Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Organ des
Geschichtsvereins
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Thorbecke

Band 4 · 1985

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 4 · 1985

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 4 · 1985

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte / hrsg. vom Geschichtsverein d. Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Sigmaringen: Thorbecke
ISSN 0722-7531
Erscheint jährl.
Bd. 4. 1985 –

© 1985 by Jan Thorbecke Verlag GmbH & Co., Sigmaringen

Alle Rechte vorbehalten. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Gesamtherstellung: M. Liehners Hofbuchdruckerei GmbH & Co., Sigmaringen
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6354-7 · ISSN 0722-7531

Inhalt

I. AUFSÄTZE

Edmond Mikkers
Die Charta caritatis und die Gründung von Cîteaux 11

Hermann Tüchle
Die Ausbreitung der Zisterzienser in Südwestdeutschland bis zur Säkularisation 23

Brigitte Degler-Spengler
»Zahlreich wie die Sterne des Himmels«. Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern 37

Armgard von Reden-Dohna
Die Zisterzienser im Schwäbischen Reichsprälaten-Kollegium 51

Maren Kuhn-Rehfus
Wirtschaftsverfassung und Wirtschaftsverwaltung oberschwäbischer Zisterzienserinnenabteien 59

Jürgen Sydow
Die Sozialstruktur eines mittelalterlichen Zisterzienserklosters, dargestellt am Beispiel der Abtei Bebenhausen 93

Reinhard Schneider
Studium und Zisterzienser mit besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes 103

Alberich Martin Altermatt
Die erste Liturgiereform in Cîteaux (ca. 1099–1133) 119

Uwe Jens Wandel
Die einstige Schorndorfer »Klause«. Mit zwei Abbildungen 149

Thomas Knubben
Wandschmuck in reichsstädtischen Bürgerhäusern des 17. Jahrhunderts 167

Adalbert Baur
Die Regulierung der Grenzen zwischen den württembergischen Pfarreien Pfrungen und Zußdorf und den badischen Pfarreien Illmensee, Oberhomberg, Denkingen und Burgweiler 179

Paul Kopf
Aus dem kirchlichen Leben im Jahr der Stunde Null (1945). Seelsorge im Chaos der letzten Kriegsmonate 189

II. QUELLEN

Adalbert Baur
Das Inventar der zurückgelassenen Habe des 1595 geflohenen Pfarrers von Amrichshausen 217

Rudolf Reinhardt
»Die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit«. Die evangelischen Bibelstunden des Benediktinerbruders Christoph Gessinger am bischöflichen Hof von Meersburg 223

III. MISZELLEN

Artur Angst
Zur Herkunft des Kontroverstheologen und Wiener Bischofs Dr. Johannes Fabri (1478–1541) 231

Rudolf Reinhardt
Ein Kardinalshut für den Konstanzer Bischof Johannes von Weeze? 239

IV. ARBEITSBERICHTE

Georg Ott
Die Baugeschichte der St.-Barbara-Kirche in Hofen bei Stuttgart 243

V. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Hilfsmittel – Hilfswissenschaften

Peter Meinhold, Kirchengeschichte in Schwerpunkten (Karl Pellens) 247
Angelus Albert Häußling, Das Missale deutsch, Teil 1 (Werner Groß) 248
Heribert Hummel (Bearb.), Katalog der Inkunabeln der Stiftsbibliothek Schlägl (Gerd Brinkhus) . . 249
Heribert Hummel (Bearb.), Museums- und Kapitelsbibliothek Weißenhorn (Gerd Brinkhus) 249
Hermann Hoffmann (Bearb.), Das Lehensbuch des Fürstbischofs Albrecht von Hohenlohe 1345–1372 (Michael Diefenbacher) 250
Repertorium schweizergeschichtlicher Quellen im Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. I: Konstanz-Reichenau, Bd. 3 (Rudolf Reinhardt) 251
Reinhard H. Seitz (Bearb.), Die Urkunden des Schloßarchivs Bächingen a. d. Brenz 1360–1814 (Konstantin Maier) 252
Akten zur Wohltätigkeits- und Sozialpolitik Württembergs im 19. und 20. Jahrhundert, bearb. von *Wolfgang Schmierer* u. a. (Peter Weigand) 253

2. Frühzeit und Mittelalter

Camilla Dirlmeier – Klaus Sprigade, Quellen zur Geschichte der Alamannen V (Dieter Kauß) 253
Heinz Löwe (Hrsg.), Die Iren und Europa im früheren Mittelalter (Rudolf Reinhardt) 254
Wolfgang Irtenkauf (Hrsg.), Fridolin – der heilige Mann zwischen Alpen und Rhein (Theodor Klüppel) 255

Klaus Wittstadt, Sankt Kilian (Franz Zierlein) 256
Vita Sanctae Wiboradae, hrsg. von *Walter Berschin* (Theodor Klüppel) 257
Karl Schmid, Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter (Harald Dickerhof) . . . 258
Hubert Mordek (Hrsg.), Aus Kirche und Reich (Karl Pellens) 259
Martin Erbstößer, Ketzer im Mittelalter (Hermann Tüchle) 260
Hans Bayer, Gral (Klaus Graf) 262

3. Reichskirche

Irene Schmale-Ott (Hrsg.), Quellen zum Investiturstreit, 2. Teil (Karl Pellens) 263
Lothar Speer, Kaiser Lothar III. und Erzbischof Adalbert I. von Mainz (Immo Eberl) 265
Dagmar Jank, Das Erzbistum Trier während des Großen Abendländischen Schismas (1378–1417/1418) (Adelheid Hahn) 265
Wilhelm Baum, Nikolaus Cusanus in Tirol (Ernst Walter Zeeden) 266
Catharine Bosshart-Pfluger, Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation (Günter Christ) 267
Armgard von Reden-Dohna, Reichsstandschaft und Klosterherrschaft (Konstantin Maier) 269
Johann Philipp von Schönborn, Catholische Sonn- und Feyertägliche Evangelia (Würzburg 1653) (Heribert Hummel) 270

4. Reformation – Katholische Reform – Gegenreformation

Alois Schröer, Die Reformation in Westfalen, Bd. 2 (Günter Christ) 271
Paul Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt (Ingrid Bátori) 273
Walter Nigg, Erasmus von Rotterdam (Alfons Auer) 275
Michael Kunzler, Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich (Helmut Feld) 276
Johannes Eck, De sacrificio missae libri tres, hrsg. von *Erwin Iserloh* u. a. (Josef Wohlmuth) 277
Erwin Iserloh, Johannes Eck (1486–1543) (Josef Wohlmuth) 278
Wilbirgis Klaiber, Ecclesia militans (Josef Wohlmuth) 280

5. Mittlere und Neuere Kirchengeschichte

Hans R. Guggisberg (Hrsg.), Religiöse Toleranz (Michael Kessler) 280
Pietismus und Neuzeit, Bd. 7 (Karl Brechenmacher) 282
Pietismus und Neuzeit, Bd. 8 und 9 (Philipp Schäfer) 283
Zum Himmelreich gelehrt, Friedrich Christoph Oetinger (Heribert Hummel) 286
Hermann Schmid, Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811 (Manfred Weitlauff) 286
Karl Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation (Hubert Glaser) 288
Adam Seigfried, Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat (Abraham Peter Kustermann) 289
Alfred Kall, Katholische Frauenbewegung in Deutschland (Peter Weigand) 291
Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht (Peter Weigand) 292
Horstwalter Heitzer, Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900–1914 (Rudolf Reinhardt) 293
Wilhelm Sandfuchs, Pater Rupert Mayer (Karl Pellens) 293
Franziska Werfer, Hermann Breucha 1902–1972. – *Hermann Breucha*, Ausgewählte Predigten, hrsg. von *Franziska Werfer* (Joachim Köhler) 294

6. Stifte, Klöster und Orden

Helvetia Sacra, Sezione II: Capitoli collegiali, Parte 1 (Hermann Tüchle) 296
Die Kartäuser, hrsg von *Marijan Zadnikar* (K. Suso Frank) 297
Norbert Hörberg, Libri sanctae Afrae (Immo Eberl) 297
Jürgen Sydow, Die Zisterzienserabtei Bebenhausen (Germania Sacra N. F. 16) (Immo Eberl) 298
725 Jahre Kloster Mariazell-Wurmsbach (Brigitte Degler-Spengler) 299
Bad Schussenried, hrsg. von *Hubert Kohler* (Armgard von Reden-Dohna) 300
Hermann Josef Roth, (Tonbild:) Die Zisterzienser (Gisela Zeißig) 302

7. Historische Nachbardisziplinen

Gerd Wunder, Bauer, Bürger, Edelmann (Klaus Graf) 303
Von der Preßfreiheit zur Pressefreiheit (Heribert Hummel) 303
Paul Sauer, Der schwäbische Zar (Uwe Ziegler) 304
Pankraz Fried (Hrsg.), Probleme der Integration Ostschwabens in den bayerischen Staat (Karl Hausberger) 305
Peter Scherer – Peter Schaaf, Dokumente zur Geschichte der Arbeiterbewegung in Württemberg und Baden 1848–1949 (Rudolf Reinhardt) 306
Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte, Folge 1 und 2 (Abraham Peter Kustermann) 309
Jahrbuch für Volkskunde 1982. – Jahrbuch für Volkskunde 1983 (Christel Köhle-Hezinger) 310

8. Kunst – Ikonographie

Wolfgang Erdmann, Die acht ottonischen Wandbilder der Wunder Jesu in St. Georg zu Reichenau-Oberzell (Paul Rathgeber) 312
Johannes Duft – Rudolf Schnyder, Die Elfenbein-Einbände der Stiftsbibliothek St. Gallen (Heribert Hummel) 313
Wolfgang Irtenkauf, Staufischer Minnesang (Gerd Brinkhus) 313
Peter Hawel, Schöne Madonnen (Sieglind Kolbe) 313
Werner Mezger, Das Gewölbe im Südschiff des Rottweiler Münsters (Paul Rathgeber) 314
Willi Stähle, Schwäbische Bildschnitzkunst I der Sammlung Dursch, Rottweil (Paul Rathgeber) . . . 315
Otto Beck, Kunst und Geschichte im Landkreis Biberach (Artur Angst) 316
Elsbet Zumsteg-Brügel, Franz Anton Kraus, 1705–1752 (Sieglind Kolbe) 317
Franz Joseph van der Grinten – Friedhelm Mennekes, Menschenbild – Christusbild (Heribert Hummel) 318

9. Orts- und Pfarreigeschichte

Karlheinz Bauer, Aalen (Hans Nagel) 318
Jürgen Sydow, Bebenhausen (Gerhard Kittelberger) 319
St. Vitus Ellwangen 1233–1983. – 325 Jahre Gymnasium in Ellwangen (Peter Spranger) 319
Herbert Burkarth, Geschichte der Herrschaft Gammertingen-Hettingen (Uwe Ziegler) 320
geschichte regional, Quellen und Texte aus dem Kreis Göppingen, Heft 1 und 2 (Heribert Hummel) 321
Alfons Bacher u. a., Heiligkreuztal (Rudolf Reinhardt) 322
Franz Zierlein, Kirche und Gemeinde . . . Igersheim (Abraham Peter Kustermann) 323
Alois Seiler – Dorothea Bader (Bearb.), Neckarsulm und der Deutsche Orden 1484–1805–1984 (Michael Diefenbacher) 324
Ludwig u. Peter Windstoßer u. a., Schwäbisch Gmünd (Hans Nagel) 324

Der heilige Martin von Tours und seine Kirche in Sindelfingen (Paul Rathgeber) 325
Hans Eugen Specker – Hermann Tüchle (Hrsg.), Kirchen und Klöster in Ulm (Karl Brechenmacher) 326
Die Kirche zu Unterjesingen 1484–1984 (Gerhard Kittelberger) 326

10. Umschau 327

VI. NACHRICHTEN

Die Zisterzienser. Studientagung in Weingarten. Programm und Bericht (Konstantin Maier) 329
Die Zisterzienserinnen heute. Ein Bericht von Frau M. Gertrud Schaller 333
Vereinschronik für das Jahr 1984 (Rudolf Reinhardt) 338
Vorstand und Redaktion 339
Verzeichnis der Mitarbeiter 340
Verzeichnis der Rezensenten 341
Abkürzungen 342
Register 343

EDMOND MIKKERS

Die Charta caritatis und die Gründung von Cîteaux

»Wenige mittelalterliche Klostergründungen sind besser dokumentiert als die Gründung von Cîteaux (1098), und wenige sind mehr in Frage gestellt worden als gerade die Anfänge von Cîteaux«[1].

Diese paradoxe Aussage des bekannten Ordenshistorikers Louis Lekai aus dem Jahre 1982 bedarf einer Erklärung. Gleichwohl kann sie Leitmotiv zu diesem Aufsatz sein. Daß diese Behauptung nicht übertrieben ist, wird durch die Veröffentlichung einer Bibliographie aller Schriften über die Anfänge von Cîteaux, welche seit 1876 bis 1982 erschienen sind, verdeutlicht[2].

I. Die Quellenfrage

Quellen, die die Anfänge des Zisterzienserordens beschreiben, sind zahlreich. Aber sie unterscheiden sich von den Quellen anderer monastischer Orden, die gleichzeitig entstehen. Eine zeitgenössische Vita des Gründers gibt es bei den Zisterziensern nicht, wie wir sie bei den Kartäusern und Prämonstratensern kennen, die Vita des Bruno von Köln und die Vita des Norbert von Xanten. Für die Gründeräbte läßt sich nur eine spätere Vita für Robert von Molesme[3], nicht aber für Alberich und Stephan Harding nachweisen. Zu den Gründungsdokumenten des Zisterzienserordens zählen Briefe der Päpste und der päpstlichen Legaten, die Instituta, die die Klostergebräuche neu formulieren, und die Charta caritatis, die die Organisation des Ordens festlegt. Daneben gibt es erzählende Texte, wie das wahrscheinlich ältere Exordium Cistercii und das jüngere Exordium Cisterciensis Coenobii[4], zwei Geschichten der Anfänge, die von Zisterziensern geschrieben wurden. Zeitgenossen, wie Wilhelm von Malmesbury und Orderic Vitalis haben ausführlich über die Ereignisse berichtet.

Eine andere Reihe von Dokumenten bilden die Chartae: die Cartularia von Molesme[5] und von Cîteaux[6] und die Gründungschartae der ersten Tochterklöster von Cîteaux[7]. Lebensge-

1 Louis J. Lekai, The early Cistercians and the Rule of S. Benedict, in: Mittellateinisches Jahrbuch 17, 1982, 96–107.

2 Bibliographie raisonnée des premiers documents cisterciens (1098–1200), hrsg. von F. de Place, in: Cîteaux. Commentarii cistercienses 35, 1984, 7–54.

3 Vgl. K. Spahr, Das Leben des Hl. Robert von Molesme. Eine Quelle zur Vorgeschichte von Cîteaux, Freiburg i. d. Schweiz 1944.

4 Les plus anciens textes de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques, hrsg. von J. dela Croix und J. B. van Damme, Achel 1974. Vgl. auch Quellen zur Geschichte des Zisterzienserordens. Handreichungen für den Noviziatsunterricht, Heft 1, Landshut/Seligenthal 1982.

5 Cartulaire de l'abbaye de Molesme 916–1250, Bd. 2, hrsg. von J. Laurent, Paris 1907–1911.

6 Chartes et documents concernant l'Abbaye de Cîteaux 1098–1182, hrsg. von J. Marilier, Rom 1961.

7 Exordium Cistercii cum Summa Cartae Caritatis et fundatio primarum quattuor filiarum Cistercii, hrsg. von T. Hümpfner, Vàc 1932.

schichten des hl. Bernhard und des hl. Robert gehören zu der erzählenden Literatur. Sie stammen von der Generation, die die Gründungen nicht mitgemacht hat. In den Legendensammlungen, wie z. B. im Großen Exordium[8] und in der frühesten geistlichen Literatur sind wertvolle Angaben zu finden. Ungeschriebene Dokumente, wie z. B. die geographische Lage, die Architektur der ältesten Klöster, die künstlerische Ausstattung der ältesten Handschriften, die frühesten Wirtschaftsformen, so weit sie bekannt sind, bieten wertvolle Beiträge für die Anfangsgeschichte von Cîteaux.

II. Die Ordenshistoriographie

Die Anfänge der Ordenshistoriographie bilden die narrativen Quellen, das Exordium Cistercii und das Exordium Cisterciensis Coenobii. Die Verfasser dieser Texte nahmen unterschiedliche Positionen ein gegenüber der Gründung von Cîteaux und dessen Motivation. Das darf nicht als Widerspruch in den Texten gedeutet werden. Die Wiedergabe historischer Ereignisse ist niemals eine photographische oder filmische; sie kann durch Sympathie oder Antipathie gefärbt sein. Sie wird dadurch unvollständig, weil alles aus dem Blickpunkt des Betrachtenden niedergeschrieben wird. Dasselbe gilt für chronologisch spätere Berichte und für die früheste Legendenbildung, worin möglicherweise doch wertvolles Geschichts- oder Traditionsmaterial bewahrt ist.

Das erste Bild der Ordensgeschichtsschreibung herrscht im ganzen Mittelalter vor, so weit sich das textlich belegen läßt, wie z. B. bei Caesarius von Heisterbach[9]. Es gibt also im Mittelalter nur eine einheitliche Interpretation der Quellen. Eine zweite Schicht der Ordensgeschichtsschreibung läßt sich im 16. und 17. Jahrhundert nachweisen. In dieser Zeit entstand eine neo-zisterziensische geistliche Literatur. Viele alte Texte wurden zum ersten Male im Druck herausgegeben. Überhaupt wurde die Ordensgeschichtsschreibung den damaligen Kriterien angepaßt[10]. Da jedoch die Gründungsdokumente damals nur teilweise bekannt waren und kaum in der historischen Perspektive betrachtet wurden, andererseits aber einer ungehemmten Legendenbildung (De Brito u. a.) ausgesetzt waren, ist diese Geschichtsschreibung – mit Ausnahme von Angelo Manrique[11] – zu traditionell, zu unkritisch, und mußte sehr oft dem triumphalistischen Barockbild des Ordens dienen. Dieses Bild erreichte seinen Höhepunkt in dem Schrifttum zur 600-Jahrfeier des Ordens[12]

8 Exordium magnum cisterciense sive Narratio de initio cisterciensis ordinis, auctore Conrado, ad fidem codicum recensuit Bruno Griesser (Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis, Bd. 2), Rom 1961. – Eine ältere Ausgabe findet man in Patrologia Latina, Bd. 185, Paris 1878, 955–1198.

9 Caesarius von Heisterbach, Dialogus Miraculorum, Lib. I, cap. 1, ed. J. Stange, Bd. 1, Köln 1851 [Nachdruck 1922] 5–7.

10 Als Beispiele seien einige Werke von Chrysostomus Henriquez (1595–1632) erwähnt: Fasciculus Sanctorum Ordinis Cisterciensis 1631. – Lilia Cistercii 1633. – Menologium Cisterciense 1630. – Quinque prudentes Virgines 1630, usw. Viele Texte der Ordensschriftsteller wurden zum ersten Mal veröffentlicht durch Bertrand Tissier, Bibliotheca Patrum Cisterciensium, Bd. 1–6, Bonnefontaine-Paris 1660–1669. Später von J. P Migne in die Patrologia Latina aufgenommen.

11 Angelo Manrique, Cisterciensium seu verius Ecclesiaticorum Annalium a condito Cistercio, Bd. 1–4, Lyon 1642–1659.

12 Als Höhepunkt gilt die Festschrift zur 600-Jahrfeier des Ossegger Mönchs Augustinus Sartorius, Cistercium Bistertium seu Historia elogialis, in qua sacerrimi Ordinis Cisterciensis anno Domini 1698... primordia, incrementa, praeclara gesta, merita in ecclesiam orbemque christianum... recensentur, Vetero-Pragae 1700.

Das 19. Jahrhundert eröffnete eine dritte Epoche der Zisterzienser-Geschichtsschreibung. Die Arbeiten von Leopold Janauschek[13] und Joseph M. Canivez[14], Quellenveröffentlichungen, besonders der Cartularia, bereiteten den Weg zu einer neuen Geschichtsschreibung. Das größte Ereignis auf diesem Gebiet war jedoch die Entdeckung der älteren Charta caritatis im Jahre 1940 durch Josip Turk[15], und die darauf folgenden Veröffentlichungen älterer Texte der Consuetudines[16] u. a. rückten die Ordensgründung und Ordensentwicklung in ein neues Licht. Zugleich wurde die Interpretation der neuentdeckten Quellen zum Problem und gab Anlaß zu endlosen Diskussionen. Jedenfalls hat die Ordensgeschichtsschreibung – und nicht nur die der Anfänge – einen großen Schritt voran gemacht und geht noch immer weiter.

Das heutige Bild von den Anfängen des Ordens läßt sich folgendermaßen umschreiben, auch wenn man sich über die Interpretation der Quellen nicht immer einig ist.

1. Cîteaux gehört wesentlich zu dem Reform-Mönchtum des 11. und 12. Jahrhunderts und ist von dessen Reformgeist inspiriert.
2. Drei Grundgedanken gehören von Anfang an zur Identität von Cîteaux.
   a) Die Rückkehr zu einer Lebensform, die von der Einsamkeit und von der Spiritualität der »Wüste« geprägt ist.
   b) Die Rückkehr zu einem Leben der Armut, mit allen Folgen für das konkrete Leben.
   c) Rückkehr zu einer genaueren Beobachtung der Regel des hl. Benedikt.
3. Bei allen, die an der Gründung von Cîteaux beteiligt waren, haben diese Motive eine Rolle gespielt, auch wenn sie in Einzelfällen unterschiedlich wirksam wurden.

Es ist das große Verdienst der neuesten Historiographie des Ordens, das Entstehen des Ordens von Cîteaux besser von diesen Motiven her verstanden zu haben. Auf diese Weise wurden Einflüsse von Zeitgeist und Umwelt ins Blickfeld genommen[17].

III. Die Gründung von Cîteaux

Ohne sich in historische Einzelheiten oder Hypothesen um die Anfänge von Cîteaux zu verlieren, ist es zweckmäßig die Gründung von Cîteaux auf dem Hintergrund der drei Äbte zu skizzieren, die an der Gründung beteiligt waren und dabei ihre je eigene Rolle gespielt haben. Die komplizierten Interpretationen bestimmter Daten und Ereignisse muß dabei ebenso außer acht gelassen werden wie geschichtsphilosophische Betrachtungen über die Bedeutung von Cîteaux als neues Lebensferment in der Kirche des 12. Jahrhunderts. Die Anfänge von Cîteaux sind ohne Zweifel durch das persönliche Charisma der ersten Äbte geprägt.

13 Originum Cisterciensium Bd. 1, hrsg. von Leopold Janauschek, Wien 1877.

14 Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116–1786), hrsg. von J. M. Canivez, Bd. 1–8, Louvain 1933–1941.

15 Charta caritatis prior, hrsg. von J. Turk, in: ASOC 1, 1945, 1–61. – Der Text 53–56. – Spätere Ausgaben und Literatur siehe Bibliographie raisonnée des premiers documents cisterciens (wie Anm. 2) 24–34.

16 B. Griesser, Die Ecclesiastica officia cisterciensis Ordinis des Cod. 1711 von Trient, in: ASOC 12, 1956, 179–280. – Vgl. Bibliographie raisonnée des premiers documents cisterciens (wie Anm. 2) 36ff.

17 Eine Zusammenfassung der Ordenshistoriographie siehe Alberich Altermatt, Die Zisterzienser in Geschichte und Gegenwart. Ein Literaturbericht, in: Zisterzienser-Chronik 88, 1981, 77–120.

Abt Robert von Molesme

Abt Robert war ein typischer Vertreter des Reformmönchtums des 11. Jahrhunderts. Wie so viele Zeitgenossen ist er von einem Kloster zum anderen gewandert und hatte dabei »monastische« Erfahrungen gemacht, bevor er im Jahre 1075 die Abtei Molesme gründete, um dort das neu entdeckte Einsiedler-Ideal der »Wüste« mit einer genaueren Regelobservanz im Sinne des hl. Benedikt zu verbinden. Bei dieser Gründung waren seine Gefährten zum Teil Eremiten. Die zahlreichen Neu-Ankömmlinge haben den Aufschwung des Klosters gesichert. Die wirtschaftliche Grundlage konnte sich durch zahlreiche Schenkungen festigen.

Betrachtet man die Geschichte des Klosters Molesme während der ersten zwanzig Jahre seines Bestehens, dann sieht man, wie in diesem Konvent nach 1080 das Verlangen nach einem Eremitenleben so lebendig war, daß verschiedene Versuche, Einsiedeleien zu gründen, unternommen wurden. Über konkrete Formgebungen war man sich im Konvent nicht einig.

So entstand zwischen 1095 und 1097 das Alpenkloster Aulps in Savoyen und im Jahre 1098 Cîteaux. Aulps war am Anfang eine Eremitengründung, obwohl es 1097 sich einen Abt erbat und nach der Regel des hl. Benedikt leben wollte. Vielleicht sind die zerstreut in den Alpen lebenden Mönche in einem Konvent vereinigt worden.

Abt Robert von Molesme schloß sich im nächsten Jahr selbst der Gruppe der Gründer von Cîteaux an. Hier lebte ein Konvent von Anfang an deutlich nach der Regel des hl. Benedikt, obwohl er sich in der Einsamkeit und der Wüste von Cîteaux, südlich von Dijon, niedergelassen hatte. Für diese Neugründung hatten der Abt und die etwa zwanzig Mönche von Molesme die notwendigen Genehmigungen des Diözesanbischofs und des päpstlichen Legaten erbeten und auch bekommen.

Der Anfang in der neuen Niederlassung, in einer Gegend von Wäldern und Sümpfen und in den provisorischen Gebäuden, muß sehr hart gewesen sein. Doch kam die erste Schwierigkeit aus Molesme, wo man bereits einen neuen Abt gewählt hatte. Der Konvent und vielleicht noch mehr die adeligen Schirmherren des Klosters wünschten die Rückkehr des Abtes Robert. Dafür erwirkte man ein Dekret des Papstes. So kehrte Robert schon 1099 mit einer Gruppe Mönche, denen letztlich das Leben in Cîteaux zu hart war, nach Molesme zurück. Dieser Schritt wurde anfänglich dem Abt Robert sehr übel genommen, und erst viel später ist er als Ordensgründer anerkannt worden. Ihm verdankt Cîteaux, daß es in den damaligen klösterlichen und kirchlichen Rechtsverhältnissen legitim gegründet werden konnte. Bei dem Quellenmangel wird es schwierig sein, die Rolle des hl. Robert genauer zu formulieren.

Abt Alberich

Sein Nachfolger war Alberich, der schon vor mehr als 25 Jahren als Eremit in Colan gelebt hatte und dann mit Robert an der Gründung von Molesme beteiligt war, wo er das Amt eines Priors verwaltete. Nachdem er an wenigstens einer gescheiterten Neugründung von Molesme aus teilgenommen hatte, war er mit Robert nach Cîteaux gekommen. Als dessen Nachfolger hat er, vielleicht mehr als Robert, dem neuen Kloster seine eigene Gestalt gegeben, dadurch daß er dem Konvent in Cîteaux seine Selbständigkeit und Stabilität sicherte und ihm eine klare Lebensform gab:

1. Die Autonomie des neuen Klosters – im monastischen Bereich – wurde durch das Privilegium Romanum [18] von 1100 erreicht. Mit diesem päpstlichen Schutzbrief wurde dem neuen Kloster die Freiheit gegeben, seine eigene Lebensform zu gestalten.

18 LES PLUS ANCIENS TEXTES (wie Anm. 4) 74–77. – Vgl. dazu CHR. WADDELL, Praelude to a feast of freedom. Notes on the Roman Privilege Desiderium quod of October 19, 1100, in: Cîteaux. Commentarii Cistercienses 33, 1982, 247–303.

2. Diese neue Lebensform war stark von der Regel des hl. Benedikt inspiriert, sie wurde aber von Alberich und seinen Mitbrüdern festgeschrieben. Wenigstens die Hauptelemente davon findet man im 15. Kapitel des Exordium Parvum[19].
3. Die Ausstattung der Schreibstube von Cîteaux ist vermutlich in seiner Amtszeit begonnen worden, damit das Kloster sich eigene Choralbücher und die notwendigen Bücher zur Lectio divina beschaffen konnte.

Dies gehörte alles zum »Ordo cisterciensis«, zur eigenen Lebensweise der Mönche, die in Cîteaux lebten. Dieser Ordo ist das Werk des Abtes Alberich.

Im Jahre 1109 starb Alberich, und wenn man den dramatischen Worten des Exordium Parvum Glauben schenken kann, hätte es in diesen Jahren kaum Nachwuchs im neuen Kloster gegeben[20].

Abt Stephan Harding

Der dritte Abt von Cîteaux war Stephan Harding. Er war Engländer von Geburt und in der Benediktiner-Abtei Sherbourn ausgebildet. Nach einem Aufenthalt in Irland oder Schottland kam er nach Frankreich und hat dort seine Studienzeit mit einer Pilgerfahrt nach Rom abgeschlossen. So hatte er Gelegenheit, die monastischen Reformzentren Italiens, wie Vallombrosa und Camaldoli, zu besuchen[21]. Auf dem Rückweg kam er nach Molesme, wo er mit seinem Freund Peter unter Abt Robert als Mönch eintrat. Später fungierte er als Kanzler des Abtes und stieß so zu dem Kreis der künftigen Gründer von Cîteaux. Seine wissenschaftliche und künstlerische Bildung war eine große Hilfe für das neue Kloster, speziell beim Kopieren der Heiligen Schrift und bei der Auswahl liturgischer Texte.

Wenn wir uns der Chronologie der Quellen anvertrauen können, hat er sofort nach seiner Abtswahl eine Anzahl Maßnahmen getroffen, die die strenge Auslegung der neuen Regelobservanz unterstrichen:

1. Die Herzöge von Burgund durften an den liturgischen Feiern nicht mehr mit ihrem Hof teilnehmen.
2. Die liturgischen Geräte sollten von noch größerer Armut und Schlichtheit sein.

Das bedeutendste Ereignis seiner Regierungszeit war, als im Frühjahr 1113 Bernhard von Fontaines mit seinen Gefährten in Cîteaux eintrat. Das änderte die Lage in Cîteaux gründlich. Das ursprüngliche Kloster erwies sich als zu klein für den neuen Zuwachs, und noch im Herbst des gleichen Jahres wurde La Ferté, südlich von Dijon und Cîteaux, gegründet. Im nächsten Jahr, 1114, erfolgte die Gründung von Pontigny nordwestlich von Cîteaux, im Jahre 1115 kamen zwei Neugründungen hinzu, nämlich Clairvaux unter der Leitung von Bernhard, nördlich von Cîteaux, und Morimond, nordöstlich von Cîteaux. Diese zwei Klöster lagen noch in Burgund, aber fast an den Grenzen des Römischen Reiches. Damit war der Anfang von zahlreichen Zisterzienser-Neugründungen gemacht, weshalb man Stephan Harding als Ordensgründer bezeichnen kann.

Nach dieser ersten Welle von Gründungen trat eine Ruhepause ein; dann folgte drei oder vier Jahre später eine zweite Welle von Gründungen, die nicht mehr von Cîteaux, sondern von anderen Häusern ausgingen: Pontigny gründete 1119 Bourras und affilierte Cadouin; Clairvaux gründete 1118 Trois-Fontaines und 1119 Fontenay; Morimond gründete 1118 Preuilly und 1119 La Cour-Dieu und Bonnevaux.

19 Les plus anciens textes (wie Anm. 4) 77–84.
20 Exordium parvum, cap. 16, in: Les plus anciens textes (wie Anm. 4) 80–81.
21 R. Duvernay, Cîteaux, Vallombreuse et Etienne Harding, in: ASOC 8, 1952, 379–495.

Jetzt rückt die Geschichte des sich rasch ausbreitenden Ordens in den Vordergrund. Von Abt Stephan Harding hören wir nunmehr wenig. Zwar erscheint er noch bei einigen Neugründungen außerhalb Burgunds als der Dominus Cisterciensis – der Herr Abt von Cîteaux –, aber seine Persönlichkeit verschwindet hinter der Organisation des Ordens und hinter den Beschlüssen der Generalkapitel. All diese Neugründungen in einer starken Organisation zusammenzubringen, war seine Aufgabe. So entstand die Charta caritatis.

