In einem Brief an den Bischof von Basel aus dem Jahre 1856 gibt er darüber Auskunft:

«Ich hatte vor dem Jahre 1839 den Plan entworfen, der antichristlichen Schulbildung durch eine christkatholische Erziehung, der rationalistischen Behandlung der Armen, Verwahrlosten, Verbrecher etc. durch eine auf den Prinzipien christkatholischen Glaubens und christlicher Liebe beruhende Verpflegung und Leitung mittelst einer religiösen Kongregation, die dem Landesbedürfnisse entsprechend eingerichtet wäre, zu begegnen. Ich wollte die Kongregation so einrichten, daß sie überall hinpasse [...] und in alle Verhältnisse eindringen möchte. [...] So sollte durch ihre Vermittlung mit geistiger und körperlicher Pflege allmählich christliche Gesinnung und Gesittung in die Jugend und in die ärmsten und verwahrloseten Häuser verpflanzt werden; man sollte eben durch die heilsame Umwandlung und zugleich durch ökonomischen Gewinn zur Einsicht kommen, daß regenerative Kraft nur in der katholischen Kirche liege, und daß die Frömmigkeit zu allem nützlich sei. Dieser Plan schwebte mir stets vor Augen bei allem, was ich unternahm; dazu sollte mir alles dienen.»¹⁶⁰

Mit der *«antichristlichen Schulbildung»* hat Theodosius Florentini die Schule der Liberalen im Auge. Die Liberalen wollten den Religionsunterricht nicht abschaffen, aber es sollte ein konfessionsfreier Unterricht sein.¹⁶¹ Dieser Auffassung entsprach das Bild der meisten Liberalen von Jesus als bloßem Tugendlehrer, das Theodosius Florentini in einer Predigt ganz im Sinne Sailers kritisiert: *«[D]as wahre, lebendige Christentum»* ist

159 Doka, *Pater Theodosius Florentini*, 34ff.

160 Zitiert bei Elsener, *R.P. Theodosius*, 36f., und Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 33.

161 Ludwig Snell, *Geist der neuen Volksschule in der Schweiz*, St. Gallen 1840.

der Glaube «*an Christus [...] nicht bloß als Weisen von Nazareth, sondern als vollkommenen Gottmenschen, und nicht bloß als Lehrer, sondern als wahrhaftiger Erlöser und Heiland des Menschengeschlechtes.*»¹⁶² Anders als für die Liberalen ist für Theodosius Florentini der konfessionelle Religionsunterricht die «*Seele der Schule*», die alle Unterrichtsfächer durchdringen sollte.¹⁶³ Daß er immer für die Erhaltung und Förderung der Konfessionsschule eintrat, hat seinen Hauptgrund darin, daß er nur so die religiöse Erziehung durch die Schule, die den lebendigen Christusglauben vermitteln sollte, gewährleistet sah.

Der Ausdruck «*rationalistische Behandlung der Armen etc.*» verweist auf Sailers bzw. Furrers Kritik am Rationalismus, der das religiöse Gemüt nicht berücksichtige. Deshalb müße sich das staatliche Armenwesen auf materielle und rein humanitäre Hilfe beschränken. Die Auffassung, daß regenerative Kraft nur in der katholischen Kirche liege, entspricht ganz der Theologie der Luzerner Sailer Schule. Die Auffassung, daß Frömmigkeit zu allem nützlich sei, findet man in Bonaventuras Franziskus-Biographie ebenso wie bei Franz von Sales und bei Sailer.¹⁶⁴ Theodosius Florentini hat sich gerne auf das entsprechende Bibelwort (1. Tim. 4, 8) bezogen.

Hinter dem Ausdruck «*heilsame Umwandlung*» steht die mit Sailer und seinen Schülern geteilte Überzeugung, daß Erziehung, Moral- und Pastorallehre die Aufgabe haben, das Innerste umzuwandeln. Den reformerischen Aktivitäten von Theodosius Florentini geht es im Prinzip immer um Regeneration, um die Umwandlung des «*inneren Menschen*». Entscheidend ist die «*innere Überzeugung*» und Gesinnung.¹⁶⁵ Die Reformen müssen deshalb zunächst und vor allem innere Reformen sein. Andernfalls erhält man bestenfalls eine glänzende Schale, deren Kern morsch bleibt. Theodosius Florentini schreibt: «*Eine Reform muß zuerst das Innere umgestalten, dann von innen nach außen sich entfalten. Wer die Gesellschaft reformieren will, muß zuerst sich selbst, dann die einzelnen Glieder reformieren.*»¹⁶⁶

¹⁶² Führer, *Leben und Wirken*, 158, Anm. 2.

¹⁶³ Lothar Samson, *Theodosius Florentini und das Kollegium Schwyz. Der Lehrplan eines Kapuziners als Fundament für die Neugründung des Kollegiums Maria-Hilf*, in: HF 34 (2005), 70ff.

¹⁶⁴ Haid, 46 u. 51. Zu Franz von Sales und Sailer siehe Kap. 3.2.2.

¹⁶⁵ *Rede des Hochw. P. Theodosius an der Generalversammlung der schweizerischen Katholiken in Schwyz, den 23. August 1859*, Schwyz, 1859, 3.

¹⁶⁶ Theodosius Florentini, *Leben der Heiligen Gottes*, Bd. IV, Ingenbohl 1866, 28-30. (Band IV erschien erst 1866, nicht 1864 wie auf dem Titelblatt angegeben!) Zum Begriff der inneren Reform siehe Doka, *Pater Theodosius Florentini*, 59. Vgl. Krauthahn, *Pater Theodosius*, 25.

Ganz im Sinne der Morallehre Sailers darf es nicht bei der Umwandlung des Inneren bleiben, sondern das Innere soll sich äußerlich darstellen. In diesem Sinne äußert sich Theodosius Florentini in seiner Schwyzer Rede vor dem Pius-Verein. «Das Innere», ruft er seinen Zuhörern zu, «muß sich eben äußerlich zeigen. Wo eine wahre Gesinnung innerlich vorhanden, muß sie sich äußern wie im Rauch das Feuer.»¹⁶⁷ Oder kurz: «Wahre Gesinnung muß zur Tat werden.»¹⁶⁸ Die wahre Gesinnung ist für Theodosius Florentini «die lebenskräftige, tätige katholische Gesinnung». Sie ist Pflicht und Aufgabe des Katholiken: «[I]ch sage also: Bethätigung jener Gesinnung, und vor allem Weckung derselben da, wo sie nicht thätig ist. Das ist ein erstes Bedürfnis in der katholischen Schweiz.»¹⁶⁹

Die wahre Gesinnung orientiert sich am göttlichen Gesetz, das Theodosius Florentini in den Mittelpunkt seiner Solothurner Rede von 1862 stellt. Er bezeichnet dort das Gesetz als «das ewige, positive Gesetz, als ewige, positive Wahrheit». Denn dieses «notwendige, positive Gesetz hat uns Gott, geschrieben aus seiner Hand, gegeben [...], vervollkommenet und vollendet durch [...] Jesus Christus».¹⁷⁰ Der «lebendige Gott» hat es «in unser Herz gelegt». «Durch diejenigen, die er zu seinen Nachfolgern eingesetzt hat, [wird es] unverändert verkündet».¹⁷¹ Dieses Gesetz fordert: «[L]iebet nicht bloß äußerlich und mit Worten, sondern innerlich und von Herzen, wie Christus der Herr.»¹⁷²

Für das im göttlichen Gesetz enthaltene Gebot der Nächstenliebe hat Theodosius Florentini bekanntlich eine besondere Formulierung gefunden. Sein Grundsatz lautet: «Was Bedürfnis der Zeit ist, ist Gottes Wille».¹⁷³

167 Rede des Hochw. P. Theodosius an der Generalversammlung der schweizerischen Katholiken, 6.

168 Ebd. 12.

169 Ebd., 3. Daß das Innere das Äußere beleben und sich in ihm darstellen soll, ist ein durchgängiges Motiv besonders in «Güglers Reden». «Glaube, der im Innersten mit Christus einiget, Liebe, die allem sich mitteilen möchte [...], die nach außen wirkt und den Lebenskreis ausfüllt, ist das Christenthum im Christen.» (ebd. 14)

170 Ehrenpredigt, gehalten am Pius-Vereinsfest in der bischöflichen Domkirche zu Solothurn, den 20. August 1862, von R.P. Theodos. Stenographisch nachgeschrieben und durch Beschluß des Piusvereins zum Druck befördert, Solothurn 1862. Abgedruckt in Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 364-374, hier 368.