Als Abt von Cîteaux resignierte er im Jahre 1133. Ein Jahr darauf starb er.

IV. Die Charta caritatis

Aus der Einleitung ist deutlich geworden, daß die Gründung von Cîteaux als Kloster, als Orden und als Ordensverband zwischen allen aus Cîteaux hervorgegangenen Klöstern, nicht auf einmal zustande gekommen ist, sondern sich auf eine Zeitspanne von etwa zwei Jahrzehnten erstreckte.

Daß die Zisterzienserklöster sich zu einem Orden im modernen Sinne des Wortes zusammengeschlossen haben, und zwar als selbständige autonome Klöster, verdanken sie ihrer Konstitution: der Charta caritatis. Aber ihre Rolle als Ordenskonstitution hat die Charta caritatis gleich von Anfang an sehr verschieden gespielt. Und es ist gerade ein Ergebnis der neuesten Quellenforschung, Perspektiven der Entwicklung in die Ordensanfänge geöffnet zu haben. Diese Sicht auf die ganz frühe Entwicklung ermöglicht es uns, spätere Verhältnisse und die Spannungen innerhalb des Ordens zu erklären.

So kann man in der Formgebung der Charta caritatis und in ihrer Wirkung und Funktion auf die neugegründeten Klöster mehrere Etappen unterscheiden, von denen wir wenigstens die drei oder vier wichtigsten erwähnen möchten.

1. Eine vorzisterziensische Charta caritatis

Die Frage ist interessant, weil sie uns vielleicht etwas über den Urheber oder die Urheber des Textes verdeutlichen kann. Mit diesem Namen »vorzisterziensische Charta« bezeichne ich zwei Dokumente, die sich nicht auf Cîteaux, sondern auf das kurz zuvor gegründete Kloster Aulps (1097) beziehen. Das erste Dokument, die Abbatiae Alpensis Creatio[22], ist von Abt Robert von Molesme ausgestellt. Unter den Zeugen findet man den Prior Alberich, und es wurde vom Sekretär, dem Mönch Stephan, geschrieben. In diesem Text werden die Beziehungen zwischen dem Mutterkloster Molesme und der Neugründung Aulps, u. a. in den folgenden Punkten festgelegt:

a) Ein neuer Abt von Aulps muß immer von Molesme aus ernannt werden (Cluniazenser System).
b) Der Abt von Molesme hat in Aulps das Recht auf alle Ehrerbietung (reverentia) und Gehorsam (Cluniazenser System).
c) Nur der Abt von Molesme kann in Aulps als Schiedsrichter auftreten.
d) Gegenseitig dürfen beide Klöster keinen Mönch aus dem anderen aufnehmen, ohne die Zustimmung des eigenen Abtes (Autonomie).
e) Wenn die Brüder von Aulps der Regel des hl. Benedikt nicht mehr folgen, wird ihre Abtei zu einer Cella degradiert (Cluniazenser System).

22 Cartulaire de l'abbaye de Molesme, Bd. 2 (wie Anm. 5) 7–8. – Les plus anciens textes (wie Anm. 4) 129–130.

Dieser Text ist noch stark von den cluniazensischen Verhältnissen inspiriert, und vielleicht deuten nur der Hinweis auf die Autonomie und die Betonung der Observanz der Regel des hl. Benedikt auf die spätere Charta caritatis hin.

Das Eigentümliche der Charta caritatis kommt stärker in einem zweiten Dokument zum Ausdruck, in der Concordia Molismensis[23] aus dem Jahre 1110. Auch dieser Text geht auf Robert von Molesme zurück, aber auf die Zeit, da er zum zweitenmal Abt von Molesme wurde (1101–1111). Keiner der zukünftigen Zisterzienser ist an der Herstellung dieses Textes beteiligt. Das Dokument entstand wahrscheinlich in dem Augenblick, als sich die Beziehungen zwischen Molesme und Aulps durch die Gründung von Balerne gründlich verändert hatten. Eine Situation, die sich zehn Jahre später bei den Zisterziensern wiederholen sollte.

In dieser Concordia findet man u. a. die folgenden Bestimmungen:

a) Der Abt von Aulps hat in Balerne alle Rechte als Visitator.
b) Der Abt von Balerne kann im Notfall zur Verantwortung nach Aulps gerufen werden.
c) Die Äbte von Aulps und Balerne können immer an das Mutterkloster Molesme appellieren.
d) Wenn notwendig kann Aulps seiner Tochtergründung Balerne mit Personal aushelfen, aber nur freiwillig. Man kann nicht über die Mönche eines anderen Klosters verfügen.
e) Auf materiellem Gebiet sind die Klöster völlig autonom. Ein Kloster darf vom anderen nichts anfordern: »nulla exactio«.

Hier sind schon einige Elemente deutlich vorhanden, die später kennzeichnend sind für die Charta caritatis der Zisterzienser: Autonomie der Häuser, keine Rechte, Visitationsrecht, Appellationsmöglichkeit.

Mit diesem Text soll nur gesagt sein, daß im Konvent von Molesme und in den Tochtergründungen Aulps und Balerne der Gedanke an eine innerklösterliche Organisation überhaupt nicht fremd war. Es war eine Organisation, die die Autonomie der Klöster betonte. Das war der Unterschied zum System der Cluniazenser, vielleicht auch zu dem der italienischen benediktinischen Reformzentren. Das bedeutet, daß die Elemente der späteren Organisation der Zisterzienser zerstreut in anderen Klosterverbänden schon vorhanden waren.

2. *Die Charta caritatis primitiva*

Ein zweites wichtiges Moment in der Entstehungsgeschichte der Charta caritatis ist die Gründung der Abtei Pontigny im Bistum Auxerre im Jahre 1114, wo der Freund des hl. Bernhard, Hugo von Mâcon, der erste Abt war. Weil es die erste Gründung in einer Nachbardiözese war, mußte man sich die Genehmigung des Bischofs und seines Rates, der Kanoniker, einholen.

In diesem Zusammenhang wird von einem Dokument gesprochen, das die Beziehungen zwischen Pontigny und Cîteaux regelt und das sicher die Charta caritatis in ihrer ursprünglichen Fassung darstellt. »Cartam vero caritatis et unanimitatis inter novum monasterium et abbatias ab eo propagatas compositam et corroboratam idem pontifex et canonicorum conventus ratam per omnia habuerunt«[24]. Verzichtet damit der Bischof auf sein Visitationsrecht und auf jede Einmischung in die klösterlichen Angelegenheiten? Der Wortlaut dieses Textes scheint sich auch auf die Gründung von La Ferté im Jahre 1113 zu beziehen.

Leider ist der Text dieses Dokuments aus dem Jahre 1114, das wir die Charta caritatis primitiva nennen, nicht bekannt. Es handelt sich um einen geschriebenen Text, den man bei

23 CARTULAIRE DE L'ABBAYE DE MOLESME, Bd. 2 (wie Anm. 5) 150–151. – LES PLUS ANCIENS TEXTES (wie Anm. 4) 130–131.

24 J. B. MAHN, L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XII[e] siècle (1098–1265), Paris 1945, 64–65, Anm. 2.

jeder Neugründung dem Diözesanbischof vorlegen konnte, damit er die Selbständigkeit jedes Klosters und dessen Verhältnis zu Cîteaux anerkenne und auf eigene Rechte Verzicht leiste. Die objektive Norm des monastischen Lebens findet jede Neugründung in ihrer Verbundenheit mit dem Stammkloster Cîteaux.

Eine Frage bleibt offen: Wer hat diesen Text zusammengestellt? Stephan Harding, die Mönche von Cîteaux oder der Abt und die Mönche von Pontigny? Sie alle kannten aus eigener Erfahrung die Lebensweise des Mutterklosters und sie wollten in der neuen Niederlassung die Regelinterpretation der Zisterzienser weiterführen.

Über die Beziehungen von Cîteaux zu La Ferté, das ein Jahr früher gegründet wurde, liegen keine Quellen vor, außer einer möglichen Anspielung im oben zitierten Text. Vielleicht hängt das mit der Tatsache zusammen, daß durch den Eintritt Bernhards und seiner Gefährten diese Gründung ziemlich schnell vonstatten gehen mußte, weshalb man wenig formelle Vorbereitungen treffen konnte.

Durch den ständigen Zulauf von Kandidaten und durch den Zwang zu neuen Gründungen ergaben sich sofort zwei Probleme: Wie konnte die einheitliche Regelobservanz gesichert werden und wie würden sich die Abteien untereinander und zu Cîteaux in der Zukunft verhalten? Als Clairvaux im Sommer von 1115 und kurz danach im Herbst desselben Jahres Morimond gegründet waren, gab es schon vier Abteien in zwei Jahren. Es versteht sich, daß für Cîteaux eine Pause eintreten mußte, und zwar eine Pause von drei Jahren. Die Neugründungen mußten materiell, wirtschaftlich und geistlich eine Stabilität erhalten. Wir wissen aus der Lebensgeschichte des hl. Bernhard, daß die Anfänge von Clairvaux nicht problemlos waren, und daß der Abt von Morimond, Arnold von Köln, das Eremitenideal nicht ganz aufgegeben hatte. Dann folgte 1118 eine zweite Gründungswelle, aber diesmal nicht von Cîteaux aus, sondern von den Tochterklöstern: Pontigny gründete 1118 Bourras und affilierte 1119 die kleine Kongregation von Cadouin in Südfrankreich. Clairvaux gründete 1118 Trois-Fontaines und im folgenden Jahr Fontenay in der Nähe von Montbard. Bernhards Neffe Godfried wurde der erste Abt. Morimond gründete Preuilly 1118, La Cour-Dieu und Bonnevaux im Jahre 1119. Diese Klöster waren schon weit nach dem Süden, in die Diözese von Vienne, verlagert[25].

3. Die Charta caritatis prior

Die Gründungen der Tochterklöster sind vielleicht die Ursache gewesen, daß im Jahre 1119 ein Text der Charta caritatis durch eine Bulle des Papstes Kalixt II. approbiert wurde. In der Bulle »Ad hoc in Apostolicae sedis regimen«[26] sagt der Papst, daß die Äbte und Brüder der Klöster zusammen mit den Bischöfen der Diözesen, worin die Klöster liegen, einige Kapitel (capitula) über die Regelobservanz festgestellt haben. Der Papst approbierte diese Beschlüsse (capitula) und die Konstitution, in der wir die Charta caritatis (constitutio) zu sehen haben.

Dieser Text war vor 50 Jahren noch unbekannt. Heute wird allgemein angenommen, daß der von J. Turk im Jahre 1940 entdeckte Text mit dem von Papst Kalixt II. approbierten identisch ist und nicht, wie man früher meinte, der spätere Text der Charta caritatis. Vielleicht ist diese Entdeckung der Charta caritatis prior das wichtigste Ereignis in der Ordensgeschichtsschreibung. Sie war Anstoß, daß kurz darauf andere Handschriften dieser älteren Fassung entdeckt wurden. Plötzlich stand man vor der Aufgabe, nicht nur den älteren Text mit dem jüngeren zu vergleichen, sondern auch die verschiedenen Stufen der Ordensentwicklung aufs neue zu untersuchen.

25 Originum Cisterciensium, Bd. 1 (wie Anm. 13) 3–8. – Mahn (wie Anm. 24) 60–70.

26 Les plus anciens textes (wie Anm. 4) 103–106. – Quellen zur Geschichte des Zisterzienserordens, Heft 1 (wie Anm. 4) 34–36 (lateinischer Text. – 37–39 (deutscher Text mit Kommentar).

4. Charta caritatis posterior

Dem älteren Text der Charta caritatis steht eine jüngere Fassung gegenüber, die bis vor ungefähr 50 Jahren als einzige betrachtet wurde und die in der langen Ordensgeschichte auch als einzige benutzt wurde[27]. Dieser Text, die Charta caritatis posterior, hat vor 1152 ihre endgültige Form erhalten und wurde im gleichen Jahr durch die Bulla »Sacrosancta«[28] von Papst Eugen III. approbiert. Dieser Text kam zustande, als der Orden schon mehr als hundert Klöster in allen Ländern zählte. Später (etwa 1165–1190) wurde er aufgenommen im Manuscrit-Type von Dijon (ms 114)[29], eine Musterhandschrift von liturgischen und juridischen Texten, das dem ganzen Orden als Vorlage für Kopien dienen sollte. Das erklärt auch, daß so wenig Handschriften von liturgischen und juridischen Inhalts aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts erhalten sind. Da nur diese letzte Redaktion der Charta caritatis bekannt war, hat immer ein statisches Bild der Ordensgründung die Tradition beherrscht, doch in Wirklichkeit waren die ersten Jahrzehnte des Ordens voller Bewegungen, Änderungen und Anpassungen, die durch den Druck des sich schnell ausbreitenden Ordens erzeugt wurden.

Chronologisch gibt es zwischen diesen beiden Fassungen der Charta caritatis noch einen dritten Text, die Summa chartae caritatis, entstanden um 1123, die zwar als Text interessant ist, aber innerhalb des Ordens keine Rolle gespielt hat. Dagegen ist dieser Text von den Prämonstratensern und anderen Regularkanonikern als Grundlage der Gesetzgebung und Organisation[30] übernommen worden.

V. Ein Vergleich der Charta caritatis I und II

Die Entwicklung in der Organisation des neuen Ordens kann man aus den Unterschieden zwischen den beiden Chartae ablesen.

Die erste Charta caritatis wurde zu einem Zeitpunkt aufgestellt oder mindestens approbiert, als die neue Regelobservanz der Zisterzienser nur noch in zwölf Klöstern (11 ohne Cadouin) befolgt wurde. War diese Ausbreitung vielleicht als eine Folge der Regel des hl. Benedikt auch als Endpunkt gedacht? Jedenfalls bezieht sich die erste Charta caritatis auf eine kleine Gruppe von Klöstern, die nicht zu weit vom Hauptkloster Cîteaux entfernt waren, damit dessen Abt direkt ein großes Maß an Aufsicht über diese Klöster beibehalten konnte. Der Abt von Cîteaux – eventuell mit seinen Mitbrüdern – ist der Gesetzgeber, wodurch die neue Organisation sehr zentralistisch gedacht ist, so daß die Charta mehr als ein Gesetz, denn als eine Übereinkunft zwischen den Klöstern aufgefaßt werden kann. In der zweiten Charta caritatis tritt jedenfalls die Position des Klosters Cîteaux gegenüber der Autorität des Generalkapitels zurück, wobei einerseits eine identische Regelobservanz und andererseits die Autonomie der Klöster gesichert wird.

Etwas schematisch sieht der Vergleich der Charta caritatis prior und posterior so aus:
Gemeinschaftliche Elemente:

1. Filiation von Mutter- und Tochterabteien: Die autonomen Abteien sind nur durch die caritas miteinander verbunden, nicht durch irgendeine exactio temporalis.

27 NOMASTICON CISTERCIENSE, hrsg. von SÉJALON, Solesmes 1982, 66–73. – Charta caritatis prior (wie Anm. 15) 57–61. – Les plus anciens textes (wie Anm. 4) 134–142.

28 NOMASTICON CISTERCIENSE (wie Anm. 27) 74–78 und 79–81: die Approbation der Päpste Eugen III., Anastasius IV., Hadrian IV. und Alexander III.

29 PH. GUIGNARD, Les monuments primitifs de la Règle cistercienne, publiés d'après les manuscrits de l'abbaye Cîteaux, Dijon 1878.

30 LES PLUS ANCIENS TEXTES (wie Anm. 4) 117–120.

2. Einheit oder Observanz: In allen Abteien wird die Regel des hl. Benedikt auf die gleiche Weise verstanden und interpretiert.
3. Damit Einheit und Gleichförmigkeit gesichert werden, hat das Mutterkloster das Aufsichtsrecht über das Tochterkloster. Dieses Recht wird durch die jährliche Visitation ausgeübt.
4. Wenn notwendig, kann das Tochterhaus an das Mutterhaus appellieren.
5. Einmal im Jahre treten die Äbte der Klöster in Cîteaux zum Generalkapitel zusammen, »um dort miteinander über das Heil ihrer Seele und die Förderung der Liebe zu sprechen«.
6. Die Schlußkapitel enthalten Bestimmungen über Abtswahl, usw.

Wesentliche Unterschiede zwischen CC I und CC II:

1. Nach CC I besteht das Generalkapitel nur aus den Äbten, die von Cîteaux ausgegangen sind, mit starker Betonung der Rechte des Abtes von Cîteaux. Nach CC II sollen alle Äbte, auch die der anderen Filiationen, zum Generalkapitel kommen.
2. Nach CC I wird der Abt eines Klosters durch seine Mönche und dem Abt des Mutterklosters gewählt. Nach CC II sollen sich auch andere Äbte der Tochterklöster an der Wahl beteiligen.
3. Bei Sedisvakanz von Cîteaux wird die Abtei vom Abt von La Ferté verwaltet, so in CC I. Nach CC II sind es die vier Primaräbte, die Cîteaux verwalten.
4. In CC II ist jede Appellation an einen Diözesanbischof untersagt.

Wichtige Ergänzungen der CC II zum Fundamentalrecht des Ordens.

Cap. 9: Cîteaux soll jedes Jahr durch die vier Primaräbte visitiert werden.
Cap. 15: In Streitigkeiten zwischen den Äbten ist das Generalkapitel die höchste Instanz zur Entscheidung.
Cap. 16: Eine letzte Appellation an den Abt von Cîteaux bleibt immer möglich.
Cap. 23: Es folgen neue Bestimmungen für die Resignation eines Abtes. Morimond erscheint als vierte Primarabtei.

Eine erste Schlußfolgerung aus dieser Textentwicklung der Charta caritatis ist, daß der Orden nur langsam, in einer Zeitspanne von etwa fünfzig Jahren, seine endgültige Organisationsform erhalten hat. Wenn am Anfang der Abt von Cîteaux mit seinem Konvent die einzige und höchste Autorität im Orden war, so wurde in der weiteren Entwicklung diese Autorität von Cîteaux dem Generalkapitel oder den Primaräbten übertragen. Die Rolle und die Macht des Abtes von Cîteaux waren beschränkt und nicht deutlich getrennt von und gegenüber der kollegialen Autorität des Generalkapitels und der Primaräbte.

Wenn in den folgenden Jahrhunderten im höchsten Ordensgremium immer wieder Gegensätze und Streitigkeiten auftauchten, war dafür eine unterschiedliche Auffassung und Interpretation der Charta caritatis in Cîteaux und in den anderen Abteien verantwortlich.

VI. Die Charta caritatis im Verlauf der Ordensgeschichte

Ohne Zweifel hat die Charta caritatis hinsichtlich der Organisation und Struktur das Bild des Ordens von Anfang an bestimmt. Belegt wird dies durch die Beziehungen der Klöster untereinander, durch Visitationen und durch die Beschlüsse der Generalkapitel. Auf diese Weise konnte Jahrhunderte lang die Regelobservanz getreu gehalten und die Einheit des Ordens aufrechterhalten werden. So betrachtet hat die Charta caritatis ihren eigenen Platz in der Entwicklung der Ordensspiritualität.

Doch bleibt die Frage, wie oder ob die Charta caritatis als inspirierender Text in der Ordensgeschichte anwesend ist. Sie übte ihre Kraft aus, solange die Strukturen erhalten blieben und keine tiefgreifenden Änderungen in diesen Strukturen vorgenommen wurden.

Während des ersten Jahrhunderts bis 1265 und in den frühesten Formen des Ordensrechtes wurde überall die Charta caritatis als Grundlage des Ordens angenommen. So findet man in den

Statuten des Generalkapitels Vorschriften, daß die Charta caritatis zum Beginn eines Generalkapitels vorgelesen werden muß, daß man keine Privilegien gegen das Grundgesetz des Ordens erbitten darf, daß kein Kloster irgendwelche Rechte auf Personen oder Sachen eines anderen Klosters hat[31].

Ein tiefer Eingriff in die Interpretation der Charta caritatis war die Bulle »Parvus fons«[32] von Papst Klemens IV. im Jahre 1265. Um den andauernden Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen Cîteaux bzw. dem Abt von Cîteaux und den vier Primaräbten, speziell Clairvaux, ein Ende zu setzen, wurden einige wichtige Änderungen in der Charta caritatis vorgenommen:

1. Bei einer Sedisvakanz verwalten die Mönche des Konventes – und nicht mehr der Abt des Mutterklosters – ihre Abtei, und sie allein wählen ihren Abt. Der Abt des Mutterhauses darf nur als Zeuge anwesend sein.
2. Der durch seine Mönche gewählte Abt von Cîteaux braucht keine Konfirmation in seinem Amt, auch nicht von den Primaräbten.
3. Kein Abt oder Visitator kann einen Abt absetzen ohne eine richtige Untersuchung und ohne Genehmigung des Generalkapitels.
4. In Bezug auf den Abt von Cîteaux werden eigene Bestimmungen getroffen, sowohl für die Visitation als auch für eine Amtsenthebung.

In der Bulle Parvus fons wurde die Macht des Abtes des Mutterklosters (pater immediatus) zugunsten des Konventes des Tochterklosters beschränkt und gleichzeitig die Macht des Generalkapitels ausgedehnt. In dieser neuen Gesetzgebung spiegelten sich die Streitigkeiten zwischen Cîteaux und Clairvaux wieder. Diese Gesetzgebung war ein Einbruch in die ursprüngliche Charta caritatis. Diese blieb auch in geänderter Form oder besser in dieser veränderten Interpretation das Grundgesetz des Ordens in den kommenden Jahrhunderten. In der späteren Gesetzgebung des Ordens findet man ab und zu Hinweise auf die Charta caritatis und die Clementina als authentische Quellen des Ordensrechts.

So wurde die Charta caritatis auf den Generalkapiteln folgendermaßen bezeichnet: fundamentum nostri ordinis (1282,5), originale documentum novi ordinis cisterciensis (1318,12), primordiale totius ordinis fundamentum (1504, 14), primarium ordinis statutum (1683,1)[33].

Wenn man aber weiter versucht, die Spuren der Charta in der späteren Gesetzgebung zu verfolgen, dann ist man eher enttäuscht, daß sie so wenig zitiert wird. Noch weniger spielt sie eine Rolle in der Gründung der Kongregationen des 16. und 17. Jahrhunderts.

Dagegen taucht die Charta caritatis wieder auf in der Polemik zwischen dem Abt von Cîteaux und den Primaräbten im 17. und im 18. Jahrhundert. Dies war eine Polemik über die Interpretation der Charta. Damals wurde sie nicht als Mittel zur Einheit, sondern als Argument für Machtansprüche beider Parteien, besonders der Observantia stricta angesehen. Die Auseinandersetzung ging um die alte Frage: Ist die Charta caritatis ein Gesetz oder ist sie ein Vertrag[34]?

Im 19. Jahrhundert gab es eine richtige Renaissance der Charta caritatis, und zwar in der französischen Kongregation von La Trappe, speziell durch die persönliche Überzeugung und Aktivitäten der Äbte Joseph Hercelin (1833–1855) und Timothée Gruyer (1855–1880)[35]. Als im Jahre 1892 die Kongregationen von La Trappe, Sept-Fons und Westmalle einen autonomen

31 Eine ausführliche Arbeit über die Rezeption der CHARTA CARITATIS im Zistercienserorden ist vom Verf. in Vorbereitung und wird voraussichtlich 1985 veröffentlicht.

32 NOMASTICON CISTERCIENSE (wie Anm. 27 367–376. – MAHN (wie Anm. 24) 229–238.

33 STATUTA CAPITULORUM GENERALIUM (wie Anm. 14), ad annum 1282,5.–1318,12. – 1504,14.–1683,1.

34 Vgl. J. MESCHET, La manière de tenir le Chapitre général de l'ordre de Cisteaux, Paris 1683.

35 Actes des Chapitres généraux des Congrégations Trappistes 1835–1891, hrsg. von V. HERMANS, Rom 1975 (zuvor erschienen in: ASOC 27–30, 1971–1974). – Vgl. Index, S. 606.

Orden bildeten, wurde die Charta caritatis posterior in ihrer ursprünglichen Interpretation aus der Zeit vor 1265 – also mit Ausschluß der Clementina – als juridische Grundlage für die Struktur des Ordens angenommen[36]. So hat sie aufs neue ihre einigende und organisierende Rolle erfüllt – von 1892 an bis in die neueste Gesetzgebung des Jahres 1984[37].

Schlußwort

Die Geschichte der Charta caritatis – in den Anfängen des Ordens und in ihrer weiteren Entwicklung durch die Jahrhunderte – ist aufschlußreich für die Frage, welche die Ordensgeschichte oder unsere Betrachtungen über die Ordensgeschichte beherrscht: das Verhältnis zwischen Geist und Struktur.

Der Geist der Gründer schuf sich in der Charta caritatis eine dem Orden entsprechende Struktur, die Träger des Geistes wurde, und solange diese gegenseitige Inspiration wirksam und aktiv war, war die Einheit des Ordens gesichert und damit ihre Stärke und Bedeutung. Aber die Ordensgeschichte bestätigt auch, daß diese Verbindung von Geist und Struktur der menschlichen Schwäche unterworfen und dadurch anfällig ist. In diesem Augenblick folgt eine innere Erneuerung des Ordens, nur aus einer inneren persönlichen Erneuerung des Geistes und nicht aus den Strukturen. Vielleicht kann eine solche Erneuerung doch wieder durch einen Text wie die Charta caritatis bestätigt und für einige Zeit gesichert werden.

36 Constitutiones Ordinis Cisterciensium Strictioris Observantiae, Westmalle 1925.

37 Constitutiones et Statuta Ordinis Cisterciensis a 66° Capitulo generali Ordinis parata, Holyoke 1984: z. B. Constitutio 4, 2: Suprema Auctoritas Ordinis ad mentem Cartae caritatis a superioribus collegialiter excercetur. Wohl nach dem textus receptus der Carta caritatis posterior!

HERMANN TÜCHLE

Die Ausbreitung der Zisterzienser in Südwestdeutschland bis zur Säkularisation[1]

Am Ursprung der großen Orden des Mittelalters steht das Streben nach dem Besseren, der Hang zur Vollkommenheit, der religiöse Idealismus, das Ideal: Die *vita evangelica et apostolica*, das Leben der Apostel in der Nachfolge des armen Christus, wie es uns die Evangelien berichten.

Das Armutsideal trieb damals die Mönche aus den reichen Klöstern und großartigen Kirchen hinaus auf die Straße, in die Wanderpredigt und in die Einsamkeit, den *eremus*. Dabei wollten sie erhalten, was in den vergangenen Generationen die Entwicklung des religiösen Lebens gebracht hatte, Regel und Gemeinschaft vor allem, aber in der alten Härte, in der früheren Einfachheit und in der Absolutheit des Anfangs. Einen neuen Beginn wollten sie setzen. *Novum monasterium* nannten die Zisterzienser ihr erstes Kloster.

Viele solcher Initiativen erfolgten, bald von einzelnen, bald von kleineren oder größeren Gruppen. Vielen glückte der neue Anfang nicht. Manche kehrten zurück. Wieder andere, die Männer zähen Willens, die starken Persönlichkeiten, bestanden und schufen wirklich Neues, neue Gemeinschaften, neue Lebensordnungen, neue Observanzen.

Eine solche Persönlichkeit voll Energie und Tatkraft war der aus der Champagne stammende adelige Robert, der als Abt von Molesme bekannt geworden ist[2]. Mit jungen Jahren Prior, Abt; dann folgte der Auszug in den *eremus*. Wieder ist er Oberer der Einsiedlerkolonie, mit der er, 48 Jahre alt, die Benediktinerabtei Molesme gründete, nordwestlich von Langres. Die Hochfläche mit den großen Wäldern zwischen den Quellen von Maas, Saône, Marne und Seine ist der *eremus*, der Standort für ein Jahrhundert quellenden und blühenden religiösen Lebens. Man zählte das Jahr 1075, als Molesme gegründet wurde. Und in den nächsten zwanzig Jahren schlossen sich 30 bis 40 kleinere Gemeinschaften als Priorate dem Kloster an.

Aber die Zeit ist voller Spannung und Sprengkraft. Zwei, drei Tagreisen weiter östlich ist seit Jahrzehnten der Investiturstreit entbrannt, wird der König gebannt, fliehen die erneuerungswilligen Bischöfe, rufen päpstliche Legaten die Fürsten und ganze Stämme auf zum Widerstand. Hier aber, weitab von den Heerstraßen der Welt, lebt man ein neues Leben, und wenn das Kloster zu wohlhabend und in die Sorgen der Welt hineinverstrickt wird, bricht man die Zelte ab und sucht einen neuen einsamen Ort. Von Molesme zieht Robert, fast 70jährig, nochmals in den eremus. 20 Mönche gehen mit; ein Rest bleibt an der alten Stätte. In einem sumpfigen

1 Mit Anmerkungen versehener Vortrag vom 19. 7. 1984 im Rahmen der von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten veranstalteten Studientagung »Die Zisterzienser«. – HELVETIA SACRA III,3: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten in der Schweiz, 2 Teile, Bern 1982 (zitiert HS). – A. SCHNEIDER u. a., Die Cistercienser. Geschichte – Geist – Kunst, Köln ^{2}1977. – E. KRAUSEN, Die Klöster des Zisterzienserordens in Bayern, München 1953. – K. SPAHR, LThK 10, ^{2}1965, 1382–1387.

2 K. SPAHR, Das Leben des hl. Robert von Molesme, Fribourg 1944 (Text und Untersuchung der Vita). – CH. DEREINE, La fondation de Cîteaux, in: Cîteaux in de Nederlanden 10, 1959, 125–139.

Gebiet, eine halbe Tagreise von Dijon entfernt, schenkt ein adeliger Herr ihnen einen Platz. Hier entsteht 1098 das *Novum monasterium*, wo die 20 Mönche in die Hände Roberts nochmals ihre Stabilität beschworen. Erst um 1115 kommt der Name *Cistercium* (vielleicht = Sumpfkloster) auf.

Aber der Restkonvent von Molesme fordert seinen Abt. Der päpstliche Legat verlangt von Robert die Rückkehr. Es gibt keine Revolte. Der Abt gehorcht. Die Dinge werden auf dem Boden des Rechtes geordnet, die Mönche des Novum Monasterium vom Gehorsam gegen Robert entbunden. Sie wählen ihren Prior Alberich zum neuen Abt. Und im nächsten Jahr, es ist 1100, gewährt der Papst die Bestätigung der neuen Observanz und sichert gegenüber den Vorwürfen aus Molesme die Freiheit der inneren Entwicklung.

Der neue selbständige Verband hat jetzt sein Eigenleben, das durch gewisse Regeln neben der Benediktusregel geordnet wird. Die *Charta caritatis* ist keine tote, starre Summe von Statuten und Vorschriften; sie wächst mit dem monastischen Verband. Die ersten Formulierungen gehören in die Zeit des dritten Abtes, des Engländers Stephan Harding.

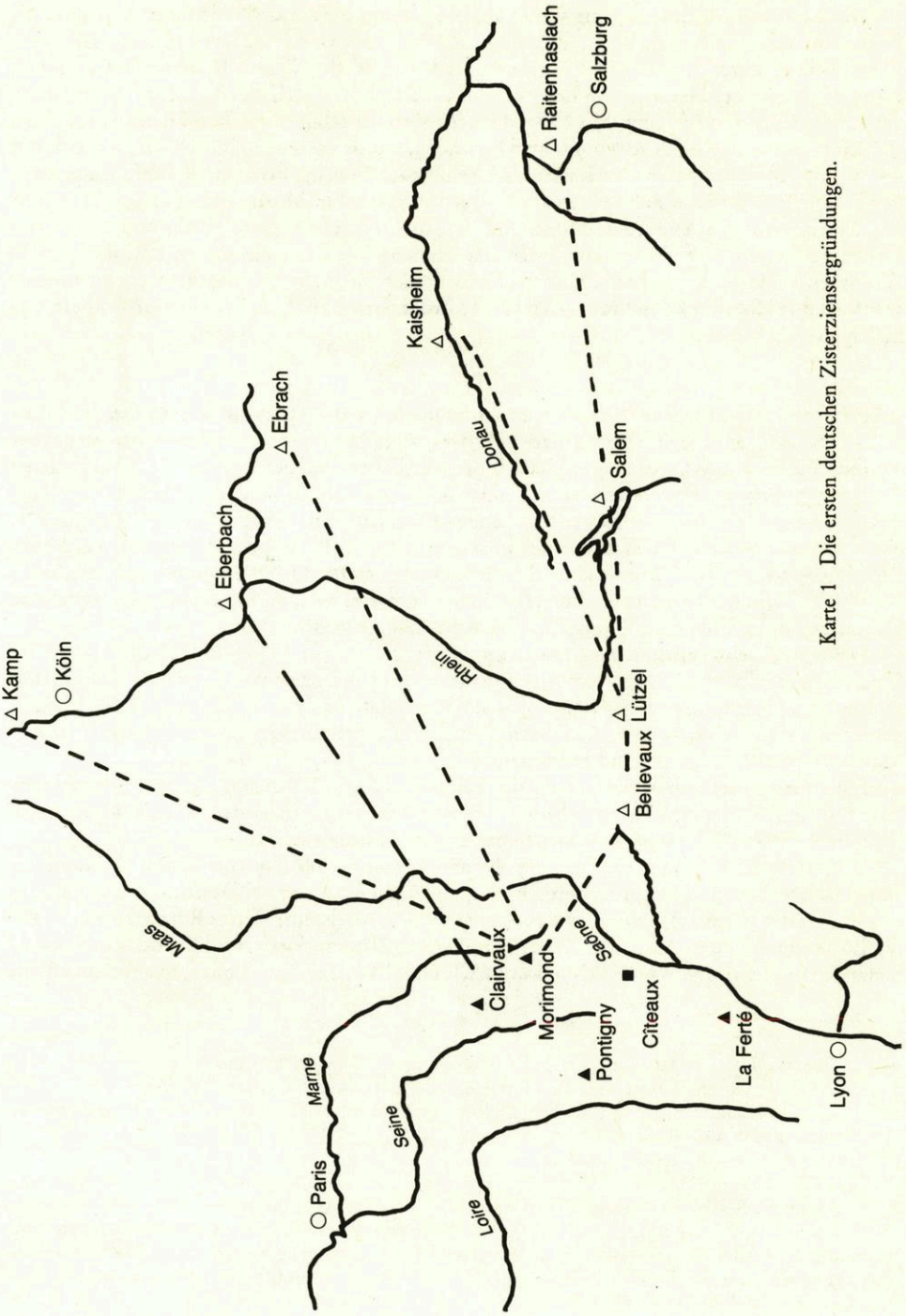
Die Anfänge waren hart, die Schenkungen nicht überwältigend, die schwere Handarbeit mit Roden, Graben und Trockenlegen war der kampfesfrohen adeligen Welt Burgunds fremd, wenn nicht abschreckend. Die aus Molesme gekommenen Mönche wurden alt und starben dahin. Eintritte waren spärlich. Sollte die Gemeinschaft aussterben?

Da bat 1112 oder 1113 der junge Bernhard um Aufnahme. Er kam nicht allein, er brachte 30 Gefährten mit, seinen Onkel, alle seine Brüder mit Ausnahme des jüngsten, seine Freunde, junge adelige Leute voll Idealismus, die Bernhard zur Vorbereitung ein halbes Jahr auf einem Hofgut der Familie gesammelt und mit seiner Begeisterung angesteckt und erfüllt hatte. Nunmehr setzte fast eine Wallfahrt nach Cîteaux ein. Mit einem Schlag war das Kloster zu klein. Man mußte die Angebote auswärtiger Adeliger annehmen und Tochterklöster errichten. Im Umkreis einer guten Tagreise erstanden die ersten, 1113 La Ferté im Süden, 1114 Pontigny im Nordwesten. 1115 sandte Abt Stephan den kaum 25jährigen Bernhard mit zwölf Gefährten zur Gründung von Clairvaux im Norden. Im gleichen Jahr folgte im Nordosten die Gründung von Morimond.

Damit beginnt eine explosionsartige Ausbreitung des Ordens. Noch ist der Bau von Clairvaux nicht beendet, und schon muß Bernhard 1118 die erste Gruppe von Mönchen und Novizen zu einer Neugründung verabschieden; die zweite, das jedem Burgundfahrer bekannte Fontenay, wird im nächsten Jahr begonnen. Bis zu seinem Tod, von 1118–1153 sandte Bernhard 68 Gründungskonvente, in 35 Jahren also über 800 Mönche aus! Auch ältere Klöster ließen sich Clairvaux angliedern[3].

Die anderen Primarabteien, wie man sie nannte, waren nicht so fruchtbar wie Clairvaux. La Ferté z. B. hatte nur ein halbes Dutzend Tochterklöster. Aber Morimond hielt Schritt. Seine Ausstrahlung ging in den Osten. 1120 gründete man Bellevaux auf halbem Weg zur heutigen Schweiz, 1123 erreichte man den Rhein. In Camp am Niederrhein ersteht auf Bitten des Kölner Erzbischofs, eines Bekannten, wenn nicht Verwandten des ersten Abtes von Morimond, ein Kloster, ein zweites 1127 in Ebrach bei Würzburg. Gleichzeitig mit den Gründungen überwindet man in Morimond mit Hilfe Bernhards eine innere Krise. Der Abt von Morimond will gegen den Willen von Cîteaux und gegen die Mahnungen Bernhards im Heiligen Land ein Kloster gründen und verläßt seine Abtei, stirbt aber, bevor er seinen Plan ausführen kann.

3 Die Liste der von Bernhard gegründeten Klöster bei E. VACANDARD, Vie de Saint Bernard II, Paris 1927, 563–566. Als 50. Tochterkloster schloß sich 1147 Savigny in der Normandie mit 27 ihm unterstehenden Filialen Clairvaux an (ebd. II,412). Um die Zahl der Neugründungen recht zu würdigen, sei auf die Bestimmung des Generalkapitels von 1134 verwiesen, daß keine Neugründung vorgenommen werden dürfe, wenn in der Gründerabtei vorher nicht wenigstens 60 Mönche lebten. J.-M. CANIVEZ, Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis I, Louvain 1933, 22 Anm.



Karte 1 Die ersten deutschen Zisterziensergründungen.

Die Lage von Morimond, nur wenig abseits von der Straße aus Süddeutschland über die Burgundische Pforte nach Paris, die die Studenten zogen, war äußerst günstig. Deutsche Fürstensöhne traten hier ein, der Welfe Konrad, ein Bruder Welfs VI., ohne Wissen seiner Eltern, ein Sohn des Herzogs von Kärnten und vor allem der durch die Mutter mit den Staufern verwandte Otto von Freising. Mit 15 Studienfreunden besuchte er auf dem Rückweg von Paris 1132 das Kloster und blieb dort mit seinen Freunden, wurde nach sechs Jahren zum Abt gewählt und wenige Monate später vom Kaiser als Bischof nach Freising berufen. 20 Jahre später starb der Zisterzienserbischof auf der Reise zum Generalkapitel in Morimond. Zur Klosterfamilie von Morimond, zum empire de Morimond, wie die Franzosen sagen, zur linea, um mit dem Orden zu sprechen, gehörten alle zwölf bayerischen, alle österreichischen und die meisten Zisterzienserklöster im rechtsrheinischen Gebiet, auch die in den südwestdeutschen Landen[4]. Der folgende Überblick beschränkt sich auf die Zisterzen im Elsaß, in Baden-Württemberg und in Bayrisch Schwaben.

I

Eingangspforte des Ordens nach Südwestdeutschland war die Abtei *Lützel* im Oberelsaß, hart an der Schweizer wie an der französisch-deutschen Sprachgrenze gelegen, die gegebene Verbindung zwischen Cîteaux und Elsaß, Oberdeutschland und der Schweiz[5]. 1123 begann der Gründungsvorgang. Drei hochadelige Brüder boten mit Zustimmung des Bischofs von Basel das Gelände an. Die Mönche kamen von dem erst drei Jahre zuvor gegründeten Bellevaux. Der erste Abt war einer der Gefährten des hl. Bernhard, der 1115 nach Morimond, 1120 nach Bellevaux und jetzt nach Lützel gesandt wurde. In den ersten 15 Jahren gründete Lützel sechs Klöster, eines in der Franche Comté, eines in der Schweiz, zwei im Elsaß und zwei weitere im Osten, Salem und über der Donau Kaisheim bei Donauwörth.

Das erste Tochterkloster war 1133 *Neuburg* bei Hagenau im Unterelsaß[6]. Stifter waren ein Graf von Lützelburg und der Vater Barbarossas, Herzog Friedrich von Schwaben. Die Staufer, von diesem Herzog und von König Konrad III. angefangen bis zum Untergang des Hauses, gehörten nunmehr zu den mächtigsten Protektoren des Ordens. Neuburg selber wurde Vaterabtei von Maulbronn und Herrenalb.

Ein anderes berühmtes Grafenhaus des Elsasses, das von Egisheim, das drei Generationen zuvor in Leo IX. der Kirche einen heiligen Papst geschenkt hatte, stiftete in einem Vogesental die Abtei *Pairis*, die 1138 von Mönchen aus Lützel besiedelt wurde[7].

Unmittelbar nach der Gründung von Neuburg schickte der Abt von Lützel Gründerkonvente nach *Salem*[8] und fast gleichzeitig nach dem fernen *Kaisheim* bei Donauwörth[9]. Waren es hier ein Graf von Lechsgemünd, so dort ein Ritter von Adelsreute (Kreis Ravensburg), die um die Entsendung baten. An beiden Orten wurde nach Zisterziensergewohnheit das angebotene Gelände besichtigt und wurden dann kurz nach 1134 bzw. 1137 die Konvente entsandt. Beide

4 A. Dimier, Liste alphabétique des monastères de la filiation de Morimond, in: ASOC 14, 1958, 112–116. – E. Krausen, Morimond, die Mutterabtei der bayerischen Zisterzen, ebd. 334–345.

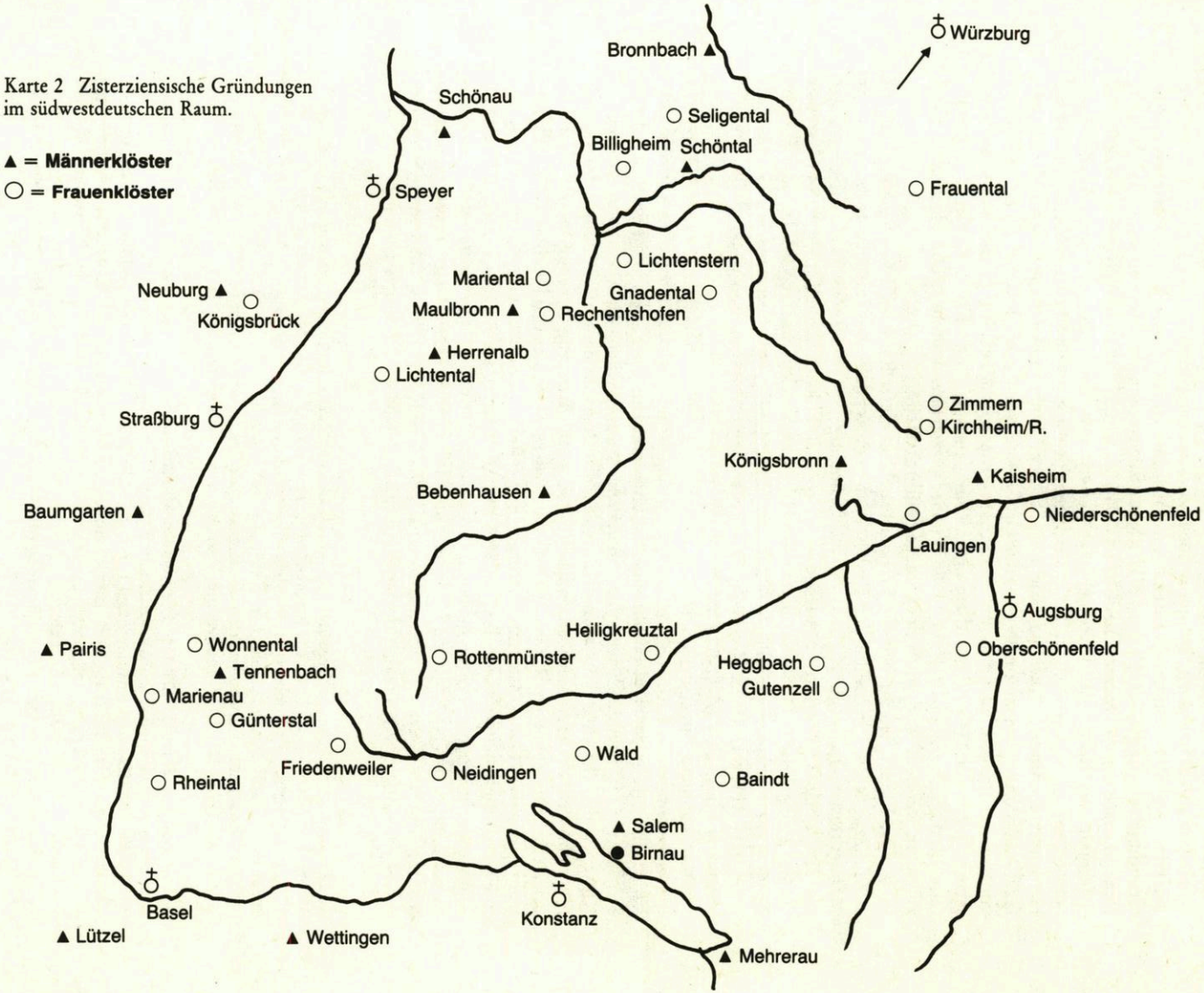
5 M. Barth, Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter I, Straßburg 1960, 764–767, 1887. – A. Chèvre, in: HS 290–311.

6 Barth (wie Anm. 5) 906–909, 1897.

7 Ebd. 1057–1059, 1903.

8 W. Rösener, Reichsabtei Salem, Sigmaringen 1974. – G. Kaller, in: HS 341–375. – R. Schneider (Hrsg.), Salem. 850 Jahre Reichsabtei und Schloß, Freiburg i. Br. 1984, 16f. Zu den Motiven der Stifter meint dort Schneider: Im mittelalterlichen Verständnis ließen sich »religiös-demutvolle Haltung und die Verfolgung handfester politischer und sonstiger Ziele durchweg, ja problemlos vereinbaren«.

9 Krausen (wie Anm. 1) 61–65.



Karte 2 Zisterziensische Gründungen im südwestdeutschen Raum.

▲ = **Männerklöster**
○ = **Frauenklöster**

Klöster erhielten Bestätigung und Schutz durch den Papst und den staufischen Herrscher. Der Stifter von Salem ließ seine Gründung auch noch auf der Dingstätte des Linzgaus durch den Adel der Gegend bestätigen. Während von Kaisheim erst anderthalb Jahrhunderte später eine Gründung ausging (*Stams* in Tirol 1273), konnte Salem schon unter seinem ersten Abt das ferne *Raitenhaslach* an der Salzach besiedeln (1146), dann um 1180 im Auftrag von Lützel die Paternität (die Rechte als Vaterabt) über *Tennenbach*, das bisherige Tochterkloster einer Schweizer Abtei, übernehmen, 1227 Wettingen im Aargau und noch 1304 *Königsbronn* bei Heidenheim gründen. Auch bei Salem wußte der Orden immer seine besten Männer den Gründungskonventen mitzugeben, so den Großkellner von Lützel, Frowin, der einstens schon von Bellevaux nach Lützel gekommen war. Abt Frowin, wohl ein Burgunder, war so auch der rechte Mann, der 1146 Bernhard auf einer Reise den Rhein hinauf nach Konstanz begleiten, seine Predigten verdolmetschen und die Wunder aufzeichnen konnte[10]. Diese Reise mag wohl zu einem weiteren Aufblühen des Ordens geführt haben.

Als die Ritterschaft zu dem von Bernhard auch auf dieser Reise nach Konstanz gepredigten 2. Kreuzzug aufbrach, zählte der Orden in diesem Winkel Süddeutschlands bereits sechs Männerklöster. Denn inzwischen war die Gründung von *Maulbronn* in die Wege geleitet worden[11]. Schon hatte dort ein Adeliger sein Erbgut in Ekkenwei(h)er für ein neues Kloster an Neuburg übergeben (1138) und hatten die Mönche die Niederlassung auf das vom Speyrer Bischof zur Verfügung gestellte öde Gelände verlegt (1147), wobei sich Bischof Günter nach einer gefälschten Urkunde den Gehorsam gegen das Bistum unter Ausschluß aller anderer Vogteigerechtigkeit vorbehalten haben soll[12].

Man könnte meinen, der unglückliche Ausgang dieses Kreuzzugs, für den sich Bernhard besonders eingesetzt hatte, habe eine Krise im Wachstum des Ordens zur Folge gehabt. Dies kann von Südwestdeutschland aus nicht bestätigt werden. Im Elsaß nimmt der Bischof von Straßburg 1148 fremde Zisterzienser aus einem lothringischen, zu Morimond gehörenden Kloster voll Mitleid und Güte auf und führt sie in das Benediktinerkloster *Baumgarten*, das sich nunmehr den Zisterziensern anschließt[13]. Der vom Kreuzzug zurückgekehrte Graf von Eberstein gründet auf den Rat seines geistlichen Vaters, des Abtes von Neuburg, im nördlichen Schwarzwald ein Hauskloster mit Grablege. Hier ersteht mit Zustimmung des Speyrer Bischofs in einem unbesiedelten Waldgebiet um 1149 die Abtei *Herrenalb*[14]. 1151 kann Maulbronn im Taubertal ein Tochterkloster gründen, *Bronnbach*[15], wenige Jahre später im Jagsttal ein zweites, das nach Verlegung und Umbenennung als *Schöntal* 1157 von Barbarossa bestätigt und dem Bischof von Würzburg übertragen wird[16]. Der Grund und Boden, auf dem die Schweizer Abtei Frienisberg, ein Tochterkloster von Lützel, das Kloster *Tennenbach* bei Freiburg mit

10 Frowins Bericht über die Reise Bernhards bei GREGOR MÜLLER, in: Cistercienserchronik 3, 1891, 3–7.

11 K. WELLER, Württembergische Kirchengeschichte bis zum Ende der Stauferzeit, Stuttgart 1935, 369f.

12 Zur Forderung des Bischofs »ita ut abbatia illuc translata absque omni manens advocato tantum nostro subsit episcopatui debitam nobis et successoribus nostris exhibens obedientiam« (WVLG 31, 1922, 29). Vgl. W. RÖSENER, Südwestdeutsche Zisterzienserklöster unter kaiserlicher Schirmherrschaft, in: ZWLG 33, 1974, 30f. Über die Bedeutung solcher »Entvogtungsformeln« H. PFLÜGER, ebd. 17, 1958, 273–280.

13 BARTH (wie Anm. 5) 108–111. Die fremden Mönche (homines alterius nationis et ignotae linguae) kamen aus dem lothringischen Kloster Beaupré, einer Gründung von Morimond.

14 H. PFLÜGER, Schutzverhältnisse und Landesherrschaft der Reichsabtei Herrenalb..., Stuttgart 1956, 10. Abt Bernhard von Neuburg, der »pater spiritualis« des Ebersteiner Grafen, hatte erst zwei Jahre zuvor die Gründung Maulbronns vollendet. – Die libertas von Herrenalb wurde von den Ebersteinern über ein Jahrhundert durchgehend anerkannt.

15 A. KRIEGER, Topographisches Wörterbuch des Großherzogtums Baden I, Heidelberg 1904, 299–302.

16 WELLER (wie Anm. 11) 271f.

Hilfe des Grafen von Urach errichtete (1161), wurde von einem Adeligen erkauft[17]. Daß Salem zwei Jahrzehnte später die Vatersorge übernehmen mußte, wurde bereits erwähnt.

Neben Morimond drang die Linea Clairvaux nur ganz vereinzelt in unseren Raum ein. Bernhard hatte als 9. Kloster Eberbach im Rheingau gegründet. Von dort holte der Wormser Bischof 1145 Mönche in das von ihm auch als künftige Grablege gedachte Kloster *Schönau* bei Heidelberg[18], und als 1189/90 Pfalzgraf Hugo von Tübingen sich mit den Prämonstratensern über eine Gründung im Schönbuch nicht einigen konnte, erbat er aus Schönau Zisterzienser für sein Kloster *Bebenhausen*[19].

Damit war freilich das Wachstum des Ordens, wenn man nur die Männerklöster bedenkt, zum Stillstand gekommen. Man kann auch sagen, das Land war gesättigt und eigentlich unbesiedeltes Gebiet, das für den Orden und sein Wirtschaftssystem geeignet war, fehlte mehr und mehr. Schon Salem hatte regelwidriges Gründungsgut, Pfarrkirchen und Zehnten, erhalten, und die Paternitätswechsel in Tennenbach und namentlich in Schöntal verraten die zu schmale wirtschaftliche Grundlage dieser Zisterzen. So konnten auch spätere, noch so ideal gemeinte Versuche zu Neugründungen nicht mehr verwirklicht werden, auch nicht der der Grafen von Urach. Drei der vier Söhne Eginos IV. waren in den Orden eingetreten. Konrad, der bereits Dekan in Lüttich war, wurde nach zehn Jahren Abt von Villers in Brabant, 1215 Abt von Clairvaux, zwei Jahre später in Cîteaux, 1219 vom Papst geholt, zum Kardinalbischof erhoben, seitdem Legat der Kurie, zuletzt zur Kreuzzugspredigt in Deutschland bestellt. Zu seiner Hilfe nahm er den Abt von Bebenhausen mit und trat überall voll Begeisterung für seinen Orden ein. Ihm hatte die Familie in einer Waldschlucht der Alb einen Platz auf einem Tuffelsen geschenkt, damit er dort ein Kloster *(ad lapidem,* beim *Güterstein)* errichten könne[20]. Kaum war das Werk begonnen, starb Konrad im Kreuzfahrerlager in Bari. Sein Bruder Berthold war Mönch in Tennenbach, dort Abt, dann in Lützel und starb 1241 als Abt von Salem. Der dritte, Rudolf, wurde Mönch in Bebenhausen. Der Stammhalter Egino verlegte als Zähringererbe den Sitz des Hauses nach Freiburg. Rudolf bat nun den Papst, unter dem Abt von Bebenhausen Güterstein vollenden und beziehen zu dürfen. Doch der Bau kam nicht weiter. Als dann Urach an Württemberg kam, wurde Güterstein 1279 den Benediktinern in Zwiefalten überlassen.

II

Gerade in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erlebten die Klöster der Zisterzienserinnen ein erstaunliches Wachstum. Die fundamentalen Fragen können hier freilich nur angekreuzt werden.

Bernhard von Clairvaux war kein Frauenfeind. Es gibt viele Kontakte des Abtes zu Frauenklöstern. Wir wissen von seiner Stellungnahme für die Äbtissin von Fontevrault, dem von Robert d'Arbrissel für Nonnen und zwölf Mönche gegründeten Kloster, wo die Äbtissin die Gemeinschaft leitete und die Mönche ihr, wie einstens Johannes Marien, dienten. Und 1120 schenkte Stephan Harding, der Zisterzienserabt, einer von dem Kreis um Molesme kommenden Schwesternschar das Gründungsland für das Kloster Tart, 12 km von Cîteaux entfernt. An den Satzungen für Tart arbeitete Bernhard beratend mit. Auch sonst läßt sich öfters Betreuung von Frauenklöstern durch Zisterzienser feststellen, wenn auch noch keine jurisdiktionelle Einbeziehung in den Orden erfolgte. Es handelte sich vielmehr um Privatinitiativen einzelner Äbte[21].

17 KRIEGER (wie Anm. 15) II, 1905, 1160f.
18 Ebd. II, 886f. – M. SCHAAB, Die Zisterzienserabtei Schönau im Odenwald, Heidelberg 1963.
19 J. SYDOW, Die Zisterzienserabtei Bebenhausen (Germania Sacra NF, Band 16), Berlin 1984.
20 WELLER (wie Anm. 11) 305. – HS (wie Anm. 1) 353.
21 HS (wie Anm. 1) 510, 558.

Nun kam auf das Generalkapitel von 1147 auch der Abt von Obazine, einem noch jungen Benediktinerkloster bei Limoges, dem sich auch einige Frauenklöster angeschlossen hatten, und bat um Eingliederung seines Klosterverbandes in den Orden. Da auch Papst Eugen III., ein ehemaliger Zisterzienserabt, auf dem Kapitel anwesend war und die Bitten des Abtes unterstützte, wurde die Eingliederung beschlossen. Was mit den Frauenklöstern geschehen sollte, davon spricht die Ordensgeschichtsschreibung kein Wort. Aber die Vita dieses Abtes von Obazine berichtet, es habe auf dem Kapitel Ärger bereitet, daß der Abt auch die Leitung von Frauen übernommen habe, was der Orden gänzlich verboten habe[22]. Aber dem Wunsch des Papstes konnte man nicht widerstehen.

Daneben gab es auch eine Gruppe von Frauenklöstern, die wahrscheinlich mit Clairvaux verbunden waren, in denen die Äbtissin des Mutterklosters die Gründungen visitierte[23]. Ob man zu diesen Klöstern auch das älteste Nonnenkloster unseres Raumes im elsässischen *Königsbrück* rechnen darf? Über die Anfänge dieser Niederlassung im Umkreis von Hagenau und dem Hl. Forst berichtet nur eine Barbarossaurkunde von 1183, daß das Kloster von dessen Vater, dem Herzog von Schwaben, Friedrich d. Einäugigen, gestiftet worden sei. Der staufische Herzog regierte 1105–1147 und ist in St. Walburg im Hl. Forst begraben. Das genaue Jahr der Gründung läßt sich nicht feststellen. Frühere Urkunden vor 1183 fehlen. Auch der vor Verfälschungen nicht zurückschreckende elsässische Kirchenhistoriker, der Zisterzienser Grandidier, kennt keinen Beleg vor 1153[24]. Man wird wohl die letzten Lebensjahre des Herzogs für die Gründung in Anspruch nehmen dürfen; dafür sprechen auch die geographische Nähe zu dem ebenfalls von Herzog Friedrich mitbegründeten Neuburg und die Überlieferung, die von einer Verbindung mit der Neuburggründung Maulbronn weiß. Jedenfalls entsteht hier noch zu Lebzeiten Bernhards in der Nähe der Sprachgrenze ein Frauenkloster. Es konnte in der Hochzeit der religiösen Frauenbewegung ein paar Generationen später ein von dem Würzburger Kanonikus Salomon bei Speyer gegründetes und dann 1232 nach Edenkoben verlegtes Kloster Heilsbruck besiedeln. Über Inkorporation von Königsbrück in den Orden verlautet natürlich nirgends etwas. Man darf nicht Rechtsformen des 13. Jahrhunderts schon in der Lebenszeit Bernhards erwarten. Erst 1260 wird Königsbrück in den Generalkapitelstatuten erwähnt. Dabei ist von einer früheren Visitation die Rede.

War Königsbrück von einem staufischen Herzog gegründet, so das nächste Frauenkloster in unserem Raum von einem staufischen Ministerialen und Parteigänger, das Kloster *Wald* in Hohenzollern[25]. Hier stoßen wir auf die Persönlichkeit des Salemer Abtes Eberhard von Rohrdorf, der seine Abtei 49 Jahre leitete (1191–1240), der die Sache der Staufer beim Papst in Rom, bei Innozenz III. und seinen Nachfolgern, vertrat, der die staufischen Interessen im weiten Umkreis um den See mit den Ideen seines Ordens zu vereinen wußte, der religiösen

22 CANIVEZ (wie Anm. 3) 37f. bringt über das Kapitel von 1147 den betreffenden Abschnitt aus A. MANRIQUE, Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium ... tomi, Lugduni 1642/59, der die Frauenklöster nicht erwähnt. Die reservierte Aufnahme der Bitten des Abtes von Obazine erfahren wir nur aus der Vita des 1146 gestorbenen Abtes Stephan: »Illud certe maiorem invidiam seu molestiam ingerebat, quod vir sanctus ut viros ita feminas a Domino gubernandas acceperat, quod eorum ordo omnino vetabat«. HS (wie Anm. 1) 559 Anm. 38.

23 Die Statutenhandschrift Ms C 32 der Universitätsbibliothek Düsseldorf von ca. 1500 bringt eine Liste von Frauenklöstern, die Clairvaux und Cîteaux direkt unterstanden. Das im Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclesiastique 12, 1860/62, 1052f. veröffentlichte Verzeichnis wurde bisher noch nicht untersucht. HS (wie Anm. 1) 560 Anm. 65.

24 BARTH (wie Anm. 5) 698–700, 1884. – P. WENTZKE, Regesten der Bischöfe von Straßburg I, Innsbruck 1908, 354.

25 M. KUHN-REHFUS, Das Zisterzienserinnenkloster Wald, Sigmaringen 1971.

26 Eberhard von Rohrdorf (NDB 4, 230).

Frauenbewegung des beginnenden 13. Jahrhunderts die Wege in seinen Orden eröffnete und die kaiserlichen Ministerialen Oberschwabens für Gründungen von Frauenzisterzen zu gewinnen verstand[26]. So wurden auch der Gründungsbericht von Wald und die Urkunde von der kaiserlichen Inschutznahme in Salem geschrieben, die Verbindung mit dem Orden vom Salemer Abt angeknüpft, als der kaiserliche Ministeriale Burkhart von Weckenstein für seine beiden Schwestern, die schon Zisterzienserinnen waren, wenn man dem Bericht glauben darf, das Gut in Wald 1212 für die Klostergründung kaufte. Das Generalkapitel unterstellte die neue Zisterze als Tochterkloster dem Abt vom Salem.

Als die Schwesterngemeinschaft (Beginen?) von Hochmauern in Rottweil-Altstadt einen geeigneten Platz suchte, um sich als Kloster dem Orden anzuschließen, übergaben sie das gekaufte Gut dem Abt von Salem, der dann die übrigen Rechte für den Platz erwarb, um dort eine Zisterze – *Rottenmünster* – erbauen zu können[27]. Wenn die Frauen 1222 ein Schreiben des Papstes an das Generalkapitel des Ordens erreichten, in dem Honorius III. die Aufnahme der Frauen in den Orden forderte und sie der Obhut des Salemer Abtes unterstellt wissen wollte, so mag Abt Eberhard dies alles geplant, eingeleitet und unterstützt haben.

Wieder vier, fünf Jahre später verkauft ein Ministeriale Konrad von Markdorf einer Frauengemeinschaft in Altheim bei Riedlingen Grund und Boden in der Nachbarschaft und übergibt ihn dem Kloster Salem. Die Schwestern bauen auf dem gekauften Grund *Heiligkreuztal* und erhalten die päpstlichen Privilegien des Ordens, in den sie auf ausdrücklichen Befehl des Papstes 1233 aufgenommen werden[28]. Man muß an die verschiedenen Generalkapitelsbeschlüsse über die Aufnahme von Frauenklöstern denken und an das wechselvolle Verhältnis des Papstes zu Kaiser Friedrich II., um die Verzögerung und die Schwierigkeiten des Vorgangs zu verstehen.

Im gleichen Jahr erhält die aus einer kleinen Beginensammlung hervorgegangene Zisterze *Heggbach* die ersten päpstlichen Urkunden, die die Eingliederung in den Orden vorbereiten. Die genauen Vorgänge der Gründung sind unbekannt. Aber 1231 hatte der Salemer Abt dem Konstanzer Bischof eine in seiner Abtei gefertigte Urkunde zugunsten der Schwestern bei der Pfarrkirche von Heggbach zur Unterschrift und Besiegelung vorgelegt, und 1235 war Heggbach dem Aufsichtsrecht Salems übertragen worden[29]. Zwei Jahre später folgte *Gutenzell*, über dessen Anfänge wir freilich soviel wie nichts wissen.

Schon hatte Papst Gregor IX. 1236 die nach der Regel des hl. Benedikt und den Einrichtungen der Zisterziensermönche lebende Frauengemeinschaft in Boos (bei Saulgau) in seinen Schutz genommen. Die Frauen sollen zunächst in Seefelden am Bodensee gelebt haben. Dann wurden sie urkundlich in der Nähe von Mengen erwähnt. 1231 waren sie nach Boos gekommen. 1240 schuf ihnen der kaiserliche Verwalter Schwabens, Schenk Konrad von Winterstetten, eine neue, besser geeignete Stätte in *Baindt*[30]. Die Schenkung des Gutes durch die Grafen von Heiligenberg erfolgte »in publica strata ante portam claustri« (Salem). Der erste Zeuge war der Prior von dort, dann folgte ein großer Teil der Mönche. Die ganze Schenkungsszene wurde in Altdorf in Gegenwart des Königs Konrad, Friedrichs II. Sohn, erneuert und publiziert. Schon in Boos hatte Abt Eberhard Schenkungen an die Frauen bezeugt.