171 Ebd., 369f.

172 Ebd., 373.

173 Aus Florentinis Autobiographie, zit. Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 502.

Nicht die Formulierung, aber dem Inhalt nach findet sich diese Maxime bereits bei Sailer. In seiner Pädagogik heißt es: *«Dein innerstes Auge, o Mensch! so lehrte Christus, sei stets gerichtet zu Gott und Gottes Reich, indes deine Hand den Willen Gottes auf Erden vollbringt. Mensch, sei Engel im Menschengewande! Als Engel, wende deinen Blick nie von dem Angesichte meines Vaters im Himmel; als Mensch opfere dich für die Menschen, deine Brüder, wie ich mich opfere. Nie hemme dich der Blick auf das Göttliche im Blicke der Liebe auf die leidende Menschheit, die deine Hilfe aufruft! Nie hemme dich aber auch der Blick auf die leidende Menschheit im Blicke auf das Göttliche, daß allgegenwärtig, dir nie ferne sein kann! Wo du stehst, da ist Gott! Wo du stehst, da ist heilige Stätte! Sieh im Menschen - Gott, ehre im Menschen, den du liebst, Gott, der dich und ihn wunderbar aneinander knüpfte.»*¹⁷⁴

Florentinis Grundsatz ist bis heute im Selbstverständnis der beiden von ihm gegründeten Schwesternkongregationen verankert. Der Geist der Institute kommt besonders eindringlich in den von ihm stammenden Konstitutionen des Instituts der Menzinger Schwestern von 1852 zum Ausdruck. Im ersten Absatz der Konstitutionen äußert sich Florentini über die Spiritualität der Schwestern im Sinne Sailers, dessen Mystik und Morallehre er bei Franziskus wiederfindet. *«Der Geist des Institutes ist vorerst der Geist des Evangeliums selbst, wie er den heiligen Vater Franziskus belebt hat. Es soll sich demgemäß jede Schwester vor allem angelegen sein lassen, die Welt zu verachten, sich selbst zu verleugnen, das Kreuz Jesu Christi als ihren Anteil zu erwählen [...], dafür ein mit Jesus Christus in Gott verborgenes Leben zu führen, sich immer mehr zu heiligen. Zu dem Ende sollen sie sich bestreben, jede Gelegenheit der Demut zu benützen, ihre Fehler gerne bekennen [...], jederzeit in der Absicht handeln, [Gottes] Ehre zu fördern, überzeugt, daß Gott um so freigebiger gegen sie sein werde, je freigebiger sie sich ihm zum Opfer bringen.»*¹⁷⁵ - Die Formulierung *«ein mit Jesus Christus in Gott verborgenes Leben führen»* erinnert an den Titel des Buches von Gerhard Tersteegen, das Theodosius Florentini in seiner Bibliothek hatte. Er geht zurück auf ein Zitat von Paulus' Kol. 3, 3.

Ähnlich äußert sich Theodosius Florentini in einem Brief, mit dem er Neujahr 1852 die Gratulation der Novizinnen beantwortet. Er schreibt:

¹⁷⁴ SW 6, 23.

¹⁷⁵ *Constitutionen des Institutes der Lehrschwestern*, 3. Dazu Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 79. - Gadiant glaubt aus den Worten Florentinis dessen Forderung ableiten zu können: *«Schwestern muß ich haben, die das Kreuz tragen können.»*; Gadiant, *Bewegende Liebe*, 38.

«Eure Liebe werdet Ihr am besten dadurch beweisen, daß Ihr Euch bemüht, wahre Schwestern zu sein [...]. Das werdet Ihr sein, wenn 1. Alles wollet und Nichts: Alles, was Gott will, und nichts was er nicht will [...] Alles für Gott und die Mitmenschen, Nichts für Euch selbst. Darin liegt das Wesen aller Tugend, das Streben des eigenen Ichs, das Leben in Gott, die Gleichförmigkeit mit Jesus, die Quelle des Friedens [...] - Wenn Ihr 2. Jesus den Gekreuzigten innig, über Alles, in Allem liebet, Alles und alle in ihm betrachtet, durch Alles Euch zu ihm erhebt, aus Liebe ihm gleichförmig zu werden suchet, besonders im Leiden, Dulden, Erbensein. Die Liebe macht Alles möglich und leicht.»¹⁷⁶

5. Das Opus «Leben der Heiligen Gottes»

5.1. Theodosius Florentini als religiöser Schriftsteller

Seine vielfältigen Aktivitäten, die alle letztlich auf einen vertieften Glauben und eine lebendige Kirchlichkeit zielen, glaubt Theodosius Florentini durch seine schriftstellerische Tätigkeit, nachhaltig unterstützen zu können. Theodosius Florentini war sich über die Macht des geschriebenen Wortes sehr im Klaren. «Das Lesen übt einen großen Einfluß auf den Menschen, sein Denken, Fühlen, Wollen und Handeln aus [...]. Dieser Einfluß geht tiefer und ist nachhaltiger als der der Konversation oder des mündlichen Unterrichts». Deshalb «soll [man] gute, religiöse, sittliche Wahrheit und Tugend fördernde religiöse Schriften lesen, um sich immer mehr zu bilden und zu befestigen in dem, was wahr, gut und recht ist.»¹⁷⁷

Während seines Aufenthaltes in Altdorf (1841-1845) wird Theodosius Florentini erstmals als religiöser Volksschriftsteller tätig. Die bedeutendste Veröffentlichung aus der Altdorfer Zeit ist der «Goffiné». Dabei handelt es sich um ein katholisches «Unterrichts- und Erbauungsbuch», das von dem Prämonstratenserpater Leonhard Goffiné († 1719) stammte und von

176 Zit. Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 117. Gadiant interpretiert die Worte Florentinis im Sinne eines «aszetischen Heroismus» (ebd. 118), was zumindest mißverständlich ist. (Siehe Kap. 5.4.). Aus dem Neujahrsbrief von Theodosius zitiert noch 1965 die damalige Generaloberin von Menzingen in ihrem Brief anlässlich des 100. Todestages von P. Theodosius.

177 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 208-211 (Über das Lesen. Legenden oder Romane?).