Der Abt hatte seit langem verspürt, was die nächste Zukunft bringen würde, den Zulauf, fast muß man sagen, den Ansturm eifriger, religiös aufgeschlossener, ideal eingestellter Frauen nach einem Leben in klösterlicher Gemeinschaft und steter geistlicher Anleitung. Die Begeisterung

27 Urkundenbuch der Stadt Rottweil I, Stuttgart 1896, 3–5. – M. REICHENMILLER, Das ehemalige Reichsstift und Zisterzienserinnenkloster Rottenmünster, Stuttgart 1964.
28 Urkundenbuch des Klosters Heiligkreuztal I, Stuttgart 1910.
29 O. BECK, Die Reichsabtei Heggbach, Sigmaringen 1980, 44, 47.
30 WELLER (wie Anm. 11) 309f.

der Kreuzzugszeit rief nicht nur die jungen Männer unter die Fahnen Christi zum blutigen Kampf. Mit den Männern und Söhnen, die Blut und Leben einsetzten in den Fehden und Kreuzzügen, wetteiferten die Töchter und Witwen der Gefallenen in gleicher Hingabe für die Sache Christi. Dazu kam auch neben den verminderten Heiratsmöglichkeiten vor allem in den aufsteigenden Städten das Aufkommen neuer Schichten von Frauen, die bewußter ihren Glauben leben wollten. Diese religiöse Frauenbewegung[31], auch eine Art Emanzipation, von den Städten am Rhein ausholend und allmählich nach Süden ausgreifend, klopfte an die Pforten der Männerklöster und bat um geistliche Führung und Unterweisung im Anschluß an die verschiedenen Ordensregeln. So kam es jetzt zur Gründung zahlreicher Frauenklöster, bei den Zisterziensern vor allem zwischen 1230 und 1250.

Nach dem Salemer Abt waren Adelsfamilien im staufischen Reichsdienst Gründer und Förderer vieler Frauenzisterzen, so die Grafen von Hohenlohe 1232 in *Frauental*. Erster Zeuge der Stiftungsurkunde war der Würzburger Domherr Salomon. Die Stifter übergaben das Kloster dem Bischof von Würzburg. 1233 übertrug der Papst dem Abt von Bronnbach das Sorgerecht[32]. Eine Schwester des Schenken von Limburg gründete 1242 ein Kloster bei Löwenstein. Der Würzburger Bischof bestätigte und nannte es *Lichtenstern*. Nonnen holte man aus dem überfüllten, von Salomon gegründeten Himmeltal am Main. Maulbronn wurde die Paternität zugewiesen. Aus dem gleichen Stifterkreis erstand ein Kloster im Jagsttal (1237 bzw. 1243), das der Bischof 1245 nach *Gnadental*, westlich von Schwäbisch Hall, verlegte. Bei Lichtenstern und Gnadental hatte sich der neue Vorgang bei Gründungen bereits eingespielt: Nach dem Angebot der Stifter erfolgte zuerst der Auftrag des Generalkapitels an zwei benachbarte Äbte zur Besichtigung und Prüfung des Geländes und zum Bericht oder je nachdem zur sofortigen Ausführung der Neugründung[33].

Wie Abt Eberhard von Salem hatte sich auch der Würzburger Bischof Hermann von Lobdeburg (1225–54), der stets die enge Verbindung mit dem Kaiser bzw. seinem Sohn, dem König Heinrich, pflegte, der neuen Bewegung geöffnet[34]. Zahlreiche Frauenzisterzen, von 1231–43 waren es nicht weniger als zehn oder elf, von denen fünf im heutigen Baden-Württemberg liegen, verdanken ihm, teilweise mit dem schon genannten Stiftsherrn Salomon, ihre Gründung. Neben den bereits genannten waren es die Klöster *Mariental* bei Heilbronn-Böckingen, das mit dem Konvent von Lauterstein bei Massenbachhausen 1246 nach *Frauenzimmern* in Zabergäu verlegt wurde, und *Seligental* bei Osterburken. Ein Benediktinerinnenkloster in *Billigheim* bei Mosbach wandelte der Bischof 1248 in ein Zisterzienserinnen-

31 B. Degler-Spengler, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen, in: RJKG 3, 1984, 75–88, sieht diese Bewegung als Teil der allgemeinen religiösen Laienbewegung der Zeit, zurecht nicht als eigenständige religiöse Erscheinung. Auch bei den »Beginen« am Anfang einzelner Frauenzisterzen in unserem Raum ist keinerlei Zusammenhang mit den Beginen der Niederlande und am Niederrhein zu erkennen. Es waren vielmehr örtlich begrenzte Kreise von Frauen, die neben den Klöstern eine religiöse Existenz führen wollten.

32 Weller (wie Anm. 11) 310f. Der Würzburger Kanonikus Salomon hatte sich einstens an der Kreuzzugspredigt im Bistum Mainz beteiligt und um 1230 bei der Gründung des von Königsbrück besiedelten Klosters Heilsbruck mitgewirkt.

33 Weller (wie Anm. 11) 311. – A. Kottmann, Das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Gnadental, 1978. Schon 1237 erteilte das Generalkapitel des Ordens auf Bitten des Bischofs von Würzburg den Auftrag zur Inspektion des angebotenen Geländes. Canivez (wie Anm. 3) II, 1934, 178 n. 53.

34 A. Wendehorst, Das Bistum Würzburg I, Berlin 1962, 221–25. – E. G. Krenig, Mittelalterliche Frauenklöster nach den Konstitutionen von Cîteaux unter besonderer Berücksichtigung fränkischer Nonnenklöster, in: ASOC 10, 1954, 1–105.

kloster um[35]. In einigen sicherte er sich die Obödienz, in anderen legte er den Grundstein und gab den Namen. Von einigen ist die vorherige Inspektion im Auftrag des Generalkapitels bekannt, bei ein paar auch die formelle Inkorporation in den Orden. Das Bestreben des Bischofs, sich die Gewalt über die Klöster zu erhalten, mag mit Anlaß gewesen sein, daß das Generalkapitel von 1244 bestimmte, kein Kloster solle mehr neu gegründet oder zur Inkorporation zugelassen werden, wenn nicht der Bischof zuvor urkundlich versichert habe, daß der betreffende Konvent vollständig aus der Diözesangewalt entlassen und dem Orden übergeben werde[36]. Mit einem Schlag hören jetzt die Klostergründungen des Würzburger Bischofs auf.

Auch außerhalb der Würzburger Diözese erstehen weitere Frauenklöster. Im Stromberg, sozusagen im Ausstrahlungsgebiet von Maulbronn, stifteten Edelfreie um 1240 *Rechentshofen*, das Maulbronn unterstellt und die Grablege der Grafen von Vaihingen (Enz) wurde. In *Günterstal* bei Freiburg werden schon früher genannte sorores 1239 als Zisterzienserinnen bezeichnet[37]. Die 63 Jahre lang als erste Oberin tätige, nunmehr Äbtissin genannte Adelheid führte die Umstellung durch. Das Kloster wurde Tennenbach unterstellt. Auch eine Sammlung bei Kenzingen ging 1248 über die Augustinerregel zum Zisterzienserorden über und wurde als Kloster *Wonnental* bei Emmendingen nach mehrmaliger Prüfung des Geländes im Auftrag des Generalkapitels ab 1248 ebenfalls Tennenbach anvertraut[38]. Bedeutsam war die Gründung von *Lichtental* bei Baden-Baden[39]. Im damaligen Buren stiftete die verwitwete Markgräfin von Baden 1245 mit ihren Söhnen das Kloster zum Gedenken an den Markgrafen. 1248 wurde es von Schwestern aus Wald und einigen, die am Ort ihr Noviziat gemacht hatten, besiedelt, dem Orden inkorporiert und Neuburg anvertraut.

Nachzügler im badischen Raum sind *Marienau* bei Breisach, das 1265 inkorporiert wurde und bereits 18 Jahre später sich eidlich verpflichten mußte, in den nächsten sechs Jahren niemanden mehr aufzunehmen[40], und *Rheintal*, das von der Schwarzwaldhöhe herab um 1260 nach Müllheim verlegt wurde.

In Bayrisch Schwaben kam es unter dem Einfluß des zisterzienserfreundlichen und staufertreuen Augsburger Bischof Siboto im Umkreis von Kaisheim zur Bildung einzelner Klöster[41]. Siboto verlegte 1241 eine Beginensammlung nach *Niederschönenfeld* und bestätigte das Kloster, das als Tochter von Kaisheim 1254 päpstlichen Schutz erhielt. Ein Jahr später empfingen die einstigen Beginen von *Oberschönenfeld*, für die Volkmar von Kemnathen ein Kloster gestiftet hatte, dasselbe Privileg. Schon früher hatte der Papst die Stiftung der Grafen von Truhendingen bestätigt, die 1252 nach *Zimmern* bei Nördlingen verlegt wurde, eine Zisterze übrigens, die sich eines so starken Zulaufs zu erfreuen hatte, daß sie schon 1263 im fernen Niederösterreich eine Niederlassung (St. Bernhard bei Horn) eröffnen konnte. Die letzte Stiftung im Ries war *Kirchheim*, die 1267 von den Grafen von Öttingen mit Kaisheim besprochen, im gleichen Jahr vom Generalkapitel geprüft und ein Jahr später inkorporiert wurde[42].

35 1229 beauftragte das Generalkapitel die Äbte von Bronnbach und Langheim mit der Inspektion des Geländes und der eventuellen Durchführung der Gründung. Petenten waren König Konrad IV. und die Witwe seines Bruders Heinrich (VII.), vgl. CANIVEZ (wie Anm. 3) II, 207 n. 21.

36 Ebd. II, 275 n. 7.

37 KRIEGER (wie Anm. 15) I, 792–797.

38 CANIVEZ (wie Anm. 3) II, 331 n. 22, 353 n. 33, 365 n. 29.

39 KRIEGER (wie Anm. 15) II, 65–69.

40 Die Sperre der Neuaufnahmen sollte solange gelten, bis die Zahl der Frauen soweit gesunken sei, daß sie von ihrem Besitz leben könnten (ebd. II, 144–146).

41 KRAUSEN (wie Anm. 1) 74–78, 106f.

42 P. WEISSENBERGER, Die Gründung der Cistercienserinnenabtei Kirchheim am Ries, in: Cistercienser-Chronik 68, 1961, 41–50.

23 Frauenklöster wurden in diesem Überblick genannt. Man könnte noch ein paar weitere erwähnen, über deren Zugehörigkeit zum Orden einige Zweifel bestehen, wie Kleinlützel, Schönensteinbach, Lobenfeld u. a. Von diesen 23 erstanden 18 in den zwei Jahrzehnten 1230–50.

III

Mit dem Todeskampf der staufischen Herrschaft nach 1250 war auch der Höhepunkt der Ausbreitung der Zisterzienser überschritten. Der Orden hatte einen mächtigen Protektor verloren, die ritterliche Kultur wich einer bürgerlichen. Die Städte hörten auf die Predigt der Bettelorden, die ihre Klöster für Männer und Frauen bald in die Stadt hineinbauten. Nur noch als Totendenkmal konnte Konradins Mutter im fremden Tirol das Kloster Stams gründen. Wenn in unserem Raum doch noch eine Abtei errichtet wurde, geschah es im Auftrag neuer Herrscher. Am Fuß des Herwartsteins im Brenztal, der einstens Konradins Mutter gehört hatte, beauftragte der Habsburger König Albrecht I. 1303 den Abt von Salem, ein Kloster zu erbauen. Dieser war das Jahr zuvor beim Papst gewesen, um die Bestätigung Albrechts als deutscher König zu erlangen. Sein Bodenseekloster soll damals 310 Mönche und Laienbrüder gezählt haben. Doch kam der Bau über dem Quelltopf der Brenz *(Königsbronn)* höchst langsam voran. Albrecht wurde bekanntlich ermordet, und später litt Salem schwer unter den Kriegswirren um Ludwig d. Bayern. So konnte die neue Abtei erst unter Karl IV. eröffnet werden[43]. Auch ein Frauenkloster in *Lauingen* aus dem beginnenden 14. Jahrhundert kam über bescheidene Verhältnisse nicht hinaus[44].

In den folgenden zwei Jahrhunderten wurde der Bestand nicht mehr verändert, wenn man von ein paar Fällen des Paternitätswechsels oder von der Umwandlung von Abteien in Priorate (Pairis) oder eines Frauen- in ein Männerkloster (Rheintal) absieht. Das 16. Jahrhundert brachte freilich das große Erdbeben über die Klöster unseres Raumes. Im Bauernkrieg ging das elsässische Baumgarten unter. Die Reformation brachte das Ende von fünf Männer- und acht Frauenklöstern, von Bebenhausen, Herrenalb, Königsbronn, Maulbronn und Schönau bzw. Frauental, Frauenzimmern, Gnadental, Lichtenstern, Marienau, Rechentshofen, Seligental und Zimmern. Versuche zur Wiedergewinnung im Verlauf des Dreißigjährigen Krieges vor allem durch das Restitutionsedikt waren ohne bleibenden Erfolg. Der Orden erlebte eine empfindliche Krise. Ihr zu steuern, erhielt der jetzt Generalabt genannte Abt von Cîteaux 1592 und 1593 von Rom den Auftrag zur Reform. Provinzialkapitel in Salem und in Fürstenfeld 1593 und 1595 und die Bestellung des Abtes von Salem 1615 zum Generalvikar der oberdeutschen Klöster führten zur Bildung einer oberdeutschen Kongregation, die 1623 vom Generalkapitel bestätigt wurde[45]. Damit war auch die durch den Verlust sovieler Abteien unterbrochene, für die Visitation wichtige Paternitätslinie ersetzt. Schon vor der Kongregationsbildung wurde das verwaiste Dominikanerinnenkloster *Neidingen* bei Donaueschingen von den Grafen von Fürstenberg dem Orden übergeben, Priorin und Subpriorin aus Lichtental geholt, das Kloster unter dem Namen Mariahof dem Orden inkorporiert und unter Salem gestellt. Ebenso wurde 1585 das einstige Benediktinerinnenkloster *Friedenweiler* im Schwarzwald in den Orden aufgenommen und Salem mit der Visitation beauftragt. In diesen beiden neuen Klöstern fanden bedrängte auswärtige Konvente Jahre hindurch Aufnahme, so die Nonnen aus Lauingen in den Jahren des Glaubenswechsels ihrer Stadt oder die Klosterfrauen des schweizerischen Rathausen und Ebersecken in den Jahren des »Beichtvaterhandels«.

43 M. Miller–G. Taddey (Hrsg.), Baden-Württemberg (Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands VI), Stuttgart ^{2}1980, 416f.
44 Krausen (wie Anm. 1) 68–70.
45 HS (wie Anm. 1) 48f.

Im 17. und 18. Jahrhundert erlangte eine Reihe Männer- und Frauenklöster die Reichsunmittelbarkeit oder baute sie weiter aus. Die Französische Revolution brachte das Ende für die elsässischen Niederlassungen Lützel, Neuburg, Pairis und Königsbrück. Der Kahlschlag der Säkularisation traf alles, was noch bestand, fünf Männer- und 14 Frauenklöster, mit einer Ausnahme: Lichtental. Auch Oberschönenfeld konnte durch das Wohlwollen des bayerischen Königs Ludwig I. seine Existenz in die Gegenwart hinüberretten[46].

Die letzte in der deutschen Schweiz – es sei am Schluß dieses Überblicks die Grenzüberschreitung gestattet – gegründete Abtei der Zisterzienser war das von Salem um 1227 errichtete Wettingen im Aargau. 1841 löste der Aargauer Große Rat das blühende Kloster auf. Der vertriebene Abt begann nach einer neuen Heimat zu suchen. Der Weg war weit und beschwerlich. 1854 konnte der Abt mit Unterstützung des österreichischen Kaisers Franz Josef die Gebäude des einstigen Benediktinerklosters Mehrerau bei Bregenz erwerben[47]. Zahlreiche Eintritte ermöglichten 1883 die Besiedelung der früheren Abtei Marienstatt im Westerwald. 1919 erstand die »Mehrerauer Kongregation des hl. Zisterzienserordens«. Im gleichen Jahr konnte Mehrerau die einstig salemische Wallfahrtskirche in *Birnau* übernehmen und 1945 dort ein selbständiges Priorat eröffnen, die einzige Niederlassung der Zisterziensermönche im heutigen südwestdeutschen Raum.

46 Ebd. 53.
47 Ebd. 440, 491–496.

BRIGITTE DEGLER-SPENGLER

»Zahlreich wie die Sterne des Himmels«

Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern*

Mit den Sternen des Himmels vergleicht Jakob von Vitry (1180–1254) die Zisterzienserinnenklöster, die Gott gesegnet habe, indem er sagte: »Wachset und mehret euch und füllet den Himmel«. Und er berichtet, daß in die zahlreichen neugegründeten Klöster die Jungfrauen geströmt und die Witwen geeilt seien und verheiratete Frauen mit Zustimmung ihrer Gatten ihre fleischliche Ehe in eine geistliche verwandelt hätten. Adelige und vermögende Frauen hätten irdische Erbschaften und Besitztümer zurückgelassen. Jungfrauen aus edlen Geschlechtern hätten die angebotenen Ehen verachtet und sich Christus in Armut und Demut vermählt. So seien allein in der Diözese Lüttich in kurzer Zeit sieben Zisterzienserinnenklöster entstanden und mit frommen Frauen wie mit Lilien und Veilchen geschmückt worden. Er glaube sicher und habe zuverlässig vernommen, daß, selbst wenn es dreimal so viele Klöster in jener Provinz gäbe, die Lilien niemals fehlen würden[1]. Dieses anmutige Bild zeichnete Jakob von Vitry von den Zisterzienserinnen. Jakob von Vitry schätzte nicht nur die Zisterzienserinnen hoch ein, er war ein Bewunderer der religiösen Frauenbewegung, deren Aufblühen er während seiner Jahre als Chorherr und Prediger in Flandern aus nächster Nähe und in engem Kontakt mit den frommen Frauen beobachtet hatte[2]. Das plötzliche Entstehen von Zisterzienserinnenklöstern in so großer Zahl war eine Begleit- und Folgeerscheinung der religiösen Frauenbewegung. Diese war ihrerseits Teil des allgemeinen religiösen Aufbruchs im 12. und 13. Jahrhundert, der von der Idee der »Vita apostolica et evangelica« bestimmt wurde. Der Wunsch, Christus und den Aposteln in Armut nachzufolgen, veranlaßte zahlreiche Männer und Frauen dazu, ein religiöses Leben aufzunehmen.

Jakob von Vitry schrieb die »Historia occidentalis«, in der er sich so begeistert über die Zisterzienserinnen äußert, um 1220. Im gleichen Jahr traf das Generalkapitel der Zisterzienser

* Dieser Vortrag wurde im Rahmen der Studientagung »Die Zisterzienser« gehalten, die von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 29. Juli bis 3. August 1984 in Weingarten veranstaltet wurde. Der Text blieb im wesentlichen unverändert und wurde für die Publikation mit den notwendigsten Anmerkungen versehen.

1 JOHN FREDERICK HINNEBUSCH, The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition [Diss. Freiburg/Schweiz] (Spicilegium Friburgense 17), Freiburg/Schweiz 1972, 116–118. Hier eine verkürzte Übersetzung von S. 117, Zeile 7 ff.

2 Zu Jakob von Vitry und seinen Kontakten zur religiösen Frauenbewegung vgl. JOSEPH GREVEN, Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter (Vorreformationsgeschichtliche Studien 8), Münster i. Westf. 1912, bes. 54 ff., 119 ff. – HERBERT GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geistlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik [1935]. Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter [1955], 2. Aufl. Hildesheim 1961, 170 ff. und Nachträge (541).

erstmals Vorkehrungen, um die Aufnahme von Frauenklöstern in den Orden einzuschränken: »Es ist zu verhindern, daß dem Orden künftig Nonnenklöster inkorporiert werden«[3], lautet sein Beschluß. Der Gegensatz zwischen der bewundernden Schilderung Jakobs von Vitry und dem knappen Statut des Generalkapitels könnte nicht größer sein.

Im Jahre 1219 legte die 18jährige vornehme Bologneserin Diana von Andalò vor Dominikus und seinen Brüdern die Gelübde ab[4]. Sie plante, ein Frauenkloster zu gründen, das der Predigerorden leiten sollte. Dominikus begünstigte ihr Vorhaben. Jedoch stellten sich der Ausführung verschiedene Hindernisse in den Weg, wahrscheinlich regten sich auch bereits erste Widerstände im Orden. Dominikus starb 1221. Diana begab sich zunächst in ein Benediktinerinnenkloster. 1223 konnte zwar ihr eigenes Kloster St. Agnes errichtet werden, aber der Orden weigerte sich, die Aufsicht darüber in der gleichen umfassenden Form zu übernehmen wie über seine drei älteren Frauenklöster in Prouille, Madrid und Rom. Die Inkorporation von St. Agnes geschah erst 1227 auf energisches Einschreiten des Papstes hin. Der Eifer, den die Predigerbrüder am Anfang bei der Gewinnung von Frauen zeigten, steht in merkwürdigem Gegensatz zu der abwehrenden Haltung, die der Orden nur wenige Jahre später den Frauen gegenüber einnahm.

In der Palmsonntagsnacht des Jahres 1212 kleideten Franziskus und seine Brüder in Assisi Klara von Favarone ein. Auch sie mußte einige Wochen in Benediktinerinnenklöstern zubringen, bis sie sich zusammen mit anderen Frauen bei der Kirche St. Damian niederlassen konnte. In den ersten Jahren lebten die Schwestern nach einer »Forma vivendi« des Franziskus. Zweifellos hatte Franziskus die Klostergründung Klaras gewollt und betrachtete den Konvent von St. Damian als Teil seiner Gemeinschaft. Dennoch ist von ihm jener häßliche Vergleich überliefert, den er aus Empörung darüber gezogen haben soll, daß während seiner Abwesenheit im Orient der Kardinal Hugolin von Ostia einem Minderbruder die Visitation weiterer Frauenklöster in Italien übertragen hatte. Franziskus soll gesagt haben: »Bisher saß uns die Fistel im Fleisch, und es war Hoffnung auf Heilung; nun ist sie in die Knochen gedrungen und wird unheilbar sein«[5]. Es gelang ihm, in Verhandlungen mit der Kurie die Maßnahme rückgängig zu machen. Diese Vorgänge spielten sich 1220 ab, also zu dem Zeitpunkt, als auch bei den Zisterziensern und Dominikanern der Widerstand gegen den Anschluß von Frauenklöstern vernehmbar geworden war.

»Sterne des Himmels« und »Fisteln in Fleisch und Knochen«. In solch gegensätzlichen Bildern von Frauenklöstern stellte sich die Reaktion dar, die die Frömmigkeitsbewegung der Frauen hervorrief: Bewunderung und Verehrung einerseits, Angst und Abwehr andererseits. Wie ist sie zu erklären? Überall wo Mönche und Brüder die neue Frömmigkeit vorlebten und verkündeten, trafen sie auf Frauen, die nach einer religiösen Lebensform suchten. Von diesen Frauen erhielten die Ordensleute erste Unterstützung, umgekehrt leisteten sie ihnen seelsorgerliche Hilfe. Zwischen den Mönchen und Brüdern und den religiösen Frauen entstanden spontan vielfältige Beziehungen. Umso länger dauerte es anschließend, bis für die eingegangenen Bindungen eine angemessene rechtliche Form gefunden war. Die gegensätzlichen Bilder

3 Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis, ab anno 1116 usque ad annum 1786, hrsg. von Joseph-Marie Canivez, 8 Bde. (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 9–14 B), Louvain 1933–1941; Bd. 1, 517 Nr. 4.

4 Zum folgenden vgl. Grundmann, Religiöse Bewegungen 213–218 und Nachträge (541).

5 Hrsg. von Livarius Oliger, in: Archivum Franciscanum Historicum 5, 1912, 419f.; ebd. 12, 1919, 383 f. – Vgl. dazu Grundmann, Religiöse Bewegungen 263 mit Anm. – Roberto Rusconi, L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII in: Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII (Atti del VII convegno internazionale, Assisi, 11–13 ottobre 1979), Assisi 1980, 263–313, bes. 279–284.

drücken also zwei Phasen der Begegnung der Orden mit der religiösen Frauenbewegung aus: die Hochstimmung des Anfangs und den Unmut im folgenden langwierigen Prozeß der institutionellen Ausgestaltung[6].

Diesen Vorgängen soll im folgenden nachgegangen werden. Sie werden nicht zum ersten Mal dargestellt und untersucht. Herbert Grundmann widmete 1935 der religiösen Frauenbewegung mehrere Kapitel seines bahnbrechenden Werkes über die religiösen Bewegungen des Mittelalters. Er löste die »Geschichten« der Dominikanerinnen und Klarissen wie auch der Beginen aus der isolierten Betrachtungsweise der einzelnen Ordenshistoriographien und beschrieb sie gesamthaft und vergleichend als Geschichte der religiösen Frauenbewegung[7]. Diese ist weitgehend eine Geschichte der Begegnung mit den verschiedenen Orden. Der Schwerpunkt von Grundmanns Buch liegt, was die Frauenbewegung betrifft, im 13. Jahrhundert, folglich werden die Dominikanerinnen, Klarissen und Beginen darin eingehend behandelt, während die Zisterzienserinnen und Prämonstratenserinnen, deren Anfänge im 12. Jahrhundert liegen, am Rande bleiben. Die Geschichte der Zisterzienserinnen wurde 1982 innerhalb der »Helvetia Sacra« untersucht[8], während eine Darstellung der Prämonstratenserinnen bisher noch fehlt[9]. – Die Orden wurden nicht nacheinander, wie man sich gerne vorstellt, sondern gleichzeitig mit der religiösen Frauenbewegung konfrontiert, so daß in den verschiedenen Ländern jeweils mehrere Orden auf dem Betätigungsfeld der Frauenseelsorge zusammentrafen. In den westlichen Diözesen des Reiches z. B. wirkten die Zisterzienser und Dominikaner unter den frommen Frauen zur gleichen Zeit, während die Franziskaner etwas später hinzutraten. Diese Parallelität zeigt sich sehr deutlich im Bistum Konstanz[10]. In deren Schweizer Gebiet wurden im 13. Jahrhundert von 1230 an zwölf Zisterzienserinnen- und zehn Dominikanerinnenklöster und von 1253 an drei Klarissenklöster gegründet[11]. Die hohe Beteiligung der Zisterzienser an der Errichtung von Frauenklöstern im 13. Jahrhundert, wo man im allgemeinen glaubt, die Bettelorden, also die Dominikaner und Franziskaner, beherrschten das Feld, ist überraschend. Es scheint mir daher nötig, die Zisterzienser stärker als es bisher geschehen ist

6 Von der Institutionalisierung der Orden her beschreibt Kaspar Elm ihr verändertes Verhältnis zu den religiösen Frauen. KASPAR ELM, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin-Dienerin-Heilige. Aufsätze-Dokumentation-Katalog, Sigmaringen 1981, 7–21, bes. 13, 19.

7 S. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen 11ff., 199–203. Seither ist keine vergleichende Studie mehr erschienen.

8 HELVETIA SACRA III/3, Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten in der Schweiz, Bern 1982, darin: BRIGITTE DEGLER-SPENGLER, Die Zisterzienserinnen in der Schweiz [Allgemeine Einleitung], 507–574.

9 Sie gehört zu den dringendsten Desideraten der Forschung über die religiöse Frauenbewegung, s. BRIGITTE DEGLER-SPENGLER, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen-Nonnen-Beginen, in: RJKG 3, 1984, 75–88, bes. 81 Anm. 6.

10 JOHN B. FREED, Urban Development and the »Cura monialium« in the Thirteenth-Century Germany, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies 3, 1972, 311–327; vgl. bes. die Tafel auf S. 313. – S. dazu ergänzend HELVETIA SACRA III/3, 530 mit Anm., und ferner 561 Anm. 74.

11 Für die Zisterzienserinnen s. HELVETIA SACRA III/3, bes. 547, und die Artikel zu den einzelnen Klöstern ebd. 575–981 passim. – Für die Dominikanerinnen s. HIERONYMUS WILMS, Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 24), Leipzig1928, 15–88. – MARTINA WEHRLI-JOHNS, Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230–1524), Zürich 1980, Kap. VII, VIII, X. – Für die Klarissen s. HELVETIA SACRA V/1, Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Terziarinnen in der Schweiz. Die Minimen in der Schweiz, Bern 1978, 529–605 passim. – Zur religiösen Frauenbewegung in der Schweiz s. den Artikel über das Ordenswesen in der Schweiz, in: Dizionario degli istituti di perfezione 8, Art. »Svizzera«, Rom (in Vorbereitung).

mit der religiösen Frauenbewegung des 13. Jahrhunderts in Zusammenhang zu bringen und den ordensgeschichtlichen Vergleich, den Grundmann zwischen Dominikanern und Franziskanern hinsichtlich der Eingliederung der Frauenklöster zog, auf die Zisterzienser auszudehnen. Dies möchte ich im folgenden versuchen. Dabei soll die Frage im Vordergrund stehen, was den Orden bei der Integration der Frauenklöster Schwierigkeiten bereitete und sie zu ihrer abwehrenden Haltung veranlaßte. Es ist zweifellos von Vorteil, diese Frage für Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner gemeinsam zu untersuchen, denn die Orden reagierten auf die religiöse Frauenbewegung alle in der gleichen Weise, und die Absichten, die sie mit ihren Äußerungen und Handlungen verfolgten, treten am deutlichsten im Vergleich hervor. In der Kürze, die hier zu Gebote steht, hat die Zusammensicht dreier Orden allerdings auch Nachteile. Die Vorgänge können nicht im einzelnen dargestellt, sondern sozusagen nur an Drehpunkten aufgezeigt werden. Dabei bleiben wichtige Aspekte beiseite. Nicht weiter beschrieben wird z. B. die Rolle, die die Bischöfe im Inkorporationsgeschehen spielten. Es sei nur darauf hingewiesen, daß ohne ihre Zustimmung kein Frauenkloster gegründet werden und in die Jurisdiktion der Orden übergehen konnte[12]. Mächtige Verwandte und Freunde der Nonnen nahmen oft bedeutenden Einfluß, um die Ordensaufnahme eines Konventes zu erreichen. Auch dieser Gesichtspunkt steht im folgenden am Rande.

Die vorangegangenen Ausführungen warfen Schlaglichter auf die zwiespältige Grundsituation. Auch die Partner und Gegner im Ringen um die Einbindung der religiösen Frauenbewegung in die Orden traten bereits auf: da waren die Ordensgründer Dominikus und Franziskus, die Frauen in ihr religiöses Werk einbezogen; bedeutende Frauen, z. B. Diana von Andalò und Klara von Assisi, die entscheidend dazu beitrugen, die neuen religiösen Ideale einzupflanzen und zu verbreiten; zahlreiche, heute namenlose Mönche, Brüder und Frauen, die überall im Geiste der neuen Frömmigkeit zusammenarbeiteten. Auch von der wachsenden Zahl der religiösen Frauen, von den aus dem Boden schießenden Nonnenklöstern war bereits die Rede; ihnen standen immer zurückhaltender reagierende Ordensleitungen gegenüber. Und nicht zuletzt kam auch das Papsttum ins Blickfeld. Um die Frauen vor Ketzerei zu bewahren und um nicht noch mehr Diversität im nach allen Seiten wuchernden Ordenswesen entstehen zu lassen[13], waren die Päpste an der Regulierung und der Eingliederung der Frauenklöster in die Orden dringend interessiert. Sie schalteten sich ein, koordinierten die Vorgänge, bestimmten sie wesentlich und führten schließlich eine einheitliche Lösung der Inkorporationsfrage herbei.

*

Tart, das erste Zisterzienserinnenkloster, wurde 1120 mit maßgeblicher Beteiligung Stephan Hardings, des dritten Abtes von Cîteaux, gegründet. In den folgenden Jahrzehnten entstand eine Reihe weiterer Frauenklöster, die sogenannte Filiation von Tart. Die überlieferten Beschlüsse des zisterziensischen Generalkapitels für Frauenklöster setzen erst fast 100 Jahre später, zu Beginn des 13. Jahrhunderts, ein. Gleich die ersten Bestimmungen des Generalkapitels zeigen Schwierigkeiten an. 1213 wird den Nonnen der Ausgang ohne Erlaubnis des Vaterabtes, d. h. des Abtes der zugeordneten Männerabtei, untersagt. Weiter wird festgehalten, daß in Zukunft dem Orden nur Frauenkonvente inkorporiert werden sollen, welche die vollständige Klausur annehmen. Von den Frauenklöstern dürfen ohne Genehmigung des

12 Alle Orden sorgten nach Möglichkeit für klare Exemtionsverhältnisse. Für die Zisterzienser s. STATUTA CAPITULORUM GENERALIUM, Bd. 2, 275 Nr. 7 (1244). Für die Dominikaner s. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen 240 Anm. 96. Für die Franziskaner s. Bullarium Franciscanum 1, hrsg. von JOHANNES HYAZINTH SBARALEA, Rom 1759, 619 Nr. 419 (1252).

13 Vgl. den Beschluß des Laterankonzils von 1215, in: CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, 3. Auflage, Bologna 1973, 242.

Generalkapitels keine Nonnen ausgesandt werden, um weitere Klöster zu errichten[14]. Es ist offensichtlich, daß der Orden bereits mitten in den Problemen der religiösen Frauenbewegung stand. Sie ging damals in Flandern und Brabant ihrem Höhepunkt entgegen[15]. Vor allem machte den Zisterziensern bereits die große Menge der Frauen zu schaffen. Die Klöster, obwohl ständig neue errichtet wurden, konnten die Frauen, die einzutreten wünschten, nicht mehr fassen. Jakob von Vitry sagt in seinem eingangs zitierten Bericht, daß dreimal so viele Zisterzienserinnenklöster vonnöten gewesen wären, um alle Frauen aufzunehmen. Das Generalkapitel bemühte sich, die unübersichtliche Lage in den Griff zu bekommen, indem es die Gründung neuer Frauenkonvente von seiner Erlaubnis abhängig machte und den Ordensanschluß an die Bedingung der strengen Klausur knüpfte.

Dominikus gründete 1206/1207, noch bevor er an den Aufbau seines Predigerordens ging, zusammen mit Diego von Azebes, dem Bischof von Osma, einen Frauenkonvent in Prouille bei Toulouse[16]. Er wollte bekehrten Anhängerinnen der Katharer eine Heimstätte und eine alternative religiöse Lebensform anbieten. Zugleich sollte Prouille Ausgangs- und Stützpunkt für sein Predigtwerk sein. Über die ersten Ordnungen von Prouille ist nichts bekannt. Wahrscheinlich 1218 gab Dominikus der Frauengemeinschaft zur Augustinerregel die ersten Konstitutionen, die auf der Gesetzgebung für die Brüder von 1216 beruhten. Sie sind nur in der veränderten Fassung erhalten, die Dominikus 1220/1221 für das Kloster St. Sixtus in Rom ausarbeitete, das nach dem Willen des Papstes ein Reform- und Modellkloster für Frauen werden sollte. Die Konstitutionen von St. Sixtus wurden später auch von Prouille und anderen Klöstern übernommen[17]. Sie enthalten strenge Klausurbestimmungen. Mit dem Klausurgebot in engem Zusammenhang stand die Regelung, daß bei jedem Frauenkloster ein Konvent von sechs Brüdern, darunter mindestens drei Priester, wohnen sollte, um die Nonnen zu betreuen. Denn nachdem die Klausur eingeführt war, benötigten die Frauen außer den seelsorgerlichen Diensten auch umfassende Hilfeleistungen in wirtschaftlichen Angelegenheiten, da sie selbst mit der Außenwelt nicht mehr in Kontakt treten konnten.

Klara und Franziskus von Assisi errichteten 1212 den Frauenkonvent St. Damian[18]. Schon bald waren Präzisierungen der »Forma vivendi« notwendig, die Franziskus den Schwestern gegeben hatte. Um mit der Bestimmung des Laterankonzils von 1215 in Einklang zu kommen, das die Gründung neuer Orden verbot, mußte Klara den aus benediktinischer Tradition stammenden Äbtissinnentitel annehmen. Vermutlich erhielt ihr Kloster gleichzeitig das »Privilegium paupertatis«, das den gänzlichen Verzicht auf Eigentum, also nicht nur der einzelnen Schwestern, sondern auch der Gemeinschaft gestattete. Damals übernahmen Klara und ihre Schwestern wahrscheinlich auch die strenge Klausur, wie es den Vorstellungen des

14 Statuta Capitulorum Generalium, Bd. 1, 405 Nr. 3.

15 1216 erbat Jakob von Vitry von Honorius III. für die frommen Frauen des Bistums Lüttich, aber auch Deutschlands und Frankreichs, in Häusern zusammenwohnen zu dürfen. Es gab bereits zu wenige Klöster. S. Grundmann, Religiöse Bewegungen 170. – Robert Burchard Constantijn Huygens, Lettres de Jacques de Vitry, Leiden 1960, 74.

16 Zum folgenden s. Marie-Humbert Vicaire, Histoire de Saint Dominique, 2 Bde., Paris 1957; Bd. 1, 235–274. – Bd. 2, 278–297 und App. VIII: La régle de Saint-Sixte, 386–396; letzte Ausgabe Paris 1982; Bd. 1, 241–280. – Bd. 2, 269–288.

17 Erhalten in den Konstitutionen von 1232 für die Magdalenerinnen in Deutschland, überliefert in einer Bulle von 1291 (hrsg. von André Simon, L'ordre des Pénitentes de Ste Marie-Madeleine en Allemagne au XIII^me siècle, Fribourg/Suisse 1918, 142–153), s. Vicaire, Saint Dominique, Paris 1957, 2. Bd., 386f.

18 Zum folgenden s. Grundmann, Religiöse Bewegungen 253ff. – Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII, Assisi 1980 (Atti del VII convegno internazionale, Assisi 11–13 ottobre 1979), darin die Artikel von Clara Gennaro, Raoul Manselli und besonders Roberto Rusconi (L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII, 263–313).

Kardinals Hugolin von Ostia entsprach, der sich als päpstlicher Legat in der Toskana engagiert um die Organisation der Frauenklöster Mittelitaliens bemühte. Seine Konstitutionen, die er 1218/1219 für diese Klöster ausarbeitete, akzeptierte unter Wahrung der franziskanischen »Forma vivendi« und des Armutsprivilegs auch St. Damian. Ein Ausgleich schien gefunden zu sein zwischen der neuen Konzeption Klaras und Franziskus' von einer armen, besitzlosen Klostergemeinschaft, die von ihrer Hände Arbeit und von Almosen lebte, und herkömmlichen Auffassungen, repräsentiert durch Hugolin von Ostia, dem späteren Gregor IX. Der Weg war jedoch nur gangbar, wenn bei den Frauenkommunitäten Brüderkonvente wohnten, die die Schwestern geistlich betreuten und für sie, die ihr Kloster nicht verlassen konnten, Almosen sammelten. Aber der Orden weigerte sich in der Folge, diese in St. Damian und vermutlich einigen anderen Konventen geübte Praxis auf weitere Frauenklöster zu übertragen.

Auch die Zisterzienser äußerten sich ablehnend zur Frage des männlichen Personals bei den Frauenklöstern. Das Generalkapitel beschloß 1222, den Papst zu bitten, daß er den Orden nicht zwingen möge, Mönche und Konversen zur Besorgung der weltlichen Geschäfte in die Frauenklöster zu schicken, um dort zu wohnen, da dies dem Orden schaden könne[19]. Die Zisterzienseräbte waren zweifellos beunruhigt über die aufwendigen Lösungen des Problems Nonnenseelsorge, die von der Kurie anscheinend vorgesehen waren und die sich in einigen Frauenklöstern der Bettelorden bereits angebahnt hatten. Bei der Tendenz der Kurie, die Organisation der Frauenklöster möglichst einheitlich zu gestalten, fürchteten sie, gleiche oder ähnliche Regelungen übernehmen zu müssen.

Überblickt man also die ersten Jahre des Zusammentreffens von Orden und religiöser Frauenbewegung bis etwa 1220, so zeichnet sich die folgende Entwicklung ab: nach den spontanen und selbstverständlichen Begegnungen zwischen Ordensleuten und religiösen Frauen im Geiste der neuen Frömmigkeit begann die Zeit der rechtlichen und institutionellen Ausformung der eingegangenen Beziehungen. In allen Orden entstanden erste Gesetzgebungen für Frauenklöster. Die Kurie brachte ihren Mitsprachewillen zu Geltung. Als einheitliches Organisationsmuster für Frauenklöster wurde die Klausur festgelegt. Sie hatte den Nachteil, daß sie ein hohes Maß der Betreuung der Nonnenkonvente durch die Mönche und Brüder erforderte, besonders auch in wirtschaftlichen Dingen. Die Orden widersetzten sich, als es sich darum handelte, Mönchs- und Brüderkonvente für eine größere Anzahl Frauenklöster bereitzustellen. Die Zeit um 1220 war nämlich genau auch der Moment, in dem sich das zahlenmäßige Ausmaß der religiösen Frauenbewegung zu zeigen begann.

*

Der Widerstand der Orden mußte umso stärker werden, je mehr Frauenkonvente um die Inkorporation nachsuchten[20]. Für die Zisterzienser, die im heutigen Belgien und westlichen Deutschland als erste auf die religiöse Frauenbewegung stießen, wurde das Problem zuerst brennend. Weder die Vorschrift der strengen Klausur als Inkorporationsbedingung von 1213 noch der erste Versuch von 1220, den Andrang der Frauenklöster zum Orden abzuschwächen,

19 Statuta Capitulorum Generalium, Bd. 2, 19 Nr. 30.

20 Zum gesamten Vorgang der Integration der religiösen Frauenbewegung in die Orden, der im folgenden beschrieben wird, s. für die Zisterzienser Helvetia Sacra III/3, 519–528. – Für die Dominikaner Grundmann, Religiöse Bewegungen 208–252, 274–303. – Ferner Otmar Decker, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207–1267), Vechta 1935 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 31). – William A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order 1, New York 1965, 377–415. – Für die Franziskaner Grundmann, Religiöse Bewegungen 253–284, 303–312. – Rusconi, L'espansione del francescanesimo femminile. Die Einzelbelege finden sich soweit sie nicht angegeben sind, in Helvetia Sacra III/3 und Grundmann.

hatte etwas genützt. Es waren weiterhin zahlreiche zisterziensische Frauenkonvente gegründet und auch in den Orden aufgenommen worden[21]. 1228 machte das Generalkapitel einen zweiten energischeren Vorstoß, den Zustrom einzudämmen: es entschied, daß im Namen des Ordens kein Frauenkloster mehr gebaut noch dem Orden angeschlossen werden solle. Der Orden werde die Frauenkonvente nicht hindern, nach den zisterziensischen Konstitutionen zu leben, er werde aber weder Seelsorge noch Visitation übernehmen. Dieser Bestimmung folgen Strafandrohungen für Mönche und Äbte, die dem Statut zuwiderhandeln.

Im gleichen Jahr verbot auch das Generalkapitel der Dominikaner den Brüdern des Ordens unter Strafe der Exkommunikation, künftig daraufhinzuarbeiten, daß dem Orden die Aufsicht über Nonnen oder religiöse Frauen übertragen werde; es untersagte den Brüdern für die Zukunft auch streng, Frauen einzukleiden oder ihre Profeß entgegenzunehmen. Bei den Dominikanern war das zunächst noch eine vorbeugende Maßnahme. 1228 gehörten erst vier Frauenklöster zum Orden, die sich auf Südfrankreich, Spanien und Italien verteilten. Aber die Ordensleitung hatte bereits die Probleme erkannt, die aus dem Norden auf sie zukamen. Es gehe nicht um die Schwestern, die bereits zum Orden gehörten, begründete der General Jordan von Sachsen († 1237) die Maßnahme des Kapitels, sondern darum, daß in einigen Provinzen, besonders in Deutschland, die Predigerbrüder Dirnen und junge Frauen, die sich zur Buße bekehren und Keuschheit geloben wollten, ohne weiteres einkleideten und ihnen die Gelübde abnähmen; dagegen müsse eingeschritten werden.

Aus den Kapitelsbeschlüssen der Zisterzienser und Dominikaner wird deutlich, daß nicht nur der Andrang der Frauen zum Ordensleben, sondern auch die Bereitwilligkeit der Mönche und Brüder, sie anzunehmen, die Zahl der Frauenkonvente ansteigen ließ. Das Interesse der Frauen, die aus religiösen und sozialen Gründen dringend nach Klöstern verlangten, traf mit dem Eifer der Mönche zusammen, ihre Orden auszubreiten. Die einzelnen Ordensmitglieder packten die Aufgaben, die sich ihnen stellten, pragmatisch an. Um den Frauen entgegenzukommen, förderten sie die Entstehung von Frauenklöstern und deren Eingliederung in die Orden. Dabei nahmen sie auch die gesellschaftlichen und spirituellen Vorteile wahr, die ihnen die Nonnenseelsorge vermittelte[22]. Die Generalkapitel als übergeordnete Instanzen sahen sich dagegen, um Mißstände zu verhüten, zu einer prinzipielleren Haltung veranlaßt. Der Dominikanergeneral Jordan von Sachsen nennt die Gefahren beim Namen. Außer vornehmen Frauen, von denen in idealisierenden Darstellungen zur Frühzeit der religiösen Frauenbewegung vor allem die Rede ist, begehrten Frauen aller Schichten, darunter auch Dirnen, zum Ordensleben zugelassen zu werden. Nicht zufällig wurde 1227, also gleichzeitig, in Deutschland der Orden der Büßerinnen der hl. Maria Magdalena ins Leben gerufen, der ehemalige Prostituierte aufnahm[23]. Die Menge der Frauen, die in Klöster einzutreten wünschte, ließ sich damals zahlenmäßig und sozial nicht mehr überblicken und einschätzen. Angesichts dieser Situation verboten Zisterzienser und Dominikaner ihren Mönchen und Brüdern jede Tätigkeit unter Frauen, die zu festen Bindungen an die Orden führen konnte.

Auch die Franziskaner sahen sich vor. Schon 1221 hatte die sogenannte »Regula non bullata«, die nicht rechtskräftig gewordene Regel, bestimmt: »Kein Bruder darf das Gehorsamsgelübde einer Frau entgegennehmen; nachdem er ihr geistlichen Zuspruch gegeben hat,

21 S. die Zahlenangaben für einzelne Diözesen (bis 1230) bei Ernst Günther Krenig, Mittelalterliche Frauenklöster nach den Konstitutionen von Cîteaux unter besonderer Berücksichtigung der fränkischen Nonnenkonvente, in: ASOC 10, 1954, 1–105, hier 12 Anm. 4; bei Freed, Urban Development 313 (bis 1228).

22 S. Helvetia Sacra III/3, 556.

23 Simon, L'ordre des Pénitentes.

mag sie ihre Buße vollziehen, wo sie will«. Die »Regula bullata« von 1223, die die päpstliche Bestätigung erhielt, sah dann immerhin vor, daß Brüder nach Vereinbarung mit der Kurie in Frauenklöstern tätig sein konnten. Nach dem Tode des Franziskus ordnete die Kurie die unklaren Verhältnisse in ihrem Sinn. 1227 unterstellte Gregor IX. (1227–1241), der ehemalige Kardinal Hugolin von Ostia, den Franziskanern kurzerhand 22 Frauenklöster in Mittelitalien; sie bildeten den Anfang des St. Damiansordens, des späteren Klarissenordens.

In dieser Art griffen die Päpste in den folgenden Jahrzehnten autoritativ in die Vorgänge zwischen Orden und Frauenklöstern ein. Die Orden, die bisher gegen den übermäßigen Zustrom der Frauen und die allzu großzügige Praxis ihrer Mitglieder, sie aufzunehmen, angekämpft hatten, mußten nun zusätzlich Mittel und Wege finden, um gegen die päpstliche Politik zu bestehen, deren Ziel es war, die Eingliederung der Frauenkonvente energisch voranzutreiben. Alle Orden wandten die gleiche Strategie an: Als erste reagierten die Zisterzienser. Sie beschlossen 1230, dem Papst die Entscheidung des Ordens von 1228, keine Frauenklöster mehr aufzunehmen, mitzuteilen und bei ihm zu erwirken, daß seine Inkorporationsanträge künftig nur Geltung haben sollten, wenn er darin diesen Ordensbeschluß außer Kraft setze. Dem Papst sollte zu Bewußtsein gebracht werden, daß die Inkorporationen, die er verfügte, nicht im Sinne des Ordens waren, auch wenn er sie akzeptieren mußte. Ob der Papst den Zisterziensern ihre Bitte schon damals erfüllte, ist unsicher. Unter anderem versuchte der Orden damit, seinem Beschluß von 1228 mehr Wirksamkeit zu verschaffen. Die Frauenklöster konnten im Prinzip seit 1228 nur noch auf Befehl des Papstes inkorporiert werden[24]. Wenn dieser sich nun dazu bestimmen ließ, seine Autorität mit Rücksicht auf den Orden sparsamer einzusetzen, mußte dies die Sperre gegenüber den Frauenklöstern erhöhen.

Aber gerade weil der Weg in den Orden am sichersten über den Papst führte, erfolgten nun die päpstlichen Inkorporationsverfügungen reihenweise. Auch nach 1228 und 1230 vermehrten sich die Zisterzienserinnenklöster »wie die Sterne des Himmels«. Eine Zahlenangabe für Deutschland, das in jenen Jahren von der religiösen Frauenbewegung stark berührt wurde, mag die Verhältnisse andeuten. Um 1250 existierten 220 zisterziensische Frauenkonvente gegenüber nur 15 im 12. Jahrhundert[25]. Die Zahl der Frauenkonvente überstieg in Deutschland schließlich die der Männerklöster. Ein großer Teil von ihnen hatte die Ordensaufnahme auf päpstliche Vermittlung hin erreicht. Erst für 1251 liegt die Zusicherung des Papstes an die Zisterzienser vor, daß er keine Inkorporationen von Frauenklöstern mehr erbitten werde, außer er erwähne dabei ausdrücklich die Beschlüsse, die der Orden dagegen gefaßt hatte[26]. Aber auch nach dieser Bulle unterließ es der Papst keineswegs, Inkorporationen anzuordnen. Seine Anträge unterblieben erst, als die religiöse Frauenbewegung an Expansionskraft verlor und weniger Konvente den Ordensanschluß suchten.

24 Bernard Lucet, Les codifications cisterciennes de 1237 et de 1257 (Sources d'histoire médiévale), Paris 1977, 348–355, bes. 349f. (Destinctio XV), 191–196, bes. 192.

25 S. Helvetia Sacra III/3, 521 mit Anm. 83–84. – S. auch Simone Roisin, L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII[e] siècle, in: Revue d'histoire ecclésiastique 39, 1943, 342–378, hier 351–354. – S. ergänzend F. Vongrey–F. Hervay, Kritische Bemerkungen zum »Atlas de l'ordre cistercien« von Frédéric van der Meer (2. Teil), in: Analecta Cisterciensia 23, 1967, 115–152, hier 137f. Nach diesen Schätzungen belief sich die Zahl der Zisterzienserinnenklöster in Deutschland Ende des Mittelalters auf 255 (gegenüber 75 Männerklöstern). Im gesamten betrug die Zahl der Frauenklöster bei den Zisterziensern am Ende des Mittelalters 654 (gegenüber 742 Männerklöstern).

26 Ungedruckte Bulle in Bibliothèque municipale Dijon, mss. 598f. 32[v]: »Paci et tranquillitati vestre paterna volentes imposterum sollicitudine providere ut quo quietius eo liberius diurnis laudibus intendatis vestris supplicationibus inclinati auctoritate vobis presencium indulgemus ut ad incorporandum ordini vestro aliquas moniales compelli deinceps nequeatis per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam et verbo ad verbum et toto tenore presentis indulgencie mentionem«.

Die Dominikaner ließen sich 1239 durch eine Bulle versprechen, daß sie künftig nicht mehr zur Aufsicht und Visitation von Klöstern und Kirchen, zur Durchführung von Rechtshändeln und Verkündigung von Bannbullen sowie zur Übernahme der Seelsorge bei Nonnen und anderen religiösen Frauen verpflichtet werden dürften, es sei denn, der Papst hebe diese Zusicherung jeweils ausdrücklich durch eine sogenannte Abrogationsklausel auf. Mit Hilfe dieser Bulle verschärften die Dominikaner in den folgenden Jahren ihre Abwehrmaßnahmen gegen die Frauenklöster. Das Generalkapitel von 1242 verhängte Strafen gegen Brüder, die Nonnen und anderen religiösen Frauen die Sterbesakramente gereicht hatten, sich in ihre Leitung eingemischt oder Visitationspflichten bei ihnen übernommen hatten. Die Brüder sollten solche Tätigkeiten nur noch ausüben dürfen, wenn sie – wie 1239 festgelegt – vom Papst unter Anwendung der Abrogationsklausel befohlen worden waren. Das traf rückwirkend die Frauenkonvente, zu denen bereits vor 1239 Seelsorgebeziehungen bestanden hatten, ohne daß sie durch entsprechende Bullen abgesichert waren. Sogar die Bindungen zu seinen ersten Frauenklöstern versuchte der Orden zu lockern. In St. Sixtus zu Rom berief er den Brüderkonvent ab und verbot, daß sich Brüder weiterhin zur Seelsorge dort fest aufhielten. Auf päpstlichen Einspruch hin mußte aber das alte Verhältnis zu diesem Kloster rasch wiederhergestellt werden. Dann erfolgte der Gegenzug des Papstes. Innozenz IV. (1243–1254) verfügte 1245 die Inkorporation des französischen Frauenklosters Montargis in den Dominikanerorden. Es war von Amicie von Joigny, einer Tochter des Grafen Simon von Montfort, der mit Dominikus befreundet gewesen war, gegründet worden. Auf demselben Weg, durch päpstlichen Befehl, geschahen kurz darauf die Ordensaufnahmen zahlreicher weiterer Konvente in Deutschland. Bis 1250 mußten die Dominikaner allein in der deutschen Provinz mindestens 32 Frauenklöster übernehmen. Bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts (1303) stieg ihre Zahl auf 74 bzw. 81 an. Damit betreuten die deutschen Dominikaner mehr als die Hälfte aller dominikanischen Frauenklöster überhaupt. Die Zahl der Frauenkonvente übertraf im deutschen Ordensgebiet die Zahl der Männerklöster[27].

Auch die Franziskaner mußten sich weitere Inkorporationen gefallen lassen. Am 2. Juni 1246 unterstellte Innozenz IV. dem Orden an einem Tag 14 Frauenklöster in Italien, Spanien und Frankreich. Dabei ging der Papst nicht allzu wählerisch vor. In den folgenden Jahren beschwerten sich die Franziskaner mehrfach, daß auch Bullen an Frauen gegangen seien, die »im Innern mit Sünden beladen, nach außen aber den Anschein von Frömmigkeit gebend« zuchtlos in der Welt herumzogen und vorgaben, Klöster des St. Damiansordens gründen zu wollen. Und auch die Franziskaner versuchten schließlich auf dieselbe Weise wie vorher die Zisterzienser und Dominikaner, den Papst zu mehr Überlegung in der Sache der Frauenklöster zu zwingen. Der Orden erbat sich 1250 die Indulgenz, die mit derjenigen für die Dominikaner von 1239 gleichlautet, daß seine Mitglieder zu gewissen Diensten, u. a. zur Seelsorge in Frauenklöstern, nicht mehr herangezogen werden dürften, außer der Papst hebe eben diese Zusicherung auf. Aber auch den Franziskanern half dies wenig. 1255 waren ihnen in der Oberdeutschen Provinz zwar erst vier Frauenklöster unterstellt, aber im Jahre 1316 betrug deren Zahl in allen deutschen Ordensprovinzen 40. Anders als die dominikanischen befanden sich die meisten franziskanischen Frauenklöster in Italien, wo 1316 deren 198 gezählt wurden[28].

Zur Situation von Orden und religiöser Frauenbewegung um die Mitte des 13. Jahrhunderts läßt sich also das Folgende festhalten: um 1250 hatte die religiöse Frauenbewegung ihren zahlenmäßigen Höhepunkt erreicht. Sie umfaßte eine Menge Frauen aller Schichten von vornehmen bis hin zu vagabundierenden Frauen. Während die Mönche und Brüder den Frauen

27 Die Zahlen nach GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen 312–314.
28 Ebd.

entgegenkamen und die Entstehung von Klöstern förderten, trafen die Ordensleitungen Vorsichtsmaßnahmen. Sie richteten sich nicht zuletzt gegen die Päpste, die immer häufiger Inkorporationen von Frauenkonventen in die Orden verfügten. Schließlich waren durch die divergierenden Entscheidungen von Orden und Kurie die Verwirrung und die Rechtsunsicherheit bei allen Beteiligten so groß geworden, daß es sich nicht länger hinausschieben ließ, nach einer grundsätzlichen Regelung zu suchen.

*

Im wesentlichen war die zukünftige Regelung bereits in den Bullen enthalten, mit denen Innozenz IV. 1245 und 1246 den Dominikanern und Franziskanern je eine ganze Reihe von Frauenklöstern inkorporiert hatte[29]. Diese Bullen, die für beide Orden gleich lauten, umschreiben die Aufgaben, die diese in den Frauenklöstern zu übernehmen haben. Der General und der zuständige Provinzial sind verpflichtet, die Frauenklöster persönlich oder durch geeignete Vertreter zu visitieren und sie, wenn nötig, an Haupt und Gliedern zu reformieren. Sie sollen die Beichten der Nonnen hören und ihnen die Sakramente spenden. Da aber die Brüder nicht gehalten sind, heißt es in den Bullen weiter, bei den Frauenklöstern feste Wohnung zu nehmen, sollen die Ordensoberen geeignete Kapläne anstellen, die Beichte hören und Sakramente spenden können. Die Orden wurden also für die Zukunft der Verpflichtung enthoben, bei den Frauenklöstern Brüderkonvente wohnen zu lassen. Die Seelsorge konnte an Weltpriester delegiert werden. Wie stand es mit der Verwaltung des Besitzes der Frauenklöster? Die Bullen äußerten sich nicht darüber. Sowohl die Dominikaner als auch die Franziskaner beeilten sich, die notwendigen Präzisierungen einzuholen, und erhielten kurz hintereinander bestätigt, daß sie auch dazu nicht verpflichtet seien. Nur den ältesten Frauenklöstern gelang es nach Protesten, ihre Brüderkonvente zur Betreuung »in spiritualibus et temporalibus« zu behalten. Das waren bei den Dominikanern Prouille, St. Sixtus in Rom, St. Agnes in Bologna, Montargis und auch St. Agnes in Straßburg, bei den Franziskanern St. Damian und einige weitere italienische Frauenklöster.

Auch bei den Zisterziensern blieb die Regelung der Seelsorge und der Wirtschaftsführung der Frauenklöster dem Gutdünken und den Möglichkeiten des Ordens überlassen[30].

Obwohl nun der Hauptkonfliktpunkt zwischen Orden und Kurie ausgeräumt war, dauerte es bei den Bettelorden noch einige Zeit, bis sie die Aufgabe der Nonnenseelsorge auf der neuen Basis anpackten. Dominikaner und Franziskaner versuchten im Gegenteil zwischen 1250 und 1260 noch einmal, sich der »Cura monialium« zu entledigen. Aber ihre Einsprüche wurden immer formaler. In zähem Hin und Her ging es vor allem noch darum, die Zahl der Frauenklöster, die zu übernehmen waren, klein zu halten; die Franziskaner ließen sich überdies ausdrücklich bestätigen, daß ihre Leistungen gegenüber den Frauenklöstern freiwillig seien. 1259, spätestens 1267 waren aber bei den Dominikanern und 1263 bei den Franziskanern die wichtigsten Fragen der Nonnenseelsorge geregelt. Von nun an bemühten sie sich, die übernommene Aufgabe praktisch und rechtlich zu bewältigen.

Vorausgegangen waren ihnen dabei die Zisterzienser. Bei den Zisterziensern waren die Abwehrmaßnahmen gegen die Inkorporation von Frauenklöstern von Anfang an von Bestimmungen begleitet gewesen, welche die Eingliederung von geeigneten Frauenkonventen ermög-

29 Synoptische Edition der Bullen bei GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen 272 f.

30 Vgl. dazu bedingt KRENIG, Mittelalterliche Frauenklöster 55–57, besonders zu dem Versuch der Zisterzienser, die Kapläne der Frauenklöster fester an den Orden zu binden. – Vgl. auch HELVETIA SACRA III/3, 552–553.

lichen sollten[31]. Durch die strikte Klausur, die sie als Inkorporationsbedingung vorschrieben, sollte eine Auswahl aus der großen Menge der Frauengemeinschaften, die den Ordensanschluß erstrebten, erreicht werden. Die Klausur konnten nur Konvente einhalten, die über genügend Besitz verfügten, um ihre Insassinnen zu ernähren; denn die Nonnen durften ja ihre Klöster weder um zu arbeiten noch um zu betteln verlassen. Für die Inkorporation nicht in Betracht kamen so von vorneherein alle Frauengemeinschaften, die freiwillig aus ihrem religiösen Ideal heraus oder gezwungenermaßen von Arbeitslohn und Almosen lebten. Ferngehalten wurden auf diese Weise auch alle Gruppierungen von Frauen, die sich zu einem religiösen Leben zusammengefunden hatten, aber nicht unbedingt zur klösterlichen Disziplin entschlossen waren. Die Vorschrift, daß die Zahl der Nonnen mit den verfügbaren Einkünften in Relation zu bringen, also ein »Numerus taxatus« zu beachten sei, sollte die inkorporierten Klöster vor Überfüllung schützen und ihre wirtschaftliche Grundlage erhalten. Neben diesen Anordnungen, welche die Voraussetzung zur äußeren Existenz der Frauenklöster bereitstellen und sichern sollten, erließ das zisterziensische Generalkapitel seit Beginn des 13. Jahrhunderts auch laufend Statuten, die das innere Leben der Konvente betrafen, z. B. über die Erziehung von Kindern in den Frauenklöstern, die es verbot, über die Feier der Liturgie, über die Beichtväter, über den Habit der Zisterzienserinnen usw. Bereits 1237 und zum zweiten Mal 1257 wurden die Statuten für die Frauenklöster in die offiziellen Gesetzessammlungen des Ordens aufgenommen.

Auf genau die gleiche Weise nahmen um 1260 die Bettelorden die Integration der Frauenkonvente in die Hand. Die Dominikaner arbeiteten 1259 einheitliche Konstitutionen für ihre Frauenklöster aus, bei den Franziskanern schuf die Regel Papst Urbans IV. (1261–1264) von 1263 die Ordnung, die für die meisten Klarissenklöster verbindlich wurde. Beide Orden inkorporierten nur Frauenkonvente, welche bereit waren, in strenger Klausur zu leben. Eine wirtschaftliche Basis, die für den Lebensunterhalt der eingeschlossenen Nonnen ausreichte, war also auch bei den Dominikanern und Franziskanern Voraussetzung zur Ordensaufnahme. Und auch ihre Oberen versuchten, indem sie je nach Vermögenslage der Konvente Höchstzahlen der Nonnen festsetzten, den Besitzstand der Konvente zu festigen und zu erhalten.

*

Der Eifer und die Effizienz, mit denen die Orden die Aufgabe der Nonnenseelsorge in Angriff nahmen, nachdem gewisse Fragen geregelt waren, läßt die Annahme zu, daß sie es niemals prinzipiell abgelehnt hatten, Frauenklöster zu betreuen, sondern lediglich um die Bedingungen stritten, unter denen dies geschehen sollte. Daß die Zisterzienser dem Anschluß von Frauenklöstern grundsätzlich positiv gegenüberstanden, scheint mir sicher. Aber auch die Dominikaner und Franziskaner suchten, wie ich vermute und künftige Forschungen bestimmt noch deutlicher machen werden, lediglich nach der angemessenen Form, in der sie Nonnenseelsorge ausüben konnten[32]. Warum verlief der Integrationsprozeß der Frauenklöster trotzdem so dramatisch? Warum erhoben die Orden zeitweise so lautstarken Protest dagegen? Welche Schwierigkeiten verbargen sich dahinter? Letztere Frage habe ich an den Anfang gestellt. Ich versuche nun, sie zu beantworten, indem ich das Gesagte zusammenfasse und gleichzeitig ein wenig weiter ausführe.