P. Theodosius Florentini völlig neu überarbeitet wurde.¹⁷⁸ Die von Theodosius Florentini überarbeitete Fassung, die erstmals 1843 erschien, war außerordentlich erfolgreich. Der Goffiné erreichte eine Auflage von mehr als einer halben Million Exemplaren und breitete sich über den ganzen deutschen Sprachraum hinaus bis nach Amerika aus.¹⁷⁹

In seinen letzten sechs Jahren arbeitete Theodosius Florentini an seinem bedeutendsten Werk, dem *«Leben der Heiligen Gottes»*. Das Werk umfaßt vier Bände mit etwa 3000 Seiten, die in der von Theodosius Florentini gegründeten Ingenbohrer Druckerei hergestellt wurden. Eine zweite Auflage kam 1877 auf den Markt, 1893 eine gekürzte einbändige Ausgabe.¹⁸⁰ In seinem Werk verknüpft Theodosius Florentini Heiligengeschichten und Unterrichte. Zu jedem Tag wird eine Heiligengeschichte erzählt, an die sich ein Unterricht anschließt.¹⁸¹ Während den Heiligenlegenden ein älteres Werk zugrunde liegt¹⁸², stammen die Unterrichte aus der Feder von Florentini. Zu den Unterrichten der letzten beiden Monate hat er allerdings nur noch Vorarbeiten liefern können. Sein plötzlicher Tod verhinderte ihre Ausarbeitung, die P. Honorius Elsener und P. Viktor Brunner übernahmen.

178 Der vollständige Titel lautet: *R.P. Goffine, Ord. Praem. Christkatholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch, enthaltend eine kurze Auslegung aller sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, die daraus gezogene Glauben- und Sittenlehren, und die Erklärung der wichtigsten Kirchengebräuche etc. Neue, durchwegs verbesserte, mit vielen neuen Unterrichten vermehrte, die Episteln und Evangelien nach der dem römischen Stuhle approbierten Übersetzung der heiligen Schrift von Dr. Allioli enthaltende, mit der Leidensgeschichte Jesu, einem Unterrichte von der heil. Messe, sowie mit kurzen Erklärungen der Episteln und Evangelien für die Fastenzeit etc. versehene Ausgabe, bearbeitet von P. Theodosius Florentini, Mitglied des Kapuzinerordens in der Schweiz. - Dr. Allioli ist der Sailer-Schüler Joseph Franz von Allioli (1793-1873), der auf Anregung Sailer eine «Übersetzung der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments» anfertigte (Nürnberg 1830-1836), die bis ins 20. Jahrhundert hinein zahlreiche Auflagen erreichte.*

179 So erschien die 15. Auflage von 1857 in Einsiedeln und New York und die 21. erweiterte Auflage von 1865 in Einsiedeln, New York u. Cincinnati. 1925 kam die 109. Auflage auf den Markt. Zu den Auflagen des theodosianischen *«Goffiné»* siehe Sulpice Cretatz, *Bibliographie der Werke des P. Theodosius Florentini OFM Cap*, in: *HF 5* (1945-1951), 138-144.

180 Zu den Auflagen *«Leben der Heiligen Gottes»* siehe: *HF 5* (1945-1951), 152-153. *Kleine Heiligen-Legende. Auszug aus P. Theodosius Florentini' «Leben der Heiligen», im Auftrage des katholischen Vereins zur Verbreitung guter Bücher in der Schweiz, bearbeitet von Casimir Stemlin, Ingenbohr 1893, 1902.*

181 Die Unterrichte wurden später von P. Rufin Steimer als ein eigenes Werk herausgegeben: Rufin Steimer, *Erziehung und Selbsterziehung von Theodosius Florentini, aus seinen Schriften zusammengestellt*, Luzern 1911.

182 Gadiant, *Der Caritasapostel* (1946), 350.

Das «Leben der Heiligen Gottes» kann man wie die anderen Schriften von Theodosius Florentini zur katholischen Erbauungsliteratur zählen. So äußert Theodosius Florentini den Wunsch, das Werk möge «zu einem katholischen Familienschatz» werden, das die Glieder der Familien nach vorliegenden Mustern zu Heiligen bilde.¹⁸³ Das Werk nimmt literarisch insofern eine Sonderstellung ein, als es zugleich als Katechismus für den katechetischen Unterricht geplant war. Es sollte die gesamte Glaubens-, Sitten- und Heilmittellehre der Kirche darstellen. Für den vierten Band war ein Sachregister vorgesehen, das die Benutzung der Unterrichte für den Unterricht erleichtern sollte.

Zur Konzeption «*Leben der Heiligen*» schreibt Theodosius Florentini im Vorwort der ersten Auflage: «[D]iese Herausgabe [beabsichtigt] die ganze Glaubens-, Sitten- und Heilmittellehre im Leben der Heiligen anschaulich darzustellen. Ihr Denken, Wollen und Thun war der lebendige Ausdruck des Evangeliums, die Frucht des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes. Es ist kein Gegenstand des Glaubens, kein Gebot des Lebens, kein Mittel des Heiles, keine Tugend und kein gutes Werk, die nicht in ihrem Leben [...] zum Vorschein kommen. Daran nun wird die gesammte Glaubens-, Sitten- und Heilmittellehre angeknüpft; jeden Tag wird irgend eine spezielle Wahrheit behandelt werden, um am Beispiele des Heiligen den Glauben zu festigen, zu heiligem Leben zu entflammen. Am Schluß folgt der Katechismus im Zusammenhange mit der nötigen Rückweisung auf die bezüglichen Stellen, wodurch die Einheit der im Buche zerstreuten Unterrichte hergestellt, die Übersicht erleichtert und Stoff zum katechetischen Unterrichte geboten wird.»¹⁸⁴ - Das von Theodosius Florentini vorgesehene Sachregister wurde später leider nicht angefertigt, was das «*Leben der Heiligen Gottes*» wohl ein Stück weit um seine mögliche Wirkung gebracht hat.

Entsprechend der ursprünglichen Konzeption «*Leben der Heiligen*» sind die Unterrichte theologisch anspruchsvoller formuliert als entsprechende Artikel der reinen Erbauungsliteratur, anspruchsvoller auch als die von Theodosius Florentini für den Goffiné geschriebenen Unterrichte. In den Unterrichten in «*Leben der Heiligen Gottes*» haben wir das theologische Vermächtnis von P. Theodosius Florentini vor uns. Seiner klaren und anschaulichen Sprache gelingt es, sein gründliches theologisches Wissen mit den Lebenserfahrungen der Menschen zu verflechten. Die folgende

183 Vorwort zum 1. Band der ersten Auflage von Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), VI.

184 Ebd.

Darstellung beschränkt sich auf grundlegende Unterrichte zur Glaubens- und Sittenlehre. Die mystisch-asketische Frömmigkeitshaltung, die hier zur Sprache kommt, dürfen wir wohl auch als persönliches Bekenntnis von Theodosius Florentini lesen.

5.2. Die Heiligen als Vorbilder

In «*Leben der Heiligen Gottes*», versteht Florentini die Heiligen als Vorbilder und Muster des Glaubens. Die Heiligen machen durch ihr Leben das Evangelium anschaulich und dessen Lehre, die Nachfolge Christi, deutlich. Mit diesem Verständnis der Heiligen schließt Theodosius Florentini ganz an P. Sigismund Furrer an.