Die Frage nach den Problemen, die die Frauenklöster den Orden bereiteten, ist umso berechtigter, als sowohl Zisterzienser als auch Dominikaner und Franziskaner ihren religiösen

31 Dies geht aus der Reihe der Statuten des Generalkapitels für Frauenklöster hervor, zusammengestellt und untersucht in HELVETIA SACRA III/3, 521–528, bes. 524ff.

32 Dieser Gesichtspunkt wurde von GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen, weniger herausgearbeitet.

Weg – ich möchte sagen: ganz selbstverständlich – mit Frauen begonnen hatten. Bei den Zisterziensern war daraus im 12. Jahrhundert in enger Verbindung mit Cîteaux die weibliche Filiation von Tart, bei den Bettelorden waren Frauenklöster mit Brüderkonventen entstanden. Beide Organisationsformen zeugen von der anfänglichen engen Zusammenarbeit zwischen religiösen Männern und Frauen. Sehr bald aber zählten die Orden die Frauenklöster zu den Hindernissen, durch die sie von ihren eigentlichen Aufgaben, der Kontemplation und der Predigt, abgehalten wurden. Grund zu diesem Umschwung war zunächst die lange Zeit ungelöste Frage der Brüderkonvente bei den Frauenklöstern[33]. Diese Einrichtung, die sich für wenige Klöster bewährt hatte, ließ sich nicht ohne weiteres auf eine größere Anzahl von Frauenklöstern übertragen. Vermutlich fehlte den Orden dazu tatsächlich das Personal; Schwierigkeiten dürfte auch bereitet haben, daß die Brüdergemeinschaften bei den Frauenklöstern eine spezielle Organisation benötigten, die aus der allgemeinen herausfiel. Nach Einführung der Klausur sollte den Brüdern auch die gesamte wirtschaftliche Verwaltung der Frauenklöster überantwortet werden[34]. Dies hätte sie unter anderem auch in sämtliche damit verbundenen Streitigkeiten und Prozesse verwickelt. Als die Zahl der Frauenkonvente immer mehr anstieg und die Orden sich deutlich dagegen ausgesprochen hatten, Brüderkonvente bereitzustellen, d. h. auf dieser Basis Frauenklöster zu übernehmen, als die Fronten also heillos festgefahren schienen, kam es gleichzeitig mit päpstlich verfügten Inkorporationsstößen zu einem Kompromiß zwischen Kurie und Orden. Den Orden wurde eine unverbindlichere Inkorporationsform zugestanden, durch die sie zwar die Jurisdiktion über die Frauenklöster erhielten, die ihnen aber erlaubte, Seelsorge und Wirtschaftsführung an ordensfremde Priester und Prokuratoren zu übertragen.

Ab einem bestimmten Moment dürfte die große Zahl der Frauenkonvente oder vielmehr der Andrang aller sozialen Schichten von Frauen zum religiösen Leben, der sich dahinter verbarg, das Grundproblem gewesen sein, dem Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner gegenüberstanden. Es wurde verschärft durch die Bereitschaft von Ordensmitgliedern, die Entstehung von Frauenklöstern zu begünstigen, und das Bestreben der Päpste, den Orden möglichst viele Frauenklöster zu inkorporieren. Im Eifer des Gefechts wurden den Orden auch Konvente empfohlen und zugeteilt, die für das klösterliche Leben nicht qualifiziert waren. Sowohl die Zisterzienser als auch die beiden Bettelorden lösten das heikle Problem, indem sie die Klausur als Inkorporationsbedingung vorschrieben. Da sie nur von Frauenkonventen angenommen werden konnte, die klösterlich leben wollten und die wirtschaftlich abgesichert waren, wurde dadurch eine Selektion erreicht. Darüber hinaus zwang das Klausurgebot die eigenen Ordensmitglieder, bei der Vorbereitung von Inkorporationen vorsichtig zu sein, und der Papst konnte notfalls mit Hinweis darauf veranlaßt werden, eine Aufnahmeverfügung, die er zugunsten eines ungeeigneten Konventes ausgesprochen hatte, wieder rückgängig zu machen.

Auch gegen den übermäßigen und unkontrollierten Zustrom von Frauenkonventen hatten die Orden also verhältnismäßig rasch ein Mittel gefunden. Es war letzten Endes nur ein Organisationsproblem gewesen, das sie in den Griff bekommen mußten. So groß die Schwierigkeiten waren, die Überzahl und vielschichtige soziale Herkunft der Frauen den Zisterziensern, Dominikanern und Franziskanern verursachten, so waren doch zweifellos nicht sie es, die jene grundsätzlich tönenden Ablehnungsbeschlüsse gegen die Nonnenseelsorge

33 Vgl. dazu auch [Daniel Antonin] Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs 1 (1170–1263), Paris 1903, 341–355, bes. 346f. – Ferner Decker, Die Stellung des Predigerordens 80f., 100f.

34 Zur Klausur als Inkorporationshindernis s. Louis J. Lekai, The Cistercians. Ideals and Reality, Kent (Ohio) 1977, 350f., 355.

hervorriefen. Diese waren vielmehr eine Antwort auf die Inkorporationsverfügungen der Päpste, gegen die sich die Orden nicht anders wehren konnten. Wenn schon keine Taten möglich waren, so mußten die Orden doch – schon um Schlimmeres zu verhüten – dem Papst verbal einen gleich harten Standpunkt entgegensetzen. Die scheinbar absoluten Absagen waren außerdem die Folge einer Art »Konkurrenz«, die sich die Orden gegenseitig bereiteten. Kein Orden hätte es sich leisten können, den religiösen Frauen gegenüber toleranter aufzutreten als die anderen; jeder war gezwungen, gleich deutliche Verweigerungsbeschlüsse zu verkünden wie die anderen. Er hätte sonst riskiert, daß ihm zu viele Frauenkonvente angeschlossen worden wären, darunter auch ungeeignete, die andere Orden abgewiesen hatten. Diese Drucksituation, in die die Orden im Zusammenhang mit der religiösen Frauenbewegung geraten waren, brachte die schärferen Töne hervor und verlieh den Vorgängen die Dramatik. Daß daneben – oder besser: dahinter – zwischen den Orden und der Kurie über die Inkorporation der Frauenklöster nüchtern verhandelt wurde, zeigt das juristisch und organisatorisch ausgeklügelte Ergebnis.

In Zusammenarbeit von Päpsten und Orden erhielten im 13. Jahrhundert zahlreiche Frauenkonvente Regel, Konstitutionen und klösterliche Ordnung. Sie gehörten zwar verschiedenen Ordensgemeinschaften an, wiesen aber eine völlig einheitliche und gleichförmige Organisation auf. Der allgemeine Rahmen, nach dem ihre Lebensformen ausgerichtet wurden, war die strenge Klausur. Alle Frauenklöster unterstanden absolut den zuständigen Oberen ihrer Orden, die Zisterzienserinnen den Vateräbten, die Dominikanerinnen und Klarissen den Provinzialen. Diese visitierten die Frauenklöster, d. h. sie führten die geistliche Aufsicht über sie und waren befugt, bei Mißständen einzugreifen. Sie bestätigten die von den Konventen gewählten Äbtissinnen oder Priorinnen. Sie ernannten und kontrollierten die Beichtväter und Prokuratoren, die aber nicht aus dem Orden stammen mußten. Sie entschieden über die Aufnahme von Novizinnen und setzten den »Numerus taxatus« der Konvente fest. Die Vateräbte bzw. Provinziale vertraten die Frauenklöster auch auf den Generalkapiteln der Orden[35].

Daß dies lediglich die Organisationsform war, die das 13. Jahrhundert hervorgebracht hatte, und nicht die einzig mögliche, soll ein abschließender Blick auf die zisterziensische Filiation von Tart im 12. Jahrhundert zeigen[36]. Nach 1120 bis zum Ende des Jahrhunderts wurden von Tart aus, dem ersten Zisterzienserinnenkloster, 18 weitere Frauenkonvente gegründet, die dem zisterziensischen System entsprechend die Filiation von Tart bildeten. Analog zu den Äbten des Ordens, die sich in Cîteaux versammelten, kamen die Äbtissinnen der Filiation alljährlich in Tart zusammen. Den Vorsitz bei diesen Kapiteln führte der Abt von Cîteaux. Wie es die Äbte von Gründerklöstern bei den Zisterziensern taten, visitierte auch die Äbtissin von Tart die Konvente ihres Klosterverbandes. Ihre Kompetenzen waren dadurch eingeschränkt, daß auch der Abt von Cîteaux das Visitationsrecht über die Klöster besaß[37]. Wenn auch die Rechte, die den Frauenklöstern innerhalb der Filiation von Tart eingeräumt wurden, begrenzt waren, so sind sie doch bemerkenswert verglichen mit den Organisationsformen, die man den Frauenklöstern im 13. Jahrhundert anbot. Im Rahmen der Filiation von Tart besaßen die Frauenklöster immerhin eine direkte Verbindung zur obersten Ordensgewalt und hatten Gelegenheit, Ordensbeschlüsse untereinander zu besprechen. Dies und das Visitationsrecht ihrer »Mutter-

35 Für die Zisterzienserinnen s. HELVETIA SACRA III/3, 548–555. – Allgemein s. JEAN LECLERCQ, Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII, in: Movimento religioso femminile (wie Anm. 5) 61–99, bes. 79–92; dazu die Rezension in: Collectanea Franciscana 53, 1983, 113–120, bes. 113f.

36 Zum folgenden s. HELVETIA SACRA III/3, 510–516.

37 Nach dem Muster von Tart wurde später die Filiation des spanischen Frauenklosters Las Huelgas aufgebaut.

äbtissin« sicherten ihnen ein gewisses Maß an Mitsprachemöglichkeit und Selbstverwaltung. Beides wurde den Zisterzienserinnen und dann auch den Dominikanerinnen und Klarissen im 13. Jahrhundert nicht mehr zugestanden. Nicht zuletzt vermehrte die strikte Klausur, der auch die Äbtissinnen und Priorinnen unterstellt waren, die Befugnisse von Vateräbten und Provinzialen. – Doch sind die frühen zisterziensischen Organisationsformen für Frauenklöster durch die Jahrhunderte hindurch nicht verlorengegangen. Bei den Bestrebungen, die seit dem II. Vatikanischen Konzil im Gange sind, die Stellung der Frauenklöster im Zisterzienserorden neu zu formulieren, greift man auf die Einrichtungen des 12. Jahrhunderts zurück[38].

38 S. den Bericht von Frau M. Gertrud Schaller, Äbtissin des Klosters Maigrauge (Freiburg/Schweiz), über die Zisterzienserinnen heute in diesem Band 333–337.

ARMGARD VON REDEN-DOHNA

Die Zisterzienser im Schwäbischen Reichsprälaten-Kollegium[1]

Die Geschichte der Orden und Klöster ist vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Kirchengeschichte, näherhin auch der Frömmigkeitsgeschichte, behandelt worden, wobei auch der Kunst- und Kulturgeschichte große Bedeutung beigemessen wurde. In neuerer Zeit kommen sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen einzelner Klöster hinzu. Auffallend ist demgegenüber, daß die Orden und Klöster der Neuzeit – ganz im Gegensatz zu denen des Mittelalters – von der politischen und Verfassungsgeschichte geradezu vernachlässigt werden. So entsteht der Eindruck, als hätten sich die Äbte und ihre Konvente nach den Reformen in der Folge des Konzils von Trient nur noch mit dem Kult, barocker Bautätigkeit und bestenfalls bestimmten Wissenschaften beschäftigt. Das eingehende Studium der Klosterarchive erweist indes eine erstaunliche Kontinuität vom Mittelalter bis zum Ende des Reiches, ein Ineinanderverschränktsein von spiritualia und temporalia, von geistlicher Führungskraft und nachdrücklicher Ausübung politischer Rechte. Für diese Eigentümlichkeit des Reiches war in der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts – sowohl in der profanen wie der Kirchengeschichte – das Verständnis verlorengegangen. In der neueren Forschung ist eine Aufwertung längst im Gange, doch wo vom Reich die Rede ist, sind meist nur die Fürsten, wo von der Reichskirche, die Bischöfe gemeint.

Mit den Schwäbischen Reichsprälaten, um die es hier geht, greifen wir eine Gruppe sui generis, begabt mit einem eigenen Status in der Verfassung des Reiches. Es handelt sich um die Inhaber von geistlichen Herrschaften, Äbte und Äbtissinnen von besonders privilegierten Klöstern – neben Zisterziensern vor allem Benediktiner und Prämonstratenser; darauf gehe ich gleich näher ein. Diese Prälaten schlossen sich im Laufe des 16. Jahrhunderts im Schwäbischen Reichsprälaten-Kollegium zusammen. Und so ist es die Zeit vom 16. Jahrhundert bis zum Ende des Alten Reiches, die ich im folgenden behandeln werde. Wichtig ist, daß die Reichsprälaten Mitglieder des Fürstenrats im Reichstag waren, aber keinen Fürstenrang hatten. Das wird nämlich oft verwechselt. Das heißt, sie übten nicht wie die Fürsten jeder eine eigene Stimme, also sogenannte Virilstimmen aus, sondern wie die Reichsgrafen eine gemeinsame Stimme, eine sogenannte Kuriastimme. Hingegen hatte im Schwäbischen Kreis, und zwar im Kreistag, jeder Reichsprälat sein eigenes Votum. Zum Fürstabt von Kempten, der die Reichsprälaten im Reichstag mitvertreten hatte, ergab sich eine gewisse Distanz, nachdem er diese Funktion mit Hinweis auf seine Virilstimme niedergelegt hatte. Damit gingen auch soziale Unterschiede einher, denn der Fürstabt und seine Konventualen waren ebenso wie die Kanoniker von Stifts-

1 Dieser Vortrag wurde am 30. Juli 1984 in Weingarten bei der Studientagung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart über »Die Zisterzienser« gehalten. Der Text wurde kaum verändert und durch Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis ergänzt. Archivalische Belege sind der in Arbeit befindlichen Untersuchung über die Schwäbischen Reichsprälaten vorbehalten. Vorerst sei verwiesen auf Reden-Dohna, Reichsstandschaft und Klosterherrschaft (siehe das Literaturverzeichnis am Schluß).

und Domkirchen adeliger Herkunft. Die weiblichen Angehörigen des Adels bevorzugten die gefürsteten Damenstifter Lindau und Buchau, die als freiweltliche Stifter dem Prälatenkollegium ebenfalls nicht angehörten.

Es ist allgemein üblich, die Kirche des Heiligen Römischen Reiches als Adelskirche zu bezeichnen. Dabei wird in der Regel übersehen, daß jedenfalls in der Neuzeit die Reichsprälaten als Söhne bzw. Töchter von Bauern und Bürgern einen Teil der Reichskirche verkörperten, der nicht als Adelskirche betrachtet werden kann. Lediglich im Zisterzienserinnenkloster Gutenzell hielt man an der mittelalterlichen Tradition fest, die Äbtissinnen überwiegend aus ritterschaftlichen Familien zu wählen. Man kann sagen, daß in diesen Klöstern soziale Mobilität stattfand wie nirgends sonst im ständisch gegliederten Reich, dessen soziale Verkrustung oft überbetont wird. Über Mönchsgelübde und Abtwahl stiegen Untertanen auf zur Herrschaft, zum Stand eines Reichsprälaten, der den Vorrang hatte vor den Reichsgrafen und natürlich vor den landsässigen Prälaten. Eine adelige Äbtissin von Heiligkreuztal mußte der bürgerlich geborenen Reichsäbtissin von Baindt den Vorrang lassen. Solche Rangfragen wurden früher oft belächelt. Sie sind aber wichtig, weil sie das politische und Rechtsgefüge in einer hierarchisch gegliederten Welt sichtbar machen.

Während die von Bayern bis Westfalen verstreuten Rheinischen Reichsprälaten nur eine lockere Gruppierung darstellten, konnten die Schwäbischen eine gut organisierte Korporation ausbilden. Die erste Stimme im Schwäbischen Reichsprälaten-Kollegium hatte der Abt des Zisterzienserklosters Salmansweiler oder Salem. Seine Stellung als Reichsstand unterschied ihn von den anderen deutschen Zisterzienser-Mannsklöstern, die in der frühen Neuzeit sämtlich unter der Vogtei eines geistlichen oder weltlichen Fürsten standen. Nur so ist es zu verstehen, daß die Salemer Äbte innerhalb des Zisterzienserordens ihre Reichsstandschaft zu betonen nicht müde wurden, wie es bei Anselm II. Schwab (1746–1778) gut bezeugt ist, aber auch bei seinen politisch kaum weniger aktiven Vorgängern. Hierin kam nicht nur ein besonderes Prestigebedürfnis zum Ausdruck, sondern auch das Bewußtsein einer institutionell abgesicherten, jederzeit einsetzbaren Verbindung Salems zum Kaiser als dem obersten Schirmherrn der Heiligen Kirche. Dieser Weg war landsässigen Prälaten in der Regel verschlossen. Lediglich der Abt des Zisterzienserklosters Kaisersheim, heute Kaisheim, gelangte noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts in die Reichsstandschaft, wodurch er auch Mitglied des Prälatenkollegiums wurde. Bei Salem hat dies übrigens nicht nur Freude ausgelöst. Ordensintern waren beide Rivalen, wenngleich das in der Anciennität vorrangige Kaisheim weniger Filialklöster und zu beaufsichtigende Frauenzisterzen aufwies. Mit Salem konnte es höchstens Kloster Ebrach in Franken aufnehmen, freilich ohne die politischen Möglichkeiten eines Reichsstandes. Daß auch vier der von Salem beaufsichtigten Frauenklöster reichsständisch waren, nämlich Heggbach, Gutenzell, Rottenmünster und Baindt, hat das Ansehen des pater immediatus noch gestärkt, ihm allerdings auch gewisse Probleme aufgegeben, wie noch zu zeigen sein wird. Diese vier Äbtissinnen hatten den Rang nach den übrigen Mannsklöstern, was sich aus ihren minderen Rechten in Orden und Kollegium erklärt. Auf Salem folgten die Benediktiner, angeführt von Weingarten, dann die Prämonstratenser, ein Augustiner-Chorherrenstift und sogar ein Clarissenkloster. Zuletzt hatte das Kollegium 23 Mitglieder.

Die Herrschaft der Schwäbischen Reichsprälaten beruhte überwiegend auf Grundherrschaft. Dies erwies sich einerseits als Schwäche im Verhältnis zu benachbarten Territorialherren – insbesondere Österreich, aber beispielsweise auch Fürstenberg –, welche bestrebt waren, mit Hilfe alter Vogteirechte bzw. Grafenrechte ihre Landeshoheit auszubauen. Unter dem Gesichtspunkt der realen Einkünfte aber befanden sich die Prälaten mit ihrer umfangreichen Grundherrschaft und ausgeprägten Kameralwirtschaft eindeutig im Vorteil gegenüber ihren weltlichen Nachbarn. Auf die Prosperität prälatischer Wirtschaft, nicht nur in Salem, konnte Österreich nur neidvoll blicken, welches in der Landvogtei Schwaben vornehmlich obrigkeitli-

che Rechte besaß, die auch nach Ausdehnung über prälatische Untertanen vergleichsweise wenig einbrachten.

In der historischen Literatur wird gerne auf eine finanzielle Schwäche und ein wirtschaftliches Zurückbleiben der kleinen Reichsstände abgehoben. Diese pauschale Beurteilung trifft jedoch nicht zu, jedenfalls nicht für die Reichsprälaten.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg haben sich auch kleinere Fürsten und Grafen dem Trend der Großen zu Bürokratisierung und Militarisierung oft nicht entziehen können, was dann häufig zur Zerrüttung ihrer Finanzen führte. Im Gegensatz hierzu konnten die Schwäbischen Reichsprälaten trotz erheblicher Kriegsschäden ihre Finanzen sehr bald konsolidieren. Die finanzielle Grundlage des Wiederaufbaus lieferten nicht zuletzt kleinere Geldgeber der näheren und weiteren Umgebung des Klosters, eine Vielzahl von Einzelpersonen, die oft langfristig kleinere Beträge, nicht selten zu einem Prozentsatz unter 5 % einlegten. Dadurch war das Risiko für den Kreditnehmer relativ gering. So gelang es den Prälaten, ihre aktive und passive Kreditfähigkeit zu steigern. Ihre finanziellen Überschüsse verwendeten sie vorzugsweise für den Zuerwerb von Grundbesitz und obrigkeitlichen Rechten. Immer wieder ist zu sehen, wie bei Veräußerungen, namentlich durch Grafen und Ritter, die Prälaten konkurrenzlos als Käufer auftreten, wobei der Abt von Kaisheim mit systematischen Ankäufen im ostschwäbischen Raum alle übrigen übertraf[2].

Wie im Mittelalter, so fiel auch in der Neuzeit ins Gewicht, daß die Prälaten neben den Einkünften aus weltlicher Herrschaft auch über erhebliche kirchliche Einnahmen verfügten, so über den Zehnten. Daneben flossen ihnen beträchtliche Mittel aus Schenkungen von nahestehenden Personen zu, Stiftungen in Geld oder auch Grundbesitz, teilweise für Seelenmessen und Armenspeisung. Es war kein Einzelfall, wenn in Gutenzell während eines politischen Konflikts mit dem Vaterabt in Salem in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Stiftungen sprunghaft in die Höhe gingen. Dabei wird überdeutlich, daß ein Kloster im Krisenfall mit der Solidarität und tatkräftigen Unterstützung bestimmter Personenverbände rechnen konnte, die auch der politische Gegner einkalkulieren mußte.

Durch das geistliche Amt trug das Regiment eines Prälaten in starkem Maße patriarchalische Züge. Gerade weil die Strukturen von Herrschaft und Kameralwirtschaft der Prälaten altertümlich blieben, vermieden sie den circulus vitiosus von aufwendiger Modernisierung der Verwaltung und eines für die Wirtschaftskraft der Untertanen schädlichen Fiskalismus, wie er in den weltlichen Territorien so oft anzutreffen ist.

So entsprachen den vermehrten Einkünften auch verminderte Ausgaben. Im Vergleich zu weltlichen Herrschaftszentren war in den Reichsgotteshäusern ein kostspieliger Apparat von Verwaltungs- und Hofbeamten entbehrlich. In der Regel genügten ein weltlicher, juristisch ausgebildeter Oberamtmann für die Reichs-, Kreis- und Kollegialsachen samt Sekretär und Schreiber. In Salem und Kaisheim lag die Leitung wegen der Größe der Herrschaft bei einem Kanzler. Einen großen Teil der Verwaltungsarbeit leistete der Prälat selbst, unterstützt oft vom Prior und von den mönchischen Amtsträgern wie Großkeller, Granarius usw. Obwohl diese Mönche mit wichtigen Funktionen gelegentlich »Hofherren« hießen, und die Prälatur, wie in Salem, mitunter »Hof« genannt wurde, liegt in dieser Bezeichnung doch eher eine äußerliche Anpassung an weltliche und geistliche Fürstenhöfe. Denn die »Hofherren« gehörten zum Konvent und lebten als Mönche relativ bescheiden. Statt daß sie als Höflinge Geld entzogen, brachten sie in der Regel dem Kloster noch Vermögen zu.

Die Repräsentation eines Klosters oblag allein dem Prälaten. Diese Rolle haben manche Äbte, man möchte sagen, sichtlich genossen, so Anselm II. von Salem, der dadurch starke Kritik auf sich zog. Andere haben diese Rolle auch heruntergespielt. Jedenfalls stellte sich ihnen

2 Die soeben erschienene Festschrift Kaisheim geht auf diesen Fragenkomplex nicht ein.

als Zölibatären nicht das Problem der Grafen und Fürsten, für standesgemäßen Unterhalt der Kinder wie für Mitgift der Töchter sorgen zu müssen. Man kann zwar immer wieder feststellen, daß die Prälaten ihre Verwandten nachzogen. Auch hier ist Abt Anselm vor anderen zu nennen. Doch fanden diese Einzelpersonen entweder Aufnahme im Konvent oder Verwendung als regulär bezahlte und arbeitende Verwaltungsbeamte. Ein kostspieliger Nepotismus wie an den Höfen der Fürstbischöfe existierte bei den Prälaten nicht. Im Gegenteil, oft haben die Verwandten der Konventualen das Gotteshaus mit Kleinodien und Grundbesitz beschenkt.

Noch heute vergegenwärtigen die großartigen Klosterbauten in Schwaben barocken Lebensstil und Repräsentationswillen der Prälaten. Doch haben diese prachtvollen Kirchenbauten und ihre Ausstattungen nicht nur einer unrentablen Repräsentation gedient. Mit ihnen belebte man den Heiligenkult, begründete neue Wallfahrten – z. B. in Birnau – und ließ deshalb Katakombenheilige aus Rom überführen. Daß dies unternommen wurde, um die Attraktivität des Kirchgangs und damit die Einkünfte zu heben, ist etwa in Weißenau ausdrücklich bezeugt. So dienten die Aufwendungen für kirchliche Kunst der Mobilisierung großer Scharen von Gläubigen und Wallfahrern und damit auch neuen Stiftungen. Hier setzte im übrigen die Kritik der Aufklärung an.

Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, daß die starke Bautätigkeit doch auch im Zusammenhang mit einer veränderten Finanzpraxis der Prälaten gesehen werden muß[3]. Bis zum Dreißigjährigen Krieg hatten sie dem Kaiser und dem Haus Österreich Kredite in schwindelnder Höhe gegeben, die – obwohl sie meist nicht zurückgezahlt wurden – zumindest einer Intensivierung des kaiserlichen Schutzes gedient hatten. Nach dem Westfälischen Frieden haben sie sich erneuten Kreditansuchen jedoch entzogen. Dies hängt nicht zuletzt mit der wachsenden Bedeutung der Reichsinstitutionen zusammen – Reichstag, Reichskammergericht, Reichshofrat, Reichskreise – welche den Prälaten ein Bewußtsein größerer Sicherheit gewährten, zumal hier ja auch konfessionelle Gegensätze ausgeglichen wurden.

Wenn die reicheren unter den Prälaten weiterhin Kredite bewilligten, dann nur noch für Gegenleistungen in Form von obrigkeitlichen Rechten. So konnte etwa Salem 1743 das Malefizische Hochgericht Schemmerberg, zum großen Ärger von Heggbach und Gutenzell, die sich in ihren hergebrachten Rechten bedroht sahen, als Lehen von Österreich erwerben.

Das Verhältnis zum Kaiser und zu Österreich war äußerst komplex. Dies lag vor allem darin begründet, daß das Reichsoberhaupt und der Herr der Vorlande – oft, aber nicht immer dieselbe Person – konkurrierende Ziele verfolgten, und zwar gerade in Schwaben, dem Vorfeld habsburgischer Hausmacht.

Neueste Forschungen haben gezeigt, wie Kaiser Leopold I. noch zwischen Reichs- und erbländischem Interesse die Balance zu wahren suchte. Unter Karl VI. und endgültig unter Maria Theresia verstärkte sich dann zunehmend die Tendenz, der Staatsräson Österreichs den Vorrang zu geben. Der Aufstieg Österreichs zu einer Großmacht ging an den kleinen geistlichen und weltlichen Herren in Schwaben nicht spurlos vorüber. Der forcierte Ausbau der Österreichischen Vorlande zu einem geschlossenen Territorialstaat nahm kaum mehr Rücksicht auf die überkommenen Strukturen Oberschwabens. Kein geringerer als Maria Theresias Ratgeber Bartenstein hat diese Reformen als Fehlschlag bezeichnet, weil sie den Verlust der alten Klientel in Schwaben mit sich gebracht habe.

Diese Problematik hat jedenfalls ins Schwäbische Reichsprälaten-Kollegium deutlich hineingewirkt. Dabei fällt auf, daß die Äbte von Salem, als einzige, ganz auf die Karte Österreichs setzten, womit sie sich auf längere Sicht im Kollegium sowie im Kreistag isolierten. Hieran knüpft sich für uns die Frage, ob etwa die Zugehörigkeit zum Zisterzienserorden die Erklärung für diese Option bietet.

3 REDEN-DOHNA, Reichsstandschaft 36–38.

Die Ursachen liegen indes tiefer. Von den traditionellen Bindungen der Äbte des Zisterzienserordens zum Kaiser hatte Salem noch um die Wende zum 16. Jahrhundert großen Gewinn. So war Salem Mitglied des Reichsregiments von 1500 und 1521, das dem Kaiser zur Mitregierung von den Ständen beigegeben war. Ihm als dem Ranghöchsten kam damals unbestritten die Vertretung der Prälaten zu. Doch brachte die Ausbildung von Reichstag und Kreistag die Institutionalisierung des Reichsprälaten-Kollegiums mit sich. Bei dieser Entwicklung zog der Prälat von Salem den kürzeren, weil nicht mehr sein Vorrang, sondern Mehrheitsentscheidungen den Ausschlag gaben.

Wie sehr dieser Übergang von einer älteren Führungsstruktur zu jüngeren Formen politischer Willensbildung für Salem zum Dilemma wurde, wird bei den Direktorwahlen augenfällig. Das Kollegium wählte ein Mitglied aus seinen Reihen zur Leitung der Geschäfte, einen Direktor, dem später ein Kondirektor beigegeben war. Seine Stellung war ziemlich stark, indem er Prälatentage einberief und leitete, das Kollegium nach außen vertrat, so in der Ordinardeputation des Schwäbischen Kreistags, und mit dem Gesandten am Reichstag korrespondierte. Noch gegen Ende des 16. Jahrhunderts war Salem kurzfristig Direktor, danach jedoch wurde es bis weit ins 18. Jahrhundert hinein nicht mehr berücksichtigt. Zum Zuge kamen vielmehr die Benediktiner und die Prämonstratenser, welche sich in diesem Amt abwechselten. Weingarten vor allem, aber auch Weißenau und Ochsenhausen haben jahrzehntelang das Direktorat innegehabt. Gerade sie schienen aus der Sicht der übrigen dazu prädestiniert, da sie – im Kern der Landvogtei Schwaben gelegen – erfahren waren im Umgang mit der aggressiven und expansiven Territorialpolitik Österreichs. Namentlich mit landvogteilichen Rechtstiteln suchte Österreich nicht nur ihre Herrschaft zu beschneiden, sondern auch die freie Abtwahl zu bestreiten. Davon war auch die Frauenzisterze Baindt betroffen, während Salem, das ebenfalls die Schirmherrschaft der Landvogtei anerkannte, keine Eingriffe in die Abtwahlen erdulden mußte.

Ich kann hier nicht alle Gründe aufzählen, die zu dem eigenwilligen Sonderkurs Salems führten. Einen Punkt möchte ich herausgreifen, weil er auf einer spezifisch zisterziensischen Besonderheit beruht. Als Nachwirkung der im Mittelalter geübten Eigenwirtschaft, in Grangien, verfügte Salem über verhältnismäßig wenig steuerbare Untertanen, auf die es seine Reichssteuern seit der Mitte des 16. Jahrhunderts umlegen durfte[4]. Den in einer älteren Zeit festgelegten hohen Matrikularbeitrag konnte es nur leisten, indem es einen erheblichen Teil aus den Kameraleinkünften zuschoß. Seine wiederholten Anträge auf Moderation wurden jedoch in den Reichsgremien jedesmal abgelehnt, war sein immenser Reichtum doch allgemein bekannt. Das Unbehagen an den Reichsorganen, in denen es eine Mehrheit nicht finden konnte, gipfelte in dem durch Jahre geheim betriebenen Versuch, aus der Reichsstandschaft auszuscheiden und stattdessen österreichischer Landstand zu werden, allerdings im Range eines Fürsten. Auch die reichsständischen Zisterzienser-Äbtissinnen sollten nach der Meinung des Vaterabts diesen Wechsel mitmachen.

Dies zeigt, daß Reichsstandschaft um 1700 nicht unbedingt nur erstrebenswert war. Vielleicht sind hier die hauptsächlichen Gründe dafür zu finden, daß so wenige Zisterzienser in die Reichsstandschaft gelangt sind. Auch Kaisheim hat lange die Reichsstandschaft nicht ausgeübt. Dabei legte es Wert auf den von Kaiser Maximilian I. bestätigten Status der Reichsunmittelbarkeit auch über die Zeit hinweg, in der die Anlehnung an einen Schutzvogt, den Pfalzgrafen von Neuburg bzw. den Kurfürsten von Bayern, geboten war. So ließ es sich die Reichsunmittelbarkeit unter erheblichen Kosten in einem Vertrag mit Pfalz-Neuburg 1656 erneut bestätigen, trat aber erst 1756, nach einem langwierigen Prozeß des Schwäbischen und

4 Eine plausible Erklärung dafür findet sich neuerdings bei SCHAAB 61 f.: ein einmal befreiter Zisterzienserbesitz schuldete, auch wenn er neu verpachtet wurde, keine Steuer.

des Bayerischen Kreises am Reichskammergericht um die Zugehörigkeit von Kaisheim, in die Reichsstandschaft und damit ins Prälatenkollegium ein.

Der Plan Salems, sich Österreich zu unterstellen, wurde nicht verwirklicht. Der Kaiser war an einem zu erwartenden Konflikt mit dem Schwäbischen Kreis nicht interessiert, auch schien ihm ein österreichischer Parteigänger im Kreistag vorteilhafter als auf einem vorderösterreichischen Landtag.

Der Zisterzienserabt verstärkte indessen seine Bemühungen um größeren Einfluß in den Reichsorganen. Vor allem war er bestrebt, den Äbtissinnen ein Votum bei den Direktorwahlen zu verschaffen, das sie bis dahin wegen strenger Klausur nicht ausüben konnten. Dem Vorschlag der Zisterzienser, die Oberamtmänner der Äbtissinnen zum Votum zuzulassen, wurde vom Kollegium entgegengehalten, da der Vaterabt die Amtleute einsetzte, hätten die Frauen dadurch kein liberum votum. Nach jahrzehntelangen Auseinandersetzungen, die bis zum Steuerboykott der Zisterzienser und einem Prozeß vor dem Reichshofrat in Wien führten, kam durch Vermittlung des Bischofs von Konstanz 1710 in Weingarten ein Kompromiß zustande: Die Äbtissinnen durften ihre Stimme übertragen, doch nicht mehr als zwei auf einen Prälaten. Aber erst zwei Jahrzehnte später gelang es dem Abt von Salem, mit Hilfe dieser Stimmen zum Kondirektor gewählt zu werden.

Zwar setzte sich der Vaterabt für die Interessen der Frauenklöster ein, doch nur insoweit, als dies seinen eigenen Interessen förderlich war. Als dann Anselm II., die Politik seiner Vorgänger mit größerem Nachdruck fortsetzend, den Bogen überspannte, kam es zum offenen Konflikt mit den Filialen. Der hochbegabte, tatkräftige, fromme und reformfreudige, dabei übereifrige, reizbare und herrschsüchtige Prälat hatte seine Position wohl überschätzt, als er die Paternität über sämtliche Frauenklöster aufkündigte.

Heggbach und Gutenzell benutzten die Gelegenheit, sich Kaisheim zu unterstellen und politisch wie juristisch gegen Anselms Übergriffe auf ihre Herrschaftsrechte vorzugehen. Von der Juristischen Fakultät der Universität Altdorf wurden Anselms auf österreichisches Militär gestützte Gewaltaktionen als Landfriedensbruch qualifiziert. Spottbezeichnungen wie der »Infulierte Dragoner« oder »Malefiz-Mufti«[5] tauchten in offiziellen Korrespondenzen auf. Mit erstaunlichem Geschick gelang es dem Prälaten, mit massiver Unterstützung durch das Haus Österreich alle gegen ihn gerichteten Beschwerden und Maßnahmen zu konterkarrieren – sei es am Wiener Hof oder am Reichskammergericht. Selbst eine Absetzung durch die Visitatoren des Ordens im Jahr 1761 konnte Anselm nichts anhaben, der, gestützt auf Wien und die päpstliche Kurie, seinen Abtsstuhl zu behaupten verstand.

Zuerst stellte die Äbtissin von Heggbach den aussichtslos erscheinenden Streit ein. Die Äbtissin von Gutenzell hielt trotz schwächerer Rechtsposition den Prozeß aufrecht. Hierbei spielten die traditionellen Beziehungen des Konvents zu den verwandten Personenverbänden aus Ritterschaft und Patriziat und den damit verbundenen reichsstädtischen Juristen eine bemerkenswerte Rolle.

Als die nächste Direktorwahl bevorstand, sah Anselm die Notwendigkeit, schnell Frieden zu schließen. So erreichte Gutenzell einen wesentlich günstigeren Ausgleich als Heggbach[6], ohne wie dieses unter die Paternität von Salem zurückzukehren. Nach einer heftigen Wahlkampagne wurde Anselm dann 1768 zum Direktor des Prälatenkollegiums gewählt, nachdem er eigens in Cîteaux Dispens für das – in der Geschichte des Kollegiums einmalige – persönliche Auftreten der Äbtissinnen eingeholt hatte.

5 Graf zu Toerring'sches Archiv Gutenzell (Depositum im Landratsamt Biberach).

6 Vgl. Otto Beck 272f., der die für Heggbach erheblichen Nachteile des Vertrags zu wenig sehen konnte, da er nur die Aktenüberlieferung dieses einen Klosters kennt.

An seine Person wurden hohe Erwartungen gestellt. Die im Zuge der maria-theresianischen Reformen auch von prälatischen Untertanen erhobenen österreichischen Dominikalsteuern hatten eine schwere Krise heraufbeschworen. Jetzt schien die Stunde des Abtes von Salem, der zugleich Kaiserlicher und Königlicher Geheimer Rat war, gekommen. Es gelang ihm jedoch nicht, eine Milderung zu bewirken und zu verhindern, daß Österreich die Steuern mit militärischen Mitteln eintrieb. So erfüllten sich in zehnjähriger Amtszeit die an ihn von beiden Seiten gestellten Erwartungen nicht.

In den folgenden Jahren gab es dann weder eine starke Führung, noch eine gemeinsame solidarische Politik des Kollegiums. Beide Konzeptionen prälatischer Politik, die an Österreich orientierte von Salem und die auf die Reichsorgane gestützte von Weingarten und seinen Anhängern, waren angesichts der veränderten Situation unter Joseph II. nicht mehr anwendbar. Die Verbindung zum Kaiser löste sich weitgehend in bilaterale Kontakte auf[7]. Resignation angesichts der zu Etatismus und Säkularisation führenden Entwicklung breitete sich aus. So nahm die Lähmung des Prälatenkollegiums die schließliche Säkularisation von 1803 gleichsam vorweg. In einzelnen Klöstern hingegen gab es bis zuletzt eine gesunde Wirtschaft sowie nicht zu unterschätzendes geistiges und geistliches Leben.

Solange der Organismus des Reiches funktionierte, konnte auch das Prälatenkollegium gleichsam als Mikrokosmos in seinem Bereich die Funktion der Rechtswahrung und des Ausgleichs erfüllen. Dabei stellten die Zisterzienser als aktive und herausfordernde Minderheit die Integrationsfähigkeit des Kollegiums mitunter auf eine harte Probe. Als dann die Tendenz zu Territorialisierung und zu moderner Staatlichkeit das System des Reiches in Frage stellte, fehlten auch dem Kollegium die Voraussetzungen, die Herausforderungen einer neuen Zeit zu bestehen. Damit geht auch die Farbigkeit im Bild des Kollegiums, für welche die Zisterzienser gesorgt hatten, verloren.

7 Vgl. Reden-Dohna, Die Schwäbischen Reichsprälaten und der Kaiser 165.

LITERATUR

1) zu den Schwäbischen Reichsprälaten

ARMGARD VON REDEN-DOHNA, Reichsstandschaft und Klosterherrschaft. Die Schwäbischen Reichsprälaten im Zeitalter des Barock (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge 78), Wiesbaden 1982 (mit weiterer Literatur).

DIES., Zwischen Vorlanden und Reich – die Schwäbischen Reichsprälaten, in: Hans Maier und Volker Press, Vorderösterreich in der frühen Neuzeit (erscheint voraussichtlich 1985).

DIES., Die Schwäbischen Reichsprälaten und der Kaiser. Das Beispiel der Laienpfründen, in: HERMANN WEBER (Hrsg.), Politische Ordnungen und soziale Kräfte im Alten Reich (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 8), Wiesbaden 1980, 155–167.

RUDOLF REINHARDT, Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen der Benediktinerabtei Weingarten von 1567–1627 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe B, Bd. 11), Stuttgart 1960.

KONSTANTIN MAIER, Die Diskussion um Kirche und Reform im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 7), Wiesbaden 1978.

PETER EITEL, Kloster Weißenau und die Landvogtei Schwaben, in: DERS. (Hrsg.), Weißenau in Geschichte und Gegenwart, Sigmaringen 1983, 89–106.

VOLKER PRESS, Schwaben zwischen Bayern, Österreich und dem Reich 1486–1805, in: Probleme der Integration Ostschwabens in den bayerischen Staat, hrsg. von PANKRAZ FRIED, Sigmaringen 1982, 17–78.

FRANZ QUARTHAL/GEORG WIELAND, Die Behördenorganisation Vorderösterreichs von 1753–1805, Bühl (Baden) 1977.

2) zu den zisterziensischen Reichsprälaten

Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (Katalog der Ausstellung in Aachen 1980), hrsg. von KASPAR ELM, Bonn 1980. – Ergänzungsband, Köln 1982.

HELVETIA SACRA, Abt. III, Bd. 3: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen ... in der Schweiz, 2 Bde., Bern 1982.

KLAUS SCHREINER, Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonventen, in: Die Zisterzienser, Ergänzungsband (siehe oben) 79–135.

ARMGARD VON REDEN-DOHNA, Zisterzienser als Reichsstände, in: Die Zisterzienser, Katalogband (siehe oben) 285–288.

MEINRAD SCHAAB, Die Grundherrschaft der südwestdeutschen Zisterzienserklöster nach der Krise der Eigenwirtschaft, in: HANS PATZE (Hrsg.), Die Grundherrschaft im späten Mittelalter II (Vorträge und Forschungen 27), Sigmaringen 1983, 47–86.

MAREN KUHN-REHFUS, Die soziale Zusammensetzung der Konvente in den oberschwäbischen Frauenzisterzen, in: Speculum Sueviae. Festschrift für Hansmartin Decker-Hauff (Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 41), Stuttgart 1982, 7–31.

zu Salem: REINHARD SCHNEIDER, Die Geschichte Salems, in: DERS., (Hrsg.), Salem. 850 Jahre Reichsabtei und Schloß, Konstanz 1984, 11–153.

zu Kaisheim: JOHANN LANG/OTTO KUCHENBAUER, 850 Jahre Klostergründung Kaisheim 1134–1984, Kaisheim 1984 (Literaturverzeichnis S. 142f., im übrigen ohne wissenschaftlichen Anspruch).

zu Heggbach: OTTO BECK, Die Reichsabtei Heggbach, Sigmaringen 1980.

zu Gutenzell: PAUL BECK, Kurze Geschichte des Cistercienser-Nonnenklosters Gutenzell, in: Cistercienser-Chronik 23, 1911, 33–49.

zu Rottenmünster: MARGARETA REICHENMILLER, Das ehemalige Reichsstift und Zisterziensernonnenkloster Rottenmünster (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe B, Bd. 28), Stuttgart 1964.

zu Baindt: LEODEGAR WALTER, Die Äbtissinnen des Cistercienserklosters Baindt, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 56, 1928, 115–218.

MAREN KUHN-REHFUS

Wirtschaftsverfassung und Wirtschaftsverwaltung oberschwäbischer Zisterzienserinnenabteien

In Oberschwaben und am oberen Neckar etablierten sich in der kurzen Zeitspanne zwischen 1212 und 1240 sechs Frauenzisterzen. Es waren dies – in chronologischer Reihenfolge – Wald zwischen Pfullendorf und Meßkirch, Rottenmünster bei Rottweil, Heiligkreuztal bei Riedlingen, Heggbach bei Biberach, Baindt bei Ravensburg und Gutenzell bei Ochsenhausen. Sie wurden alle dem Zisterzienserorden als vollberechtigte Mitglieder inkorporiert und der Paternität des Abts von Salem unterstellt, der als geistlicher Vater für die Befolgung der Regel Benedikts und der Statuten des Zisterzienserordens Sorge trug[1].

Für diese Frauenabteien galten, wie für alle pleno iure inkorporierten Zisterzienserinnen, prinzipiell dieselben Ordensvorschriften über die Lage der Klöster, über die Handarbeit und die wirtschaftlichen Grundlagen wie für die Männerabteien: Die Niederlassungen waren in weltabgeschiedenen Gegenden zu erbauen, nicht etwa in Städten, festen Plätzen oder Dörfern[2]. Die Konvente mußten von ihrer Hände Arbeit, von Ackerbau und Viehzucht leben. Untersagt war der Besitz von Kirchen, Altären, Begräbnissen, Zehnten aus fremder Arbeit und Nahrung, von Dörfern, Hörigen, Grundzinsen, von Bezügen aus Backhäusern und Mühlen sowie anderen Einkünften, die der monastischen Reinheit widersprachen[3]. Sinn dieser Bestimmungen war, die Klosterinsassen aus der Verflechtung mit der Welt und von äußeren Abhängigkeiten zu lösen und ihnen gleichzeitig durch eigene Handarbeit und selbstbewirtschaftete Höfe eine

Neben den sonst üblichen Abkürzungen (S. 342) werden die folgenden gebraucht:

fl	Gulden
FUB	Fürstenbergisches Urkundenbuch
J.	Jauchert
lb	Pfund (Währung)
MittVGHohenz	Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Hohenzollern
Mm.	Mannsmahd
pf	Pfennig
ß	Schilling
StAS	Staatsarchiv Sigmaringen
StAS, Dep. FAS	Staatsarchiv Sigmaringen, Depositum 39, Fürstlich Hohenzollernsches Haus- und Domänenarchiv Sigmaringen
StAS, Dep. 30	Staatsarchiv Sigmaringen, Depositum Fürstlich Thurn und Taxissches Archiv Obermarchtal
UBH	Urkundenbuch des Klosters Heiligkreuztal

1 M. Kuhn-Rehfus, Soziale Zusammensetzung 7 f.
2 Exordium Cistercii und Capitula, IX, in: L. J. Lekai, Weiße Mönche 44.
3 Statuten des Zisterzienserordens von 1134, Cap. 9 (J. M. Canivez, Statuta, Bd. 1, 1933, 14 f).

ausreichende Wirtschaftsbasis zu gewährleisten, damit sie in ihrer selbstgewählten Absonderung ihre monastischen Ziele verwirklichen konnten[4].

Wie verhielten sich nun die sechs der salemischen Paternität anvertrauten Frauenklöster in der Praxis diesen Vorschriften gegenüber?

Als erstes ist festzustellen, daß die Frauenniederlassungen keineswegs in der geforderten Weltabgeschiedenheit errichtet wurden. Man siedelte sie statt dessen in bereits bestehenden Ortschaften an: Das Gründungsgut von Rottenmünster am Holdersbach dürfte ein Weiler gewesen sein[5]; Heiligkreuztal lag an einer Landstraße (»strata publica«) und hatte seinen Platz möglicherweise am ehemaligen Sitz des Ortsadels gefunden[6]; Wald[7], Heggbach[8] und Baindt[8a] wurden bei Pfarrkirchen angelegt, deren Kirchensatz dann in den Besitz der jungen Klöster überging.

Sodann zeigt sich, daß das durchweg sehr bescheidene Stiftungsgut die Frauen von Anfang an nötigte, zusätzlichen Besitz zu erwerben, um ihrer Gemeinschaft eine ausreichende Existenzgrundlage zu schaffen. War doch für die Inkorporation eines Nonnenkonvents in den Zisterzienserorden Voraussetzung, daß er seine Mitglieder aus eigenen Mitteln und ohne das die Klausur verletzende Almosensammeln unterhalten konnte[9]. Hinzu trat freilich schon bald auch eine Eigendynamik, die jedem Wirtschaftsbetrieb innewohnt und auf Expansion hintendiert[10]. Das bedeutete, daß sich die Klöster gegen die in ihrer Umgebung begüterten Personenkreise, vorneweg gegen den Adel, durchsetzen mußten. Da die sechs Frauenzisterzen spät gegründet wurden, als das Land schon verteilt und die Herrschaftsbildung in vollem Gang war, und weil sie zudem in einer Landschaft lagen, für die eine zersplitterte Besitzstruktur charakteristisch war, gestaltete sich ihre Erwerbspolitik mühsam und langwierig[11]. Die Nonnen sahen sich vor die Notwendigkeit gestellt, in zäher und systematischer Kleinarbeit einzelne Höfe, Äcker und Wiesen, ja oft auch nur Teile von Liegenschaften, Zinse und Zehnten aus den Händen der verschiedensten Eigentümer und Inhaber an sich zu bringen und zu wirtschaftlich produktiven Einheiten zusammenzufügen. Ihre Bestrebungen richteten sich naturgemäß auf die Abrundung ihres Grundbesitzes, auf die Rationalisierung ihrer Verwaltung und damit auf den Aufbau von geschlossenen Besitzkomplexen. Dabei blieben sie jedoch nicht stehen. Um Eingriffe weltlicher Herren in die Klosterbesitzungen abzuwehren und die völlige Verfügungsfreiheit über ihre Güter zu gewinnen, sahen die Frauen vielmehr bald schon davon ab, sich nur mit dem bloßen Grundeigentum zu begnügen und gingen dazu über, auch die Herrschafts- und Gerichtsrechte hinzuzuerwerben, die in den Urkunden mit »ius dominii«, Ehafte, »iurisdictio«, Zwing und Bann und Vogtei umschrieben werden. Dadurch erweiterte sich die anfänglich auf die Sicherung der wirtschaftlichen Existenz ausgerichtete Besitzpolitik um ein neues, ursprünglich vom Orden abgelehntes Element und mündete in die Bildung von Herrschaftsgebieten, von Territorien.

Von ihrer Gründung an brachten die Zisterzienserinnen in Oberschwaben Besitzungen und Rechte an sich, die von den alten strengen Ordensvorschriften eigentlich verboten waren, seit

4 W. Rösener, Bauernlegen 62. – W. Rösener, Spiritualität 257.
5 M. Reichenmiller, Rottenmünster 7f.
6 V. Ernst, Heiligkreuztal 785.
7 M. Rehfus, Wald 56.
8 O. Beck, Heggbach 44, 211.
8a Urkunde 21. Aug. 1240 (DASchw 7, S. 42. – L. Walter, Boos-Baindt 220f.)
9 J. M. Canivez, Statuta, Bd. 2, 1934, 36, Abs. 7: Statuten von 1225.
10 H.-M. Maurer, Territorialgewalt 155ff.
11 DASchw 7, 1890; 8, 1891; 9, 1892; 10, 1893; und Beilagen der Jahrgänge 1892 und 1893. – UBH, Bd. 1–2. – M. Kögel, Heiligkreuztal 78–103. – M. Reichenmiller, Rottenmünster 7, 150–176. – M. Rehfus, Wald 56–146. – H.-M. Maurer, Territorialgewalt 152. – O. Beck, Heggbach 210–274.

dem beginnenden 13. Jahrhundert aber vom Generalkapitel schrittweise sanktioniert wurden: Leihegüter[12], Leibeigene[13], Kirchen[14], Zehnte[15], Zinse[16] und Herrschaftsrechte über Menschen und ganze Dörfer[17]. Dafür einige Beispiele: 1272 erhielt Wald einen Fischteich mitsamt dem Fischer[18], 1274 kaufte Heiligkreuztal einen Hof zusammen mit dem Bauern[19], um 1300 besaß diese Abtei Zinse aus Gärten, Wiesen, Häusern, Gütern und einem Ziegelhaus in Hundersingen, Ertingen, Binzwangen, Langenenslingen, Altheim, Grüningen, Baumburg und Riedlingen[20]. Baindt sicherte sich 1259 vertraglich das Pfarreinkommen von Baindt auf fünf Jahre[21], Heiligkreuztal kaufte 1270 das Patronat der Andelfinger Pfarrkirche[22], Wald kaufte 1259 Herrschaft und Eigentum (»ius dominii et proprietatis«) an Menschen und Gütern im Dorf Walbertsweiler[23] und im selben Jahr die Herrschaft (»ius patronatus«) über den Ort Gebratweiler[24]. Ein Musterbeispiel für vorausschauende und planmäßige Territorialpolitik geben die Walder Nonnen ab: Bereits im Jahr 1290[25] ließen sie sich von den in ihrer Nachbarschaft sitzenden Herren v. Reischach eine regelrechte Interessensphäre garantieren, indem sie diese Familie vertraglich dazu verpflichteten, innerhalb eines exakt abgesteckten geographischen

12 Z. B. Heiligkreuztal 1274 (UBH, Bd. 1, Nr. 73, S. 20).

13 Z. B. Wald 1243 (StAS, Dep. FAS, Wald U 26. – FUB, Bd. 5, Nr. 144, S. 102). – 1266 (StAS, Dep. FAS, Wald U 48). – 1290 (Wilhelm, Corpus, Bd. 2, Nr. 1264, S. 505). – 1296 (ebd. Bd. 3, Nr. 2368, S. 471–472; Nr. 2545, S. 571). – 1299 (StAS, Dep. FAS, Wald U 133). – Heiligkreuztal 1258 (UBH, Bd. 1, Nr. 37, S. 9). – 1272 (ebd. Nr. 67, S. 18). – 1276 (ebd. Nr. 76, S. 21). – 1277 (ebd. Nr. 82, Nr. 85, S. 22; Nr. 86, S. 23). – 1279 (ebd. Nr. 92, S. 24). – 1282 (ebd. Nr. 99, S. 25). – 1288 (ebd. Nr. 118, S. 29). – 1297 (ebd. Nr. 153, S. 43; Nr. 155, S. 44). – Baindt 1251 (DASchw 7, S. 67). – 1264 und 1265 (ebd. S. 71). – 1269 (ebd. S. 72). – 1275 (ebd. S. 80). – 1280 (ebd. S. 89). – 1280 (ebd. S. 89). – 1281 (ebd. S. 90). – 1291 (DASchw 8, S. 3). – 1297 (ebd. S. 7).

14 Baindt besaß schon aus der Zeit, als die Nonnen noch in Mengen lebten, die Pfarrkirche Boos (DASchw 7, S. 24, S. 41) und erhielt 1269 den Kirchensatz der Kirche in Lipbach (ebd. S. 27, S. 83). – Wald erhielt 1259 das Patronat der Pfarrkirche Walbertsweiler (REC, Bd. 1, 228, Nr. 1999), die Kirche war später dem Kloster inkorporiert. – Heggbach erwarb 1267 das Patronatsrecht der Pfarrkirche in Maselheim (O. Beck, Heggbach 51, 213, 244). – Heiligkreuztal erwarb 1270 das Patronat der Pfarrkirche in Andelfingen, die Kirche wurde ihm 1276 inkorporiert (UBH, Bd. 1, Nr. 61, S. 16; Nr. 77, S. 21), 1275 das Patronat der Pfarrkirche Binzwangen (ebd. Nr. 75, S. 20), die Kirche wurde ihm im 14. Jahrhundert inkorporiert.

15 Wald z. B. erhielt 1275 die Zehnten in Buffenhofen und Rohrdorf (FUB, Bd. 5, Nr. 201, S. 172. – StAS, Dep. FAS, Wald U 69), 1276 den Groß- und Kleinzehnt von Thalheim (Abschrift im Pfarrarchiv Wald), 1288 ein Viertel des Zehnten zu Heudorf (FUB, Bd. 5, Nr. 240, 1, S. 206. – StAS, Dep. FAS, Wald U 112), 1290 den Zehnt zu Haslach (ebd. U 119), 1294 zwei Drittel des Zehnten zu Rothenlachen (MittVGHohenzollern 4, 9–10). – Heggbach 1284 einen Zehntanteil in Laupheim, 1286 Zehnten in Altheim, 1288 den Zehnt von Oberholzheim (O. Beck, Heggbach 214–215).

16 Rottenmünster erhielt 1260 einen Getreidezins aus einer Mühle und 1263 einen Geldzins aus einem Haus und Garten (M. Reichenmiller, Rottenmünster 150), Heiligkreuztal besaß 1300 mehrere Zinse in verschiedenen Orten, für die es einen Rodel anlegte (UBH, Bd. 1, Nr. 166, S. 53).

17 Wald u. a. 1259 in Geberatwiller (StAS, Dep. FAS, Wald U 43) und in Walbertsweiler (ebd. U 43, U 44). – Heiligkreuztal kaufte u. a. 1270 das Dorf Andelfingen mit Vogtei, Zwing und Freveln (UBH, Bd. 1, Nr. 61, S. 16), Heggbach 1293 das Dorf Ringschnait (O. Beck, Heggbach 215).

18 StAS, Dep. FAS, Wald U 61. – MittVGHohenzollern 3, 64.

19 UBH, Bd. 1, Nr. 73, S. 20.

20 Ebd. Nr. 166, S. 53.

21 DASchw 7, S. 68.

22 UBH, Bd. 1, Nr. 61, S. 16.

23 StAS, Dep. FAS, Wald U 44.

24 Ebd. U 43. – Geberatwiller ist vermutlich auf der Gemarkung Otterswang (Gem. Pfullendorf, Kr. Sigmaringen) abgegangen.

25 M. Rehfus, Wald 66 f.

Raumes rund um das Kloster keinerlei Leute und Güter mehr zu kaufen. Ebendiesen Bereich brachte das Kloster bis zum Ende des 15. Jahrhunderts geschlossen an sich und baute ihn zu seiner Niedergerichtsherrschaft aus.

Die Erwerbstätigkeit im großen Stil endete bei den sechs Frauenabteien zu unterschiedlichen Zeiten. In Baindt lief sie schon gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts aus, in Rottenmünster war sie um 1500, in Heggbach und Wald im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts abgeschlossen, in Heiligkreuztal gegen 1550. Vom Ende des 16. Jahrhunderts an lebte in einigen Klöstern die Kauflust dann nochmals auf[26], so u. a. in Rottenmünster und Heiligkreuztal. Die klösterlichen Herrschaftsgebiete aber hatten sich im 15. und 16. Jahrhundert konsolidiert, bis dahin war der Territorialisierungsprozeß abgeschlossen. Ausdruck der Herrschaftsbildung waren die Gerichtssatzungen, die die Abteien für ihre Gebiete und Hintersassen erließen: Etwa Wald 1474[27], Heggbach 1546[28] und Heiligkreuztal um 1550[29]. Diese gezielte Konzentration von Grundbesitz und Herrschaftsrechten war nur auf der Basis von Kauf- und Tauschaktionen zu leisten gewesen. Schenkungen spielten bei der systematischen Besitzpolitik der Nonnen lediglich eine untergeordnete Rolle. Denn zum einen ließ die Schenkungsbereitschaft der begüterten Schichten schon recht bald nach und war zudem häufig mit belastenden Auflagen verbunden, wie etwa mit der Aufnahme von Familienmitgliedern in den Konvent, mit Leibgedingen für verwandte Nonnen oder mit der Feier von Jahrtagen. Und zum anderen trugen Schenkungen die Gefahr in sich, zur Streulage und damit zur Zersplitterung des Besitzes zu führen.

Die Landgebiete der Frauenklöster boten kurz vor der Säkularisation, um 1800, folgendes Bild: Die Heggbacher Klosterherrschaft umfaßte 5⅓ Dörfer mit 1718 Einwohnern, die rottenmünsterische 15 Orte bzw. Einzelhöfe mit etwa 2854 Einwohnern, die Walder 19 Weiler und Einzelhöfe mit 1582 Einwohnern, die Heiligkreuztaler 8 Dörfer und 3 Höfe mit 3200 Einwohnern, die Gutenzeller 6 Weiler und 1 Hof mit 1189 Einwohnern; Baindt hatte 195 Untertanen[30].

Die oberschwäbischen Zisterzienserinnen hatten feudale Herrschaften aufgebaut und betrieben ein Zins- und Rentensystem, das sich in wirtschaftlicher Hinsicht nicht von den Grundherrschaften anderer Klöster unterschied, auch nicht von denen der Benediktiner, von denen sich die Zisterzienser bei ihrer Ordensgründung bewußt hatten abheben wollen. Heißt dies aber, daß die Nonnen die Wirtschaftsprinzipien ihres Ordens völlig außer acht ließen, ja daß die Eigenwirtschaft auf selbstbebauten Höfen und in Werkstätten für sie aus geschlechtsspezifischen Gründen von vorneherein ausschied, wie dies gelegentlich angedeutet wird[31]?

Die Untersuchung der Quellen führt zu dem Ergebnis, daß sie ein gemischtes Wirtschaftssystem praktizierten, das sowohl auf der Eigenwirtschaft als auch auf dem Rentensystem beruhte, wobei freilich das Schwergewicht auf der grundherrschaftlichen Besitzstruktur lag. Hierin lassen sich die Nonnen durchaus mit den Zisterziensermönchen vergleichen, die, wie u. a. auch ihr Paternitätskloster Salem, sich keineswegs allein auf selbstbebaute Grangien

26 DASchw 7, 1890; 8, 1891; 9, 1892; 10, 1893 und Beilagen der Jahrgänge 1892 und 1893. – UBH, Bd. 2. – M. Reichenmiller, Rottenmünster 43–49, 150–175. – M. Rehfus, Wald 103–110. – H.-M. Maurer, Territorialgewalt 156. – O. Beck, Heggbach 210–274.

27 M. Rehfus, Wald 284ff.

28 Württembergische Ländliche Rechtsquellen, Bd. 3, 241–257. – O. Beck, Heggbach 268.

29 Württembergische Ländliche Rechtsquellen, Bd. 3, 512–516.

30 M. Erzberger, Säkularisation 247, 395. – M. Reichenmiller, Rottenmünster 66, 205. – M. Rehfus, Wald 219, 285. – H.-M. Maurer, Territorialgewalt 154. – O. Beck, Heggbach 241.

31 Der Auffassung M. Reichenmillers, Rottenmünster 89, daß für Nonnenklöster der Gedanke an Eigenwirtschaft in größerem Umfang von vorneherein ausschied, kann in dieser Unbedingtheit nicht gefolgt werden. – Ähnlich wie Reichenmiller auch E. G. Krenig, Frauenklöster 54, 81. – Vgl. M. Toepfer, Konversen 27.

stützten, sondern daneben grundherrschaftlichen Besitz und Einkünfte schon im 12. Jahrhundert hatten, als der Orden angeblich noch streng an der Eigenwirtschaft festhielt, jedenfalls wenn man die Statuten des Generalkapitels zum Maßstab nimmt, und das Leihesystem im 13. und 14. Jahrhundert stetig ausbauten[32].