Sigismund Furrer ist der Überzeugung, daß die Heiligen «*das verwirklichte Evangelium, der Abdruck, die Frucht desselben [sind]: Nachbilder der Heiligkeit und Vorbilder der zu Heiligenden. Sie zeigen uns die Möglichkeit in der erhabenen, seligen Wirklichkeit; sie bezeugen uns, daß es leichter sei, Gott zu dienen, als der Welt; daß das Joch Christi süß seye und seine Bürde leicht [...]; daß man von der Liebe Gottes gewaltig angetrieben werde; [...] daß man [...] nach kurzem Kampf zum ewigen Frieden, nach kurzer Trauer zur ewigen Freude übergehen werde; daß man schon hier [...] selige Wonne und süßen Vorgeschmack hat künftiger Seligkeit in der inneren Ruhe [...]; im Innern Frieden mit Gott, sich selbst und allen Menschen [...]. Das Gute, das Göttliche muß hochgeschätzt und geliebt werden, wo es immer ist. Darin liegt der Grund der Verehrung der Heiligen. Die Heiligen sind heilig geworden durch die Gleichförmigkeit ihres Willens mit dem göttlichen; und diese Einheit des Willens ist nun ihr ewiger Lohn. [...] Auch wir werden nur heilig werden durch die Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen. Schon dadurch müssen wir auch wollen, was die Heiligen wollen.*»¹⁸⁵

Das Werk «*Leben der Heiligen Gottes*» enthält einen «*Unterricht über die not-wendige Anstrengung, um heilig zu werden*». Sieht man von der starken Betonung der Askese ab, so liest sich der Grundgedanke dieses Unterrichts wie eine Paraphrase zu Furrer.

Die Heiligen, so Theodosius Florentini, «*wollten heilig werden. Das Eine Ziel vor Augen, verleugneten sie sich selbst, d.h. alle jene Neigungen, Begierlichkeiten und Leidenschaften, welche von der vollkommenen Vereinigung mit Gott abhalten, sie bekämpften daher unablässig Selbstsucht,*

¹⁸⁵ Furrer, *Des hl. Franz von Sales Brief*, 99f.

Hochmut, Ehrgeiz, Zorn usw. Sodann strebten sie, den Körper mit seinen Gelüsten im Zaum zu halten und dem Geiste zu unterwerfen. - Das Ziel, das die Heiligen zu erreichen suchten, ist das allen Menschen vorgesteckte. Gott will, daß alle Menschen heilig werden, wie er ist. Will der Mensch in Wahrheit auf Gottähnlichkeit, auf Erlöstsein Anspruch machen, so muß er heilig werden, wie Gott heilig ist. Für alle ist das Wesen der Heiligkeit das Gleiche - Ähnlichwerden des innern und äußern Menschen mit Gott. Wer demnach heilig werden will, muß den Heiligen gleich verleugnen die Selbstsucht - überhaupt alles, was zur Hoffart des Lebens gehört. Er muß sodann den Heiligen gleich, dem Gebete, Fasten und der Ausübung anderer guter Werke sich unverdrossen hingeben, und die Leiden der Zeit, wie Christus, in Geduld ertragen. Allen ohne Ausnahme ist gesagt: «Wer mir nachfolgen will, verlasse sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich täglich.»¹⁸⁶

Das Verständnis der Heiligen, wie wir es bei Furrer und Florentini finden, geht wohl auf Sailer's Schrift *«Ecclesiae Catholicae de cultu Sanctorum Doctrina»* (München 1797) zurück. Dieses Werk wurde später von dem Münsteraner Pastoraltheologen J.H. Brokmann übersetzt: *«Die Lehre der katholischen Kirche von der Verehrung der Heiligen, entwickelt und dargestellt von J.M. Sailer»* (Münster 1819). Sailer stellt in seinem Buch¹⁸⁷ zunächst die offizielle Lehre der katholischen Kirche über die Verehrung und Anrufung der Heiligen dar, wie sie das Konzil von Trient festgelegt hat. Im zweiten Teil der Schrift versucht er zu *«beweisen»*, daß die katholische Lehre wahr sei.¹⁸⁸ Diesem Nachweis liegt Sailer's mystisches Verständnis christlicher Frömmigkeit zugrunde.

Der *«Beweis»* läuft darauf hinaus, daß wahre Anbetung in der Nachahmung bzw. Vereinigung bestehe. Es komme, so Sailer, am meisten darauf an, *«daß wir Den nachahmen, den wir anbeten»*.¹⁸⁹ Da wir in den Heiligen recht verstanden Gott verehren¹⁹⁰ und da die höchste Form der Verehrung die Nachahmung bzw. Vereinigung ist, besteht der Kern der Verehrung der Heiligen in der Nachfolge bzw. Vereinigung. *«Wie könnten wir mit ganzem Herzen bei der Seligkeit der Heiligen verweilen, ohne vom*

186 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 524ff. (Text gekürzt)

187 Wieder abgedruckt in SW 9.

188 Ebd. 231.

189 Ebd. 339.

190 Ebd. 336.

glühendsten Verlangen angeregt zu werden, an der nämlichen Vereinigung mit Gott, am nämlichen Bunde mit Christus Theil zu nehmen, besonders da wir erkennen, daß wir von demselben Gott zum gleichen Ziele erschaffen wurden?»¹⁹¹

5.3. Mystische Werkfrömmigkeit

Wie Sailer knüpft Florentini mit seiner Sittenlehre an die Glaubenslehre an. Ihre Grundlage ist die «positive göttliche Offenbarung»¹⁹² - die heilige Schrift und die Tradition, die auf die Apostel zurückgeht und in der Kirche fortlebt.¹⁹³ Beide Quellen des Glaubens sind «Mitteilungen» Gottes. In der «heiligen Geschichte» werden «Tatsachen», nicht Mythen erzählt.¹⁹⁴ Allein die «positive Offenbarung», die das «positive Christenthum»¹⁹⁵ begründet, zeigt uns «Gott und seinen Willen, das Wesen und die Bestimmung des Menschen und den Weg zur Erlangung derselben» sowie «die Aufgabe und Geschichte der Menschheit».¹⁹⁶

Der Wille Gottes und die Bestimmung des Menschen sind Gegenstand der göttlichen Heilsgeschichte. Gott hat den Menschen als sein Ebenbild geschaffen. Der Mensch hat sich jedoch mit Gott «entzweit» (Sailer). Durch Jesus Christus ist die Entzweiung überwunden worden. Das Liebesgeschenk der Erlösung macht die Wiedervereinigung mit Gott möglich, sofern der Mensch das Gnadengeschenk annimmt.¹⁹⁷ Darin, so

191 Ebd. 343. Vgl. auch Sailers Hinweis in seinem Buch «Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen». Sailer versteht dort das Leben der Heiligen als «Nachbild des Lebens Christi». Die «Geschichte Christi» deutet er als «Sinnbild»: «A) daß die Menschheit mit Gott Eines werden können; B) daß die Menschheit mit Gott Eines werden solle; C) daß sie nur durch Aufopferungen mit Gott Eines werden könne.» (SW 19, 82)

192 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 1, 132f. (Über die Notwendigkeit der positiven Offenbarung).

193 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 177 (Über Absichten und Mittel). Vgl. Furrer Kap. 2.2.

194 Vgl. Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 119f. (Über Erscheinungen und Träume). Zu Florentinis Geschichtsbegriff: *Leben der Heiligen Gottes* IV, 158 (Über Geschichte). Zum Begriff der «heiligen Geschichte» bei Sailer SW 19, 80ff.

195 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 2, 196 (Über den wahren und falschen Kommunismus).

196 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 1, 418 (Über die Pflicht, den wahren Glauben zu verkünden) u. 132. Wie bei Sailer läßt sich der positive Offenbarungsglaube nicht auf Vernunftwahrheiten zurückführen. So der «Unterricht über die Geheimnisse der Religion» (Bd. 3, 490ff.).

197 Vgl. Sailer über die «Grundlehren des Christentums» in SW 19, 26f.

Theodosius Florentini, «*liegt das Wesen des Christenthums, daß er [Christus] das wieder restaurierte, was die Sünde verdorben hatte. Die Sünde war eine Vergötterung der Natur, bestand darin, daß [...] das Geschöpf dem Schöpfer und seinem Willen vorgezogen wurde. Jesus Christus hat dies widernatürliche Verhältnis gebrochen, das ursprüngliche [also die Einheit mit Gott,] wieder hergestellt.*»¹⁹⁸

Im Mittelpunkt des Heilsgeschehens steht Christus. «*Gott in Christus - das Heil der Menschheit*» heißt es bei Sailer.¹⁹⁹ Auch für Theodosius Florentini ist «*Jesus Christus das Fundament und der Eckstein des christlichen Tugendgebäudes*».²⁰⁰ Christus, der sich aus Liebe zu dem Menschen dem Willen des Vaters unterworfen und den Opfertod am Kreuz auf sich genommen hat, ist Vorbild und Muster für alle, die mit Gott wiedervereignet werden wollen. Der Christ, der seiner Bestimmung gerecht werden will, muß sagen können: «*Ich lebe nicht mehr, sondern Christus lebt in mir.*»²⁰¹ (Gal. 2, 20)

In dem Unterricht «*Über das Kreuz als des Christen Buch*», der Christus mit Bonaventura vom Kreuz her begreift,²⁰² heißt es: «*Das Kruzifix vergegenwärtigt das ganze Erlösungswerk, die Lehre von der Rechtfertigung, von der Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade, von der Kirche und ihren Heilanstalten. [...] Was anderes wäre im Stande, diese Liebe, die Größe der Gnade in so eindringlicher Weise vor Augen zu legen [...] als das Kruzifix? [...] Das Kruzifix ist der Spiegel der Vollkommenheit für die Erlösten; dem Gekreuzigten sollen sie gleichen! [...] Es ist also das Kruzifix wahrhaftig ein Buch [...], welches in der anschaulichsten Weise klar, lebendig und eindringlich alle Wohltaten und Geheimnisse des Glaubens; alles, was Gott dem Menschen ist und bietet; Alles, was der Mensch sein sollte und nicht ist; Alles, was er wieder werden kann und soll [...] vor Augen hält.*»²⁰³

198 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 128 (*Über die erste Seligkeit: «Selig sind die Armen im Geiste.»*), vgl. auch Bd. 1, 278 (*Von der immerwährenden Vereinigung mit Gott*).

199 Etwa SW 19, 72.

200 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 177.

201 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 1, 279.

202 Siehe Haidts Franziskus-Biographie in Kap. 4.2.

203 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 443f. Der «*Unterricht über das Kreuz als des Christen Buch*» erinnert an franziskanische Kreuzestheologie. Theodosius verweist ausdrücklich auf Bonaventura (445). Zur Kreuzestheologie Rotzetter, *Lexikon christlicher Spiritualität*, 345.

Die durch den gekreuzigten Christus möglich gewordene Wiedervereinigung mit Gott entspricht der Bestimmung des Menschen. Der Mensch hat *«nur insofern geistiges Leben, wahre Erkenntnis, reine Liebe; sein Denken, Wollen, Fühlen, Handeln, ist nur insofern gut, als es aus Gott stammt, in Gott geschieht, und wie der Mensch sich von Gott entfernt, erstirbt auch das göttliche Leben und Wirken.»* *«Es ist demnach der stete Verkehr mit Gott dem Menschen als solchem wesentlich wie sein Leben. Ohne Gott kann der Mensch nicht sein. <In ihm leben, schweben und sind wir.»*²⁰⁴ (Apg. 17, 28) *«Wir müssen uns unser Verhältnis zu Gott recht lebendig vor Augen stellen. Wir stammen von ihm, wir tragen sein Ebenbild in uns, wir leben durch ihn [...]. Das ganze Leben ist eine Rückkehr zu Gott, von dem man ausgegangen. Wenn wir uns dessen klar bewußt sind, so ist eine beständige Vereinigung mit Gott nicht nur nicht unmöglich, sie ist Lebensaufgabe und Bedürfnis.»*²⁰⁵

Die Vereinigung mit Gott beschreibt Theodosius Florentini in der Sprache der Mystik als *«Gleichförmigkeit des Menschen mit Gott»*. Gleichförmigkeit mit Gott ist Heiligkeit. *«Gott ist der unendlich Heilige, wer ihm gleichförmig, ähnlich ist, ist demnach ebenfalls heilig, und zwar in dem Maße, als er ihm ähnlich ist. Um also heilig zu werden, muß der Mensch streben, in allen Dingen möglichst Gott gleichförmig zu werden [...]. Um heilig zu werden, braucht's also nichts anders, als Gott und seinen Willen recht zu erkennen, in allen Lagen und Verhältnissen aus Liebe zu ihm sich demselben zu unterwerfen, ihn gewissenhaft zu erfüllen.»*²⁰⁶ Gleichförmigkeit definiert geradezu *«das Wesen des Christentums»*. Denn, fragt Theodosius Florentini, *«was soll der Mensch anderes tun als in Gott eingehen, seinen Willen nach dem göttlichen richten und in Allem ihm gleichförmig werden?»*²⁰⁷

Wer sich um Gleichförmigkeit mit Gott bemüht, führt ein *«inneres Leben»*, wie Theodosius Florentini mit Sailer schreibt.²⁰⁸ Alle Menschen sollten sich um ein möglichst vollkommenes, inneres Leben bemühen. Denn *«das Gesammeltsein in Gott, die Vereinigung mit Gott, der geistige Um-*

204 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 1, 278.

205 Ebd. 279.

206 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 1, 408 (Über die Weise, heilig zu werden, ohne außergewöhnliche Werke zu verrichten).

207 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 361 (Über die Wahl zwischen Welt- und Klosterleben).

208 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 1, 518 (Vom inneren Leben).

gang und Verkehr der Seele mit Gott ist jedem Menschen notwendig. Wo dieses fehlt, fehlt das Wesen, der Kern, der Saft, die Seele; es bleibt nur mehr ein toter Körper [...], eine leere Schale.» «Ohne dasselbe [das innere Leben,] nützt Alles nichts, denn es sind tote Werke, während Alles, was aus ihm hervorgeht, gut [...] ist». ²⁰⁹ Das innere Leben ist wesentlich ein Leben des Gebets. «Der Christ», schreibt Theodosius Florentini, «der nicht betet, hat aufgehört in Wahrheit ein Christ zu sein.»²¹⁰ Das Gebet begreift Theodosius Florentini ähnlich wie Sailer von der Innigkeit her als Gebet des Herzens. Beim Herzensgebet beten nicht (nur) die Lippen, vielmehr sind der Geist, das Herz, alle Kräfte «in Gott versenkt». «Die Innigkeit ist des Gebets Seele; ohne sie ist es eine leere Schale.»²¹¹

Die vollendete Form des inneren Lebens ist das «beschauliche Leben». Es besteht «im innigsten Umgang mit Gott»; es ist «ein gänzlich Versunkensein in Gottes unendliche Vollkommenheiten.»²¹² Im Mittelpunkt steht das betrachtende Gebet, bei dem man sich, wie Theodosius Florentini sagt, «in Gottes Gegenwart stellt» und die ewigen Wahrheiten betrachtet, die das innere, geistige Leben - die Seele allen Tuns und Lassens - beleben.²¹³ Freilich ist das beschauliche Leben kein Weg, der allen Menschen offen steht; man muß dazu berufen sein. Das beschauliche Leben grenzt Theodosius Florentini von jeder Art religiöser Schwärmerei ab, die er wie Sailer als «falschen Mystizismus und Pietismus» bezeichnet.²¹⁴ Das beschauliche Leben kann sich in Visionen und Ekstasen äußern, «d.h. außergewöhnlichen Zuständen, bei welchen der Mensch nicht mehr in gewöhnlicher, naturgemäßer Weise handelnd erscheint, sondern der Geist über Körper und Zeit erhoben und in Gott versenkt wird».²¹⁵ Theo-

209 Ebd. 519.

210 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 1, 741 (*Von der Notwendigkeit des Gebets*).

211 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 2, 493 (*Über die Eigenschaften des Gebets*).

212 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 69 (*Vom beschaulichen Leben*).

213 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 262ff. (*Über Betrachtung und geistige Lesung*).

214 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 70.

215 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 2, 642 (*Über die Ekstasen*).

dosius Florentini ist davon überzeugt, daß Ekstasen und Visionen, wie sie den Heiligen zugeschrieben werden, möglich sind.²¹⁶

Das innere Leben ist ein Kennzeichen der Tugend der Frömmigkeit. Frömmigkeit bildet wie bei Sailer die Grundlage der Moral. «*Äußere Sittlichkeit*», schreibt Theodosius Florentini, «*muß sich auf die innere stützen, aus ihr hervorgehen. Wodurch wird das Innere des Menschen sittlich? Durch die Religion allein.*»²¹⁷ Sittlich im eigentlichen Sinne handelt der Mensch, wenn er «*uneigennützig*» «*aus der lebendigen Liebe zu Gott*» handelt.²¹⁸ «*Die wahre Frömmigkeit besteht in der wahren Liebe zu Gott, vermöge welcher der Mensch gerne und oft mit Gott umgeht [...], alle seine Gebote ohne Ausnahme vollkommen zu erfüllen sich bestrebt, willig und freudig alle Arbeiten, Leiden, Unbilden und Beschwerden übernimmt, Alles, auch das Geringste, auf Gott als auf das letzte Ziel und Ende bezieht.*»²¹⁹

Anders als der Frömler vereinigt der fromme und wirklich religiöse Mensch die wahre Liebe zu Gott mit einem werktätigen Leben, das in der Gottesliebe gründet. Seinen Begriff von Frömmigkeit veranschaulicht Theodosius Florentini an einem Bild, das er von Franz von Sales übernimmt. Theodosius Florentini schreibt: «*Der heilige Franz von Sales ver-*

216 Ebd. 643 u. Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 119ff. (Über Erscheinungen und Träume). Theodosius folgt in der Beschreibung und Erklärung mystischer Visionen und Ekstasen der Heiligen Joseph Görres und seinem Werk «*Die christliche Mystik*» (*Die christliche Mystik*, 5 Bde., Regensburg 1837-42, 1879/802, letzter Nachdruck hg. von Uta Ranke-Heinemann, Frankfurt a.M. 1989). Görres versteht die christliche Mystik - wie auch Furrer - als «*Spiegel des Evangeliums in den Heiligen*» (Bd. I, Vorrede XIV). Mystische Phänomene sind für ihn im Sinne eines romantischen Realismus «*Tatsachen*» (Vorrede XIV und XVI), die den Naturgesetzen nicht widersprechen, aber aus ihnen nicht vollständig erklärt werden können. Auch Theodosius versteht sie als geschichtliche «*Tatsachen*» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 3, 120). (Siehe dazu vor allem den «*Unterricht über Geschichte*»: Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 4, 158ff.) Für Theodosius geschieht in der Mystik «*nichts den Naturgesetzen Widersprechendes [...]; der Geist nur erhält eine stärkere Einwirkung göttlicher Macht, wodurch er über das bloß Natürliche hinausgehoben wird*» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 2, 642).

217 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 3, 111 (Über das rechte Verhältnis zwischen Kirche und Staat).

218 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864), Bd. 1, 112 (Von der Liebe Gottes über alles). Vgl. auch I, 407ff..

219 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 2, 156 (Über wahre Frömmigkeit). Neben Franz von Sales zitiert Florentini in den hier herangezogenen Unterrichten (abgesehen von Bibelstellen) nur Thomas von Kempen und die hl. Teresa von Avila. Ersteren mit dem Satz: «*Alles ist Eitelkeit, außer Gott lieben und ihm allein dienen.*» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 3, 548). Letztere mit dem Ausspruch: «*Gott allein genügt.*» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 1, 408) und dem Diktum: «*Entweder leiden oder sterben.*» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 3, 536).

gleich das fromme Leben mit der Leiter Jakobs. Er spricht: Die Leiter Jakobs ist das wahre Bild des frommen Lebens. Die beiden Seiten, zwischen denen man steigt, und woran die Sprossen sich halten, stellen das Gebet vor, welches die Liebe Gottes erlebt, und die heil[igen] Sakramente, welche sie uns mitteilen. Die Sprossen sind nichts Anderes als die verschiedenen Stufen der wirklichen Liebe, auf welchen man von Tugend zu Tugend fortschreitet, entweder niedersteigend durch Werk[un]tätigkeit zur Hilfeleistung und Duldung des Nächsten oder aufwärts steigend durch die beschauliche Betrachtung zur Liebeseinigung mit Gott.»²²⁰

Daß für Theodosius Florentini Gottesliebe und Werk[un]tätigkeit unlösbar zusammengehören, unterstreicht der Kapuziner mit einem zweiten Zitat aus der Philothea. Es weist zum wiederholten Mal auf den Nutzen der Frömmigkeit hin. Durch die Frömmigkeit, sagt der hl. Franz von Sales, *«wird die Sorge für das Hauswesen friedlicher, die Liebe der Eheleute aufrichtiger, der Dienst der Herrschaften treuer, jede Beschäftigung freundlicher und angenehmer. Sie ist der wahre geistliche Zucker, welcher der Abtötung die Bitterkeit, der Ergötzung die Schädlichkeit nimmt. Sie entfernt den Gram von dem Armen [...], die Trostlosigkeit von den Bedrängten, den Übermuth von dem Glücklichen; sie weiß Überfluß zu besitzen und Mangel zu ertragen [...]; sie erfüllt die Seele mit beständiger Lieblichkeit und Heiterkeit.»²²¹*

Nach Theodosius Florentini kommt es entscheidend darauf an, daß der Christ Gottesliebe und Werk[un]tätigkeit miteinander verbindet. *«Der lebendige Glaube bringt naturgemäß ihm entsprechende Früchte; und umgekehrt gibt es keine guten, des ewigen Lebens würdige Werke ohne den Glauben, Glaube und Werke sind wesentlich untrennbar miteinander verbunden, wie Baum und Frucht.»²²²* In dem *«Unterricht über die Verbindung des beschaulichen Lebens mit dem tätigen»* geht Florentini sogar so weit, den *«Geist des Christenthums»* als Einheit des beschaulichen und tätigen Lebens zu definieren.

220 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 2, 157. Vgl. Philothea I, 2 (36).

221 Ebd. 157f. Vgl. Philothea I, 3 (37). Zum Nutzen der Frömmigkeit siehe oben Kap. 3.2.2 und Kap. 4.3 sowie den *«Unterricht über den Nutzen der Frömmigkeit»* (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 3, 547ff.).

222 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 2, 242f. (*Über das Verhältnis zwischen Glauben und guten Werken*).

«Wie der Mensch aus Geist und Körper besteht, beide aber ein Ganzes bilden, miteinander wesentlich verbunden sind, daß sie sich gegenseitig bedingen, den einen Menschen ausmachen; also sind auch Zeitliches und Ewiges, Irdisches und Himmlisches, das beschauliche und tätige Leben zusammengehörig, Bestandteile eines Ganzen, und zwar so wesentlich, daß das beschauliche Leben ohne das tätige eine Seele ohne Leib, das tätige ohne das beschauliche, ein Leib ohne Seele sein würde. Das Beschauliche verleiht dem Tätigen Zweck, Bedeutung, Ordnung, Wirksamkeit und Verklärung; das Tätige dem Beschaulichen Unterlage, Werkzeug und Wirkungskreis.»²²³

Christliche Werkstätigkeit hat nach Theodosius Florentini ihren Platz in allen Lebensbereichen, «in jedem Stande und Berufe»²²⁴, auch in der modernen Welt der Industrie. Auch hier kann die Frömmigkeit ihre Nützlichkeit unter Beweis stellen. Da es «Aufgabe der Kirche» ist, «nichts von dem, was ist, unberücksichtigt zu lassen, das Zeitliche und Irdische mit christlichem Geiste zu durchdringen», gilt es, «auch Industrie und Fabrikwesen» «nach christlichen Grundsätzen einzurichten». Auf diese Weise kann auch der «modernen Sklaverei» der «arbeitenden Klasse» und dem Pauperismus wirksam begegnet werden.²²⁵ Die Aufgabe, auch die Fabriken mit christlichem Geist zu durchdringen, sollten Klöster, Kongregationen oder religiöse Vereine übernehmen. Dieses Ziel kann aber auch dadurch erreicht werden, «daß man Vereine bildet, um selbst Fabriken zu gründen, in denen Religion und Moral und darauf basierte Tätigkeit [,d.h. Arbeit,] [...] die Seele ist».²²⁶

5.4. Die Nachfolge Christi im Leiden. Christliche Geduld

In «*Leben der Heiligen Gottes*» nimmt die Betrachtung des Leidens einen auffallend breiten Raum ein. Fünf Unterrichte sind diesem Thema gewid-

223 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 3, 217.

224 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 1, 407.

225 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 4, 60ff. (*Über die Tätigkeit der Klöster und Kongregationen in unserer Zeit*).

226 Ebd. 61, 62. Florentinis Vision, daß religiöse Kongregationen oder Vereine Fabriken christlich gestalten können, greift offensichtlich einen Vorschlag von Lacordaire auf. In seiner Schrift «*Die geistlichen Orden und unsere Zeit*» schließt er mit einem Blick in die Zukunft. Er sieht in «religiösen» und «industriellen Vereinen», die «vom Christentum durchdrungen» und «auf Arbeit und Religion gegründet» sind, «das Heilmittel gegen die fressende Wunde des Individualismus», ja das einzige Hilfsmittel der Zukunft. (Lacordaire, 115; siehe in meinem Artikel Anm. 155).

met.²²⁷ Für Theodosius Florentini gehört das Leiden wesentlich zum Menschsein. Daß das Leiden einen Schwerpunkt seiner Unterrichte bildet, hängt wohl auch mit der eigenen Lebensgeschichte zusammen sowie mit Erfahrungen, die seine Schwestern machen mußten, die Tag für Tag die mühevoll Arbeit auf sie nahmen, die moderne Lebens- und Arbeitswelt mit christlicher Gesinnung zu durchdringen.

Bei der Ausarbeitung seiner Unterrichte über das Leiden dürfte sich Theodosius Florentini vor allem am Evangelium sowie an Franziskus und Bonaventura, an Teresa von Avila und an Brentanos Buch über Anna Katharina Emmerich, ferner an den Schriften eines Thomas von Kempen und Johannes Tauler orientiert haben. Vor allem Sailer darf man nicht vergessen. In seinen «Neuen Beyträgen zur Bildung der Geistlichen» schreibt er: *«Die Geschichte Christi ist das sprechendste, unübertrefflichste göttliche Symbol, wie der Mensch, um den Willen der ewigen Liebe zu vollbringen, den Becher des Leidens bis zur Hefe austrinken [...] und nur durch Leiden und Tod zur Auferstehung und Herrlichkeit neu geboren werden könne.»*²²⁸

In dem «Unterricht über das Kreuz als des Christen Buch» finden sich ähnliche Worte: *«Das Kruzifix sei also auch dein Buch, lieber Leser! [...] Betrachte das Kreuz [...] und lerne Geduld tragen [...] bis an dein Ende. Die Nachfolge Jesu geht nicht ohne Leiden, ohne Verfolgung vorüber [...]. Betrachte [das Kreuz] und sammle dir in seinem [Jesu] Vorbilde, an seiner Liebe [...] immer neue Kraft zum Kampfe, zur Selbstbeherrschung, zur Überwindung der Welt, zur treuen Pflichterfüllung und Ausdauer bis ans Ende.»*²²⁹

Theodosius Florentini versteht den gekreuzigten Christus 1) als Vorbild, 2) als Beweggrund und Motiv 3) als Kraft zum Ausharren im Leiden.²³⁰ Die

227 «Vom Nutzen der Betrachtung des Leidens Jesu» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 2, 111ff.), «Unterricht von der christlichen Geduld» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 3, 382ff.), «Über das Kreuz als des Christen Buch» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 3, 443ff.), «Über den Zweck der Prüfungen und Leidens» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 3, 533ff.), «Über das Leiden Jesu» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 4, 74ff.) und «Unterricht über Ertragung von Kreuz und Leiden» (Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* Bd. 4, 681f.)

228 SW 19,81.

229 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 3, 445. Die Betrachtung des Leidens als stimulans, disciplina und sacrificium dürfte vom modernen Bewußtsein schnell als moralische Fehlfarbe entlarvt werden.

230 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 2, 111 (*Vom Nutzen der Betrachtung des Leidens Jesu*).

Vorbildfunktion findet er in dem bekannten Bibelwort angesprochen: «*Wer mir nachfolgen will, verlägne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich täglich und folge mir nach!*»²³¹ Den Beweggrund zum Leiden findet Theodosius Florentini in dem Motiv des Christen, «*auch im Leiden ihm [Christus,] gleichförmig zu werden*».²³² Die «*göttliche Kraft zum Leiden*»²³³ besitzt schließlich der Christ, der «*die Leiden der Zeit wie Christus in Geduld [erträgt]*»²³⁴, der «*mit Geduld und Ergebenheit im Schweiß des Angesichtes arbeite[t] und die irdischen Mißgeschicke freudig erträg[t]*»²³⁵, der «*unüberwindliche Geduld in allen Leiden und Stürmen dieses Lebens*» zeigt.²³⁶ Und weiter: Wer das Leiden auf sich nimmt «*als ein von Gott in seiner unendlichen Weisheit und aus wahrer Liebe ihm auferlegtes Joch*», übt sich in christlicher Geduld.²³⁷ Die ausdauernde Geduld ist - wie bei Sailer - «*der Prüfstein [...] des wahren Christen*».²³⁸

Die Betrachtung des Leidens fügt sich in Florentinis mystisches Frömmigkeitsverständnis ohne weiteres ein. Denn die Liebe zu Jesus schließt ein, mit Gott gleichförmig zu werden, sich «*mit dem leidenden Heilande aufs innigste vereinigt zu erhalten*».²³⁹ Und weiter: Den Weg zur Vereinigung mit Gott «*bahnen die Leiden: durch's Kreuz geht's zur Verherrlichung [...]; der Vereinigung mit dem Gekreuzigten im Leiden folgt die Vereinigung mit dem Verherrlichten in seinem ewigen Reiche. Die Nachfolge Christi im Leiden ist das Siegel der wahren Vereinigung mit Christus. Daher [...] jenes Wort der hl. Theresia: Entweder leiden oder sterben!*»²⁴⁰

Florentinis Aussagen über das Leiden verweisen theologisch auf Sailer zurück. In seinem Hauptwerk, dem «*Handbuch der christlichen Moral*»,

231 Ebd. 112. Theodosius zitiert (etwas frei) Matth. 16, 24. Dieses Wort Jesu ist im «*Leben der Heiligen Gottes*» das mit Abstand am häufigsten zitierte.

232 Ebd.

233 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 2, 112.

234 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 3, 526.

235 Ebd. 113.

236 Ebd., 223 (*Unterricht von dem, was die Liebe zu Jesus fordert und gibt*).

237 Ebd., 383 (*Von der christlichen Geduld*).

238 Ebd. Zu Sailer siehe Kap. 3.2.1.

239 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 2, 111.

240 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 3, 536 (*Unterricht über den Zweck der Prüfungen und Leiden*).

ist das Leiden Gegenstand seiner Erörterungen der Geduld. Die Tugend der Geduld fällt für ihn unter den Oberbegriff der Selbstverleugnung.²⁴¹ In dem Kapitel «Über Duldsamkeit» unterscheidet er vier Begriffe der Geduld, die sich wie das Ganze (die christliche Geduld) zu seinen unvollkommenen Teilen (die heroische, die vollendete und die religiöse Geduld) verhalten.

Die heroische und vollendete Geduld, die Sailer in der Antike findet, definiert er wie folgt: «Die beharrende, die tragende, die kämpfende Geduld heißt eine heroische, insofern die Grösse der Lasten und Hindernisse oder wenigstens die Dauer der Leiden [...] eine ungewöhnliche Seelengröße in dem Dulder voraussetzen. Es gibt also Helden im Beharren, im Tragen, im Kämpfen. Insofern die Geduld im Tragen, Kämpfen, Beharren nicht unterliegt vor dem Lebensende, heißt sie die vollendete.» Über «das Religiöse der Geduld» als «Fundament des Sittlichen», wie sie der stoische Philosoph vor Augen hat, heißt es: «Da der Gottesverehrer in allem Unangenehmen [...] die Ordnung, Fügung und Lenkung des höchsten Regenten der Welt respectirt, so ist die Geduld des Gottesverehrer das Zufriedenseyn mit Gott und im höhern Maße betrachtet, das Eineseyn mit Gott in allem Unangenehmen aus Respekt für die höchste Ordnung, Fügung und Lenkung, die seine Vernunft erkennt.»²⁴²

Anschließend definiert Sailer «das Christliche der Geduld» als «das Religiöse schlechthin: Jene Hingebung und Ergebung des Gemüthes in den ewigen Willen der ewigen Liebe, die der Lehre, dem Beyspiele und dem Geiste Christi angemessen, und eben deswegen in Hinsicht auf ihre Quelle Darstellung der herrschenden Liebe gegen Gott, in Hinsicht auf vollständige Niederschlagung aller Bewegungen der Natur Selbstherrschaft, in Hinsicht auf den Aufwand der Geistesenergie Heroismus, in Hinsicht auf die widrigen Ereignisse der Gegenwart und Zukunft alltragend, und in Hinsicht auf die Dauer beharrend, vollendet ist, heißt die christliche Geduld.»²⁴³

Die christliche Geduld setzt die innere Umwandlung des Menschen voraus. «Die Christengeduld wird vorbereitet durch Alles, was die vollständige Umwandlung [...] vorbereitet, und wird erzeugt in und mit dieser vollständigen Umwandlung selber; denn der Muth, für das Reich Gottes

241 SW 14, 110. Zur Selbstverleugnung bei Sailer siehe Kap. 3.2.1.

242 SW 14, 120, 122f.

243 Ebd. 123.

alles zu opfern und zu dulden, ist nur da wirklich, wo das Reich Gottes selbst im Menschen schon geboren ist, d.h. wo das Fleisch dem Geiste und der Geist des Menschen dem Geiste Gottes gehorcht. [...] Nur Gottes Kinder, die den weltüberwindenden Glauben haben, können alle Leiden der Welt überwinden.»²⁴⁴

Die christliche Geduld setzt also die uneigennützigste Gottesliebe voraus. Das A und O der christlichen Frömmigkeit ist nicht das Leiden, sondern die Liebe zu Gott. Theodosius Florentini beschreibt sie mit besonders eindrücklichen Worten. «Der liebende Mensch betrachtet Jesus als den Ursprung und das Ziel seines irdischen und geistigen Lebens. Der Christ, welcher Jesus über alles liebt, liebt sich selbst in ihm, ohne Hochmut und Selbstsucht; er liebt die Eltern, die Güter der Erde in der Weise, wie Gott sie liebt [...]. Er liebt sie in Gott und wegen Gott mit reiner Liebe. [...] Es bleibt nichts übrig, als entweder Christus über Alles und in Allem zu lieben, Alles ihm hinzugeben, oder aber zu erklären, daß man ihn nicht liebt. [...] Die Liebe zu Jesus gibt den Menschen wahre Freiheit und wahren Frieden, indem sie ihn von allen irdischen und zeitlichen Banden entledigt. Was soll den noch fesseln und beunruhigen, der nur in und für Christus lebt und danach trachtet, mit Christus ständig vereinigt zu werden? Die Liebe zu Jesus gibt dem Menschen die rechte Begeisterung und Tatkraft; es ist dem Liebenden nie zu viel, was er zu tun hat; er achtet, was er geleistet für nichts; er dürstet nach neuer Tat, all das ohne zeitliches Interesse, ohne Selbstsucht. Er will nur Christus verherrlichen; er wirkt Wunder der Liebe. Die Liebe zu Jesus gibt Seligkeit hienieden dem Liebenden und durch ihn den Mitmenschen und endlich im Jenseits. Lieben und geliebt werden ist Seligkeit; je reiner nun die Liebe, je größer das Gut, desto sicherer ist die Seligkeit.»²⁴⁵

Theodosius Florentini OPVM Sp., geb. 23. Mai 1800 in Münster GR, Taufname Anton Cripin, 1826 Kapuziner, 1830 zum Priester geweiht, gest. 15. Februar 1863 in Heiden AR.

Bernarda Heimgartner, geb. 22. November 1822 in Felsbach AG, Taufname Maria Anna, 1844 Profess als Lehrschwester, gest. 13. Dezember 1863. – Bernarda war das vierte von sechs Kindern ihrer Eltern, das dritte Mädchen. Ihr Vater starb 1836. Die Mutter Anna Maria Heimgartner-Trüb übernahm allein die Sorge um ihre damals noch fünf Kinder. Es ist denkbar, daß Bernarda in ihrer Mutter eine talkalrige und selbständige, hartelebende Frau erlebte, für sie ein Vorbild.

Maria Theresia Scherer, 1825–1888, 1845 Profess mit den Lehrschwestern, 1846 Lehrerin in Gellingen, 1846 in Baar, 1847–1850 in Oberlangen, 1850–1851 Armenmutter in Nänke, 1851/52 Lehrerin in Menzingen, 1852 von Theodosius Florentini nach Chiaravalle in Piemont versetzt als Frau Mutter und Novizenmeisterin der Barmherzigen Schwestern. – Maria Theresia, auch sie das vierte Kind ihrer Eltern, verlor ihren halb geliebten Vater, als sie geboren als Jahre alt war. Danach wurde aufgelöst, die Kinder verstreut. Die Mutter galt als unsicher und unsicher, sie

244 Ebd. 116.

245 Florentini, *Leben der Heiligen Gottes* (1861/1864) Bd. 3, 222–226 (Von dem, was die Liebe zu Jesus fordert und gibt).