Für das 13. Jahrhundert ist der Nachweis von Eigenbauhöfen bei den sechs Frauenzisterzen mit Schwierigkeiten verbunden. Der Begriff Grangie taucht in den Quellen nirgends auf, ganz im Gegensatz zu anderen Zisterzienserinnenklöstern wie etwa Günterstal bei Freiburg, Lichtental bei Baden-Baden, Pielenhofen bei Regensburg, Niederschönenfeld bei Rain am Lech und Seligental in Landshut[33]. Deshalb ist auch der Zeitpunkt, zu dem die einzelnen oberschwäbischen Klöster Eigenbauhöfe errichteten, nicht zu ermitteln. Einen, wenn auch schwachen, Anhaltspunkt geben nur die Urkunden von Wald: Im Jahr 1215[34], als Papst Innozenz III. das Kloster in seinen Schutz aufnahm, bestätigte er den Besitz der Höfe, der »curtes«, von Bonndorf (Gem. Überlingen, Bodenseekreis) und Rain (aufgegangen in Kappel, Gem. Wald, Kr. Sigmaringen) sowie von weiteren Gütern, von »bona«, die das Kloster sonst noch besaß. Hier wurde also eine terminologische Unterscheidung von »curtes« und »bona« eingeführt, die auf eine Vorlage zurückgehen dürfte, die von Wald selbst oder seinem Vaterabt in Rom eingereicht worden war. Ähnliches läßt sich bei der Gegenüberstellung des von Papst Honorius III. 1217[35] verliehenen großen Zisterzienserprivilegs mit dem Schutzdiplom Friedrichs II. von 1216[36] beobachten: Das Papstprivileg bezeichnet die schon bekannten Höfe in Bonndorf und Rain sowie einen in der Zwischenzeit offenbar neu hinzugekommenen Hof in Sahlenbach (bei Aach-Linz, Gem. Pfullendorf, Kr. Sigmaringen) als »curiae« im Gegensatz zu Besitz in Litzelbach (bei Otterswang, Gem. Pfullendorf) und Stadel (vielleicht bei Riedheim, Gem. Markdorf, Bodenseekreis), der nicht definiert wird. Diesen Besitz in Litzelbach und Stadel führt das Königsdiplom aber unter der Bezeichnung »predium« auf. Ein Vergleich mit den übrigen fünf oberschwäbischen Frauenzisterzen zeigt, daß kein Papstprivileg für eines dieser Klöster die Begriffe »curia« oder »curtis« verwendet oder terminologische Differenzierungen zwischen verschiedenen Arten von Klosterbesitzungen trifft. Vielmehr behelfen sie sich mit Bezeichnungen wie »terrae« und »possessiones«[37]. Nun wurde jüngst für die Zisterzienserklöster Lützel, Tennenbach und Günterstal nachgewiesen, daß die Termini »curiae« und »grangiae« gleichbedeutend verwendet wurden: Während eine Papsturkunde von 1179 die Hofgüter Lützels »curiae« nennt, spricht ein Papstprivileg von 1224 von Grangien[38]. Der Frauenzisterze Günterstal bestätigte Papst Gregor IX. 1234 den Besitz einer »curia«, Papst Innozenz IV. 1247 hingegen den Besitz von »grangiae«[39]. Tennenbach bediente sich in seinem

32 W. Rösener, Grangienwirtschaft 140. – Zur Wirtschaftsgeschichte der Zisterzienser im allgemeinen wurden weiterhin folgende neueren Veröffentlichungen herangezogen: L. J. Lekai, The Cistercians. – W. Rösener, Bauernlegen. – W. Ribbe, Agrarwirtschaft. – W. Schich, Handel und Gewerbe. – W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit. – W. Rösener, Spiritualität.

33 L. Reiss, Lichtental 231. – P. Weissenberger, Wirtschaftsgeschichtliche Nachrichten 4, 6–7. – E. Schillinger, Curtis und Curia 119.

34 StAS, Dep. FAS, Wald U 3.

35 Ebd. U 7.

36 Acta Imperii inedita, Bd. 2, Nr. 8, S. 8–9.

37 Privileg Papst Honorius III. für Rottenmünster 1225 (WUB, Bd. 3, S. 152). – Privileg Papst Gregor IX. für Boos-Baindt 1236 (WUB, Bd. 3, S. 380). – Privileg Papst Gregor IX. für Gutenzell 1238 (WUB, Bd. 3, S. 421). – Privileg Papst Innozenz IV. für Heiligkreuztal 1247 (WUB, Bd. 4, S. 166). – Privileg Papst Innozenz IV. für Heggbach 1248 (WUB, Bd. 4, S. 455).

38 E. Schillinger, Curtis und Curia 106.

39 Ebd. 119.

Urbar von 1341 der Begriffe »curia sive grangia« synonym[40]. Ähnliches kann in Lichtental beobachtet werden: Der Hof (»curia«) in Haueneberstein und die zwei Höfe (»curie«) in Oos, die die Markgrafen Rudolf und Hermann v. Baden 1245 geschenkt hatten, erscheinen im großen Zisterzienserprivileg desselben Jahres schon als drei Grangien[41]. In Analogie dazu könnten demnach auch bei Wald die 1215 und 1217 aufgeführten »curtes« und »curiae« Grangien, also eigenbewirtschaftete Höfe, gewesen sein. Das hieße, daß das erst 1212 gegründete Kloster innerhalb kürzester Zeit drei Eigenbauhöfe angelegt hätte. Wenn sich das tatsächlich so verhielt, hat es sich wahrscheinlich nur um ehemalige bäuerliche Betriebe gehandelt, die Wald nach dem Erwerb unverändert in Eigenbewirtschaftung übernahm, ohne sie zu Großlandwirtschaften auszubauen. Die Umwandlung in Eigenbauhöfe läßt sich leider nicht überprüfen. Denn weder in Bonndorf noch in Rain oder Sahlenbach sind Grangien in späterer Zeit belegt. In Bonndorf ist nach 1217 überhaupt kein waldischer Besitz mehr nachweisbar. In Sahlenbach kauften die Nonnen noch weitere Güter auf und besaßen 1501[42] einen Leihehof mit 57 J. Ackerland, 16 Mm. Wiesen und etwa 10 J. Wald. In Rain erwarben sie bis 1400 allen Grundbesitz samt den Zehnten, und anschließend ging der Weiler im benachbarten Kappel auf[43].

Obwohl verschiedene Indizien darauf hinweisen, daß die oberschwäbischen Zisterzienserinnen Grangien bereits im 13. Jahrhundert anlegten, lassen sich solche mit Sicherheit doch erst im 14. Jahrhundert nachweisen. Wald betrieb in Otterswang (Gem. Pfullendorf, Kr. Sigmaringen) und in dem abgegangenen Anslasweiler (vermutlich identisch mit dem auf Gemarkung Selgetsweiler, Gem. Hohenfels, Kr. Konstanz, abgegangenen Annenweiler[44]) bestimmt, und in Rothenlachen (Gem. Wald, Kr. Sigmaringen) wahrscheinlich Eigenbauhöfe. Im Hof Anslasweiler tritt nämlich 1324 ein »conversus magister« auf[45] und in Otterswang im Jahr 1333 ein Laienbruder Peter, Meister von Otterswang[46]. Bei diesen Personen muß es sich um die Wirtschaftsleiter der Höfe, um die Grangienmeister, gehandelt haben[47]. Vielleicht darf rückgeschlossen werden, daß auch der schon 1278 und 1305 genannte Bruder Heinrich von Otterswang[48] der dortige Hofverwalter war, obgleich die Bezeichnung Meister nicht verwendet wird. Damit wäre die Grangie Otterswang bereits für die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts

40 Ebd. 119–120.

41 Die beiden Grangien in Oos umfaßten zusammen etwa 60 Morgen Äcker. Die Größe der Grangien in Haueneberstein, Iffezheim und Winden – letzteres war ursprünglich ein Dorf (»villa«) – ist unbekannt (L. Reiss, Lichtental 231, 235. – A. Krieger, Topographisches Wörterbuch, Bd. 2, Sp. 65–66, Sp. 428).

42 StAS, Dep. FAS, Wald 137, 2 (Urbar von 1501).

32 M. Rehfus, Wald 68.

44 Dagegen aber H. Löffler, Weilerorte 76, 100. Jedoch gehörte die Grangie Anslaswiler offenbar zur Pfarrei Sauldorf: 1324 beanspruchte der Pfarrer von Sauldorf – vergeblich – den Novalzehnt vom Hof Anslaswiler (StAS, Dep. FAS, Wald U 183). – 1504 besaß Kloster Wald Neugereute, Äcker, Wiesen und einen Fronwald bei der von Sentenhart nach Überlingen führenden Straße in nächster Nähe von Annenweiler (ebd. U 685).

45 StAS, Dep. FAS, Wald U 183: »conversus magister in curia Anslaswiler« bzw. »magister curie in Anslaswiler«.

46 StAS, Dep. FAS, Wald U 205.

47 Auch der 1295, 1329 und 1332 genannte »magister« bzw. »cellerarius« des dem Zisterzienserinnenkloster Himmelspforten bei Würzburg gehörenden Hofs (»curia«) in Himmelstadt am Main und der Himmelspforter »magister« bzw. »meyster« zu Opferbaum von 1334, beide Konversbrüder, dürften solche Grangienmeister und damit die dortigen klösterlichen Höfe Eigenbauhöfe gewesen sein und nicht in erster Linie nur Zinshebestellen, wie M. Toepfer, Konversen 40–41, vermutet, zumal sich in der »curia« Himmelstadt 1335 Konversen aufhielten.

48 FUB, Bd. 5, Nr. 201, 1, S. 172. – StAS, Ho 157, U 6. Juli 1305.

gesichert[49]. Für einen Eigenbauhof in Rothenlachen sprechen zwei Anzeichen: Zum einen erscheinen 1325[50] und 1332[51] zwei Konversen Burkard und Peter von Rothenlachen, die möglicherweise unter die Grangienmeister eingeordnet werden dürfen, wenn nicht die Ortsbezeichnung etwa nur als Herkunftsbenennung zu deuten ist. Zum anderen ging bei Rothenlachen ein Ort Hugsweiler ab[52], ebenso wie bei der nachgewiesenen Grangie Otterswang drei Siedlungen eingingen, nämlich Gebratweiler, Gunzenweiler und zem Bůch[53]. Solche Wüstungsvorgänge aber sind charakteristische Begleiterscheinungen bei der Anlage von vielen zisterziensischen Grangien. Die Klöster zogen, wo immer möglich, alle bäuerlichen Hofstellen eines Dorfes ein, legten sie zu einem Wirtschaftshof zusammen oder schlugen sie einer Grangie in der Nachbarschaft zu, verdrängten die ansässigen Bauern und ließen die ursprüngliche Siedlung eingehen. Die Folge war entweder eine Wüstung oder die Reduzierung auf einen Einzelhof. Der Vorgang ist unter dem Begriff des Bauernlegens bekannt[54].

Für Heggbach sind die Eigenbauhöfe Maselheim (Kr. Biberach) und Schönebürg (Gem. Schwendi, Kr. Biberach) belegt. Bekannt wird dies aus dem Liber Quartarum et Bannalium der Diözese Konstanz von 1324[55], der berichtet, daß die beiden Dörfer von Kloster Heggbach verwüstet worden seien und dort keine Bauern mehr wohnten, weil das Kloster je einen Bauhof eingerichtet habe. Das heißt, daß die Nonnen die bäuerlichen Hofstellen beseitigten und beide Dörfer auflösten.

Heiligkreuztal hatte auf dem Dollhof (bei Heiligkreuztal, Gem. Altheim, Kr. Biberach) eine Grangie angelegt. Nachweisen läßt sie sich erst 1369, als der Laienbruder Konrad Stolle als Meister auf dem Hof genannt wird[56]. Vielleicht aber war schon der eine der beiden klösterlichen Hofmeister von 1301[57] sein Vorgänger. Der Dollhof muß ein Viehhof gewesen sein, denn 1369 werden besonders die dort gehaltenen Pferde, Rinder, Kühe und anderes Vieh hervorgehoben, und 1339[58] erscheint unter den Laienbrüdern ein Viehmeister.

Baindt besaß eine Grangie in Sulpach (Gem. Baindt, Kr. Ravensburg) und eine in Bürgberg (bei Ittendorf, Gem. Markdorf, Bodenseekreis). Der Sulpacher Eigenbauhof wird mit einem Bruder Peter von Sulpach 1296[59] faßbar, eindeutig allerdings erst 1341 mit dem Konversen-Meister von Sulpach[60], die Bürgberger Grangie 1322 bei ihrer Auflösung[61].

49 Von 1324 bis 1332 ist außerdem ein Bruder Burkard von Otterswang nachweisbar (StAS, Dep. FAS, Wald U 182, U 192, U 194. – HStASt, B 517, PU 2196), so daß der Bestand des waldischen Eigenbauhofs Otterswang von spätestens 1278 an als durchgehend gesichert angesehen werden könnte.

50 ZGO, Bd. 10, 458–461.

51 HStASt, B 517, PU 2196.

52 M. Rehfus, Wald 71.

53 Ebd. 70.

54 W. Rösener, Bauernlegen 60ff.

55 Liber Quartarum, S. 55: »Ecclesia Maselnhain III Sol. Const. sed locus est deuastatus per monasterium in Heggebach ita quod non inueniuntur subditi et fecerunt ibi ainen Buhof.« ... »Ecclesia Schonbirg III sol. hllm. et predictum monasterium fecit culturam ut predictum est.« – W. Rösener, Bauernlegen 70. – O. Beck, Heggbach 213, 245, 287.

56 UBH, Bd. 1, Nr. 709, S. 465f.

57 Ebd. Nr. 182, S. 65.

58 Ebd. Nr. 408, S. 210.

59 DASchw 9, S. 75.

60 Ebd. 8, S. 58. – Das hier genannte Sultzbach ist sicher mit Sulpach zu identifizieren.

61 DASchw 8, S. 51f. – Burgberg dürfte mit Bürgberg auf der Gemarkung Ittendorf (heute Gem. Markdorf, Bodenseekreis) zu identifizieren sein.

In Rottenmünster sind frühe Eigenbauhöfe der Nonnen nicht nachweisbar, was sicher mit der unzulänglichen Quellenüberlieferung zusammenhängt. Trotzdem darf angenommen werden, daß das Kloster den spätestens 1281 erworbenen Eichhof (Neueichhof bei Aixheim, Gem. Aldingen, Kr. Tuttlingen) als Grangie bewirtschaftete[62].

Ob mit dieser Aufzählung alle Grangien der Frauenabteien erfaßt sind, bleibt ungewiß.

Der Aufbau der Grangien kann nur anhand der Erwerbungen verfolgt werden. Sie dokumentieren, daß die Frauen planmäßig und in einem meist Jahrzehnte dauernden Prozeß die bäuerlichen und grundherrlichen Rechte an allen Höfen und Einzelgrundstücken in den betreffenden Siedlungen in ihre Hand brachten und zwar hauptsächlich durch Ankauf.

So kaufte Wald in Anslasweiler 1225[63] die Besitzungen eines Albero v. Linzenberg, darunter auch ein Erbzinslehen von Kloster Petershausen, ließ sich um dieselbe Zeit[64] von dessen Bruder Algoz ein Gut (»predium«) schenken, das von Graf Hugo v. Montfort zu Lehen ging, und erwarb 1296[65] den Hof zu Annenweiler durch Kauf von Albrecht Schorpe. 1324[66] war die »curia Anslaswiler« eine waldische Grangie. Im 15. Jahrhundert arrondierte das Kloster seine Besitzungen durch Tausch weiter[67]. Ob damals noch ein Eigenbauhof bestand, ist unbekannt, aber wenig wahrscheinlich.

Der Anfall von Otterswang an Wald läßt sich nicht rekonstruieren. Bekannt wird nur, daß es 1258[68] dort eine Wiese besaß. 1335[69] löste es die Grangie bereits wieder auf. Geht man jedoch davon aus, daß der Grund und Boden in den bei Otterswang abgegangenen Orten Gebratweiler, Gunzenweiler und Bv̊ch mindestens teilweise in den Eigenbauhof miteinbezogen wurde, dann beginnen die planmäßigen Erwerbungen schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. 1237[70] kaufte Wald von den Herren v. Ramsberg ein Gut (»predium«) in Gebratweiler, 1259[71] von den Herren v. Hohenfels die Ortsherrschaft (»ius patronatus memorate ville«) und von einem Heinrich Staggelere 1½ Mansen als hohenfelsische Lehen. Dieser Heinrich übergab 1261[72] außerdem seine dortigen nellenburgischen Lehen, und weitere hohenfelsische Besitzungen gingen 1271[73] und 1285[74] von Heinrich und Konrad gen. von Gebratweiler bzw. von den Shônherren samt dem Eigentum kaufweise an Wald über. Zu Bv̊ch besaß es 1284[75] zwei Äcker, und 1312[76] erfolgte der Ankauf der Besitzungen von Egli und Eberhard v. Reischach. Aus dem Hof Gunzenweiler verkaufte 1305[77] Burchard v. Kirnbach Zehntanteile an die Nonnen. Auch nach der Zerschlagung der Otterswanger Grangie rundeten die Frauen ihren Besitz in

62 WUB, Bd. 8, Nr. 1281, S. 254. – M. Reichenmiller, Rottenmünster 18, 50–52.
63 StAS, Dep. FAS, Wald U 12.
64 Ebd. U 9. – Die Urkunde ist undatiert, kann aber in die Jahre zwischen 1216 und 1228 eingeordnet werden.
65 F. Wilhelm, Corpus, Bd. 3, Nr. 2512, S. 552.
66 StAS, Dep. FAS, Wald U 183.
67 1474 tauschte Wald vom Spital Pfullendorf einige Äcker, Wiesen und Hölzer ein (StAS, Dep. FAS, Wald U 579).
68 ZGO, Bd. 6, 406–407.
69 StAS, Dep. FAS, Wald U 207.
70 Ebd. U 15.
71 Ebd. U 43.
72 Ebd. U 45.
73 Ebd. U 56.
74 Ebd. U 101.
75 Ebd. U 99.
76 Ebd. U 152.
77 Ebd. U 136.

Gebratweiler und Gunzenweiler durch den Ankauf von Grundstücken und Zehnten noch weiter ab[78].

Der Aufbau der in Rothenlachen vermuteten Grangie, in die wahrscheinlich auch Hugsweiler einbezogen wurde, gelang zwischen 1224 und 1311. Ein »predium« in Rothenlachen kaufte Wald schon 1224[79]. 1266[80] erwarb es die Güter (»bona«), die Albero v. Ertingen und sein Bruder Heinrich Trutsun im oberen und unteren Hof Rothenlachen (»in superiori curia quam in inferiori dictes Rotinlachi«) sowie in Hugsweiler von Markgraf Rudolf v. Baden und Graf Rudolf v. Tübingen zu Lehen trugen, 1272[81] ein Gut (»predium«) im vorderen Rothenlachen von Albrecht Scorpe und den Herren v. Steinfurt und 1275[82] Besitzungen der Pfullendorfer Bürgerin Elisabeth Winterlinger. 1294[83] schenkten die Herren v. Ebratsweiler zwei Drittel vom Rothenlacher Zehnt, und 1311[84] schließlich kaufte Wald von Kloster Petershausen dessen Besitzungen in Hugsweiler sowie zwei nahegelegene Huben.

Heggbach tauschte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Kloster Paradies das Dorf Schönebürg ein, ein Lehen von Kloster Kempten[85]. In den Besitz von Maselheim setzte es sich zwischen 1245 und 1269. Von Rudolf v. Maselheim kauften die Nonnen 1245[86] eine Mühle, die bisher Lehen von den Grafen v. Berg gewesen war, und 1253[87] Güter, die zum größeren Teil von den Grafen v. Schelklingen, zum kleineren Teil von Hiltebold v. Tisenberg zu Lehen gegangen waren, nun aber dem Kloster geeignet wurden; Konrad v. Maselheim verkaufte ihm 1267[88] den Widdumhof samt dem Patronatsrecht über die Maselheimer Pfarrkirche. Dieses Patronat war Reichslehen, das König Rudolf 1274[89] Heggbach eignete. 1255[90] schenkte Graf Hartmann v. Grüningen zwei Höfe (»curtes«), 1268[91] ging der Besitz der Herren v. Illereichen an die Frauen über, und 1269[92] schließlich tauschten sie die Maselheimer Besitzungen der Peterskirche von Laupheim ein, mit denen Rudolf in dem Mose belehnt gewesen war. Damit war das Dorf offenbar völlig in den Besitz Heggbachs gelangt, und seiner Umwandlung in eine Grangie stand nichts mehr im Wege. Die Pfarrkirche blieb zwar bestehen, doch hatte der Pfarrer im Jahr 1300 seine Residenz bezeichnenderweise nicht mehr im Ort, sondern in Heggbach[93].

Baindt übernahm im Jahr 1275, als es vom Prämonstratenserstift Weißenau die »curia« bzw. »grangia« Sulpach um 220 Mark Silber kaufte[94], einen bereits von Weißenau angelegten und voll

78 1336 Erwerb des Zehnten zu Gunzenweiler, 1350 und 1351 Erwerb von Grund und Boden in Gebratweiler, 1371 Erwerb von zwei Dritteln des Groß- und Kleinzehnten von Gebratweiler (StAS, Dep. FAS, Wald U 209, U 247, U 250, U 335).
79 Ebd. U 11.
80 Ebd. U 50–U 52. – ZGO, Bd. 6, 407–408.
81 StAS, Dep. FAS, Wald U 62.
82 Ebd. U 68. – Vgl. dazu auch U 99.
83 Ebd. U 125.
84 Ebd. U 146. – Für 1321 ist belegt, daß Kloster Wald den Hof Hugsweiler in seinen Besitz hatte (ebd. U 169).
85 HStASt, B 456, Repertorium, Bd. 1, U (+13), S. 15. – O. Beck, Heggbach 212–214.
86 HStASt, B 456, Repertorium, Bd. 1, U (+8), S. 10. – O. Beck, Heggbach 212– 214, 244–245.
87 HStASt, B 456, Repertorium, Bd. 1, U (+12), S. 14.
88 Ebd. U 10, S. 25; U (+21), S. 26.
89 Ebd. U (+27), S. 31; U 11, S. 32.
90 Ebd. U (+15), S. 17.
91 O. Beck, Heggbach 214.
92 HStASt, B 456, Repertorium, Bd. 1, U (+23), S. 28.
93 O. Beck, Heggbach 245.
94 WUB, Bd. 7, Nr. 2499, S. 364; Nr. 2504, S. 369.

ausgebauten Eigenbauhof. Die Nonnen verschuldeten sich wegen dieses Hofs schwer. Um die Verpflichtungen erfüllen zu können, verkauften sie nicht nur noch im selben Jahr an Kloster Weingarten ihre Güter in Eggenreute, sondern nahmen auch bei einem Juden Isaac in Schaffhausen die stattliche Summe von 200 Mark Silber auf und sahen sich 1278 gezwungen, weitere Hilfe von Weingarten in Anspruch zu nehmen. Weingarten verpflichtete sich, die Restschuld von 51 Mark Silber samt Zinsen bei dem Schaffhauser Juden zu übernehmen und erhielt dafür von Baindt Güter in Altdorf und Witzmannsreute (vielleicht Kickach, Gem. Baienfurt, Kr. Ravensburg)[95]. Es muß angenommen werden, daß Baindt die Weißenauer Grangie als Eigenbauhof ohne Unterbrechung weiterführte. In Bürgberg überließ Konrad v. Markdorf den Baindterinnen für einen ihrem Kloster zugefügten Schaden im Jahr 1293 um 5 lb pf seine Besitzungen, die an Albert v. Burgberg verliehen waren[96]. Im selben Jahr verkaufte dieser Albert ihnen zusätzlich seine von der Konstanzer Kirche zu Lehen gehenden Güter in Ober- und Unterbürgberg um 70 Mark Silber, wozu Bischof Heinrich seine Erlaubnis gab[97].

Heiligkreuztal kaufte 1251 die Besitzungen Swiggers v. Gundelfingen in der »curia« Dollendorf und erhielt 1274 oder kurz davor von Heinrich v. Gundelfingen einen Teil des dortigen Rieds[98]. Der Hof dürfte schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Eigenbewirtschaftung übernommen worden sein.

Die Eigenbauhöfe der oberschwäbischen Zisterzienserinnen scheinen überwiegend isolierte Einzelhöfe mit eigener Hofmarkung abseits von Dörfern gewesen zu sein und gehörten somit zu dem von Rösener[99] als Idealform bezeichneten Typ der zisterziensischen Grangie. Diesen Grangientyp begünstigte in Gegenden wie z. B. dem Walder Raum die vorgegebene Siedlungsstruktur mit kleinen Weilern und Einzelgehöften. Heiligkreuztal, Rottenmünster und Baindt führten z. T. von vorneherein auf schon bestehenden Einzelhöfen die Grangienwirtschaft ein. In die waldische Grangie Anslasweiler und in die baindtsche zu Sulpach gehörten zudem nachgewiesenermaßen Rodungsflächen[100]. Die Bauhöfe lagen fast ausnahmslos in nächster Nähe der Abteien: Maselheim war nur gute 2 km von Heggbach entfernt, Schönebürg etwa 4 km, Otterswang etwa 4,5 km von Wald, der Dollhof von Heiligkreuztal gute 5 km, Sulpach von Baindt knappe 2 km (in Luftlinie gemessen). Nur der baindtsche Bauhof in Bürgberg war weiter entfernt. Aus dieser Nähe zu den Klöstern kann geschlossen werden, daß ihre Produkte hauptsächlich für die Versorgung der Klosterinsassen herangezogen wurden und nicht in erster Linie für den Verkauf auf den städtischen Märkten gedacht waren[101].

Über die Größe der Grangien ist so gut wie nichts bekannt. Eine annäherungsweise Berechnung kann nur für den waldischen Eigenbauhof Otterswang angestellt werden: Er umfaßte im Jahre 1335[102] mindestens 120 J. Ackerfeld und eine unbekannte Anzahl von Wiesen und Wäldern; ferner gehörte eine Mühle zu ihm. Der Heiligkreuztaler Dollhof bestand 1560[103],

95 WUB, Bd. 7, Nr. 2500, S. 366; Nr. 2524, S. 384; ebd. Bd. 8, Nr. 2798, S. 116.
96 DASchw 8, S. 3–4.
97 DASchw 7, S. 28. Ebd. 8, S. 4.
98 WUB, Bd. 4, Nr. 1202, S. 269; ebd. Bd. 7, Nr. 2377, S. 269.
99 W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit 124.
100 1275 mußte Baindt das rechtmäßige Eigentum an Neubrüchen des Hofs Sulpach im Altdorfer Reichsforst gerichtlich beweisen (WUB, Bd. 7, Nr. 2504, S. 369; Nr. 2525, S. 384). Die Rodungen der Grangie Sulpach stammten freilich schon aus Weißenauer Zeit. – 1324 kam es zu Streitigkeiten über Novalzehnte vom waldischen Hof Anslasweiler (StAS, Dep. FAS, Wald U 183).
101 W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit 130.
102 StAS, Dep. FAS, Wald U 207.
103 HStASt, H 225, Bd. 174 (Urbar von 1560).

also lange nach der Aufhebung der Grangie, aus 90 J. Äckern und 33 Mm. Wiesen. Damit entsprach die Ausdehnung dieser beiden Höfe in etwa dem Umfang der stark ackerbaulich geprägten Grangie Bebenhausens in Vesperweiler, die 125 J. (= 50 ha) besaß[104]. Im allgemeinen aber waren die Grangien der Männerzisterzen landwirtschaftliche Großbetriebe, wie beispielsweise die vier Höfe Salems im Hegau, die eine durchschnittliche Fläche von 587 J. (= 235 ha) hatten, freilich auch überwiegend viehwirtschaftlich genutzt wurden, wozu umfangreiche Ländereien erforderlich waren. Vergleichbare Großlandwirtschaften lassen sich für die oberschwäbischen Zisterzienserinnen zumindest nicht nachweisen. Ebensowenig reicht die Zahl der von den Nonnen betriebenen Bauhöfe an die der Mönche heran. Die südwestdeutschen Mönchszisterzen bewirtschafteten im Durchschnitt 10 bis 16 Grangien, Salem sogar 20 Eigenbauhöfe[105]. Der geringere Umfang der Grangienwirtschaft bei den Frauenabteien Oberschwabens erklärt sich wenigstens zum Teil aus ihrer insgesamt kleineren Grundbesitzausstattung, aus ihrer Lage in altbesiedeltem Land ohne nennenswerte Rodungsmöglichkeiten, und aus ihrer späten Gründung, die in eine Zeit der bereits festgefügten grundherrlichen Rechte, der Bevölkerungszunahme und der knapper werdenden Landreserven fiel. Daher stellte sich dem Bemühen der Nonnen, oft noch spät im 13. Jahrhundert Bauhöfe anzulegen, verstärkt Widerstand fremder Grundbesitzer entgegen. Aus demselben Grund ist zu beobachten, daß ganz allgemein die im 13. und 14. Jahrhundert neugegründeten Zisterzen immer seltener den mühseligen Aufbau von Grangien auf sich nahmen[106].

Die Eigenbauhöfe der Zisterzienserinnen sind zweifellos als Grangien einzustufen. Denn konstitutiv für eine Grangie war nicht in erster Linie ihre Größe – dies war ein Faktor der Rentabilität – sondern ihre Organisationsform. Die Organisation aber entsprach derjenigen auf den Wirtschaftshöfen der Zisterziensermönche. Die Leitungsstellen waren mit Laienbrüdern besetzt, wie bei den Frauenzisterzen vielfach nachzuweisen ist, während die konkrete Bewirtschaftung bei Männer- wie bei Frauenzisterzen nur zu einem kleineren Teil in der Handarbeit der Konversen gelegen haben wird, in der Hauptsache vielmehr von Lohnarbeitern und Dienstboten ausgeführt wurde[107]. Daß wirklich Konversbrüder auf den Grangien der Frauen eingesetzt waren, geht eindeutig aus den Urkunden über die Auflösung des Baindter Bauhofs in Bürgberg[108] und der Walder Grangie in Otterswang[109] hervor, die ausdrücklich angeben, daß die Höfe bisher von den Brüdern bebaut worden seien. Für eine eingeschränkte Mitarbeit muß demnach die gegenüber den Mönchszisterzen geringere Zahl von Konversbrüdern in den Frauenklöstern ausgereicht haben.

Im Lauf des 14. Jahrhunderts wurden die Bauhöfe der oberschwäbischen Zisterzienserinnen aufgegeben und teilweise zerschlagen. Auf der ehemaligen Grangie Heggbachs in Maselheim erscheint im Jahr 1339[110] bereits ein Leihegut, und 1353 werden hier 20 Häuser genannt, in Schönebürg 30 Häuser[111]; die Grangien entwickelten sich also wieder zu Dörfern. Heiligkreuz-

104 W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit 128. – W. Rösener, Grangienwirtschaft 147, 171 (Anmerkungen). – 1 J. wurde mit 0,4 ha umgerechnet.
105 W. Rösener, Bauernlegen 81. – W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit 124.
106 W. Rösener, Bauernlegen 67, 72. – W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit 124, 128.
107 W. Rösener, Grangienwirtschaft 155.
108 DASchw 8, S. 51 f.: Hof Bürgberg »als in unser brudir butont...«.
109 StAS, Dep. FAS, Wald U 207: »... unsern hof ze Oterswanch den wir daher mit unsren brůderon buton«.
110 HStASt, B 456, Repertorium, Bd. 1, U (+ 117), S. 119.
111 Liber taxationis, S. 61. – Vgl. auch O. Beck, Heggbach 245, 279 (Anm. 52).

tal hob den Wirtschaftshof Dollhof vermutlich 1369[112] auf, indem es vom bisherigen Meister auf dem Hof, einem Laienbruder, den Hof zurücknahm und sich vorbehielt, künftig nach Belieben damit verfahren zu dürfen. Bezeichnenderweise fand die Rücknahme des Dollhofs durch die Äbtissin in Salem statt. Dies deutet an, daß der Vaterabt seine Zustimmung zur Einstellung des Grangienbetriebes gab. 1454 war der Hof an einen Maier verliehen[113]. Einblick in die Durchführung der Grangienauflösung geben die Verfahren in Baindt und Wald. Sie zeigen, daß die Klöster nicht unmittelbar von der Eigenbewirtschaftung zum Leihewesen übergingen, sondern zunächst als Zwischenstufe die Zeitpacht einführten. Diese Form der Pacht hielt den Nonnen die Möglichkeit offen, die Höfe nach Ablauf der Pachtzeit wieder an sich zu ziehen und sie gegebenenfalls wieder selbst zu bebauen. Die Höfe nahmen immer noch eine gewisse rechtliche Sonderstellung ein, und damit war ihrer Entfremdung vorgebeugt. Indes beweist die weitere Entwicklung, daß die Zeitpacht nur eine relativ kurzlebige Übergangsform blieb, und sich die Leihe auf Lebenszeit durchsetzte. 1322[114] verpachteten die Frauen von Baindt mit Erlaubnis ihres Vaterabts den Hof zu Bürgberg auf zehn Jahre an zwei Bauern. Die Bebauer mußten ein Drittel der Ernte und 2½ pf Zins reichen und durften nur nach Anweisung des Klosterförsters Bau- und Brennholz in den Wäldern schlagen. Das Kloster stellte seinerseits 6 Malter Haber und acht »halbe« Rinder zur Verfügung, die die Bauern innerhalb von vier Jahren wieder zurückgeben mußten. Außerdem wurde dem Baindter Hofmeister in Markdorf das Recht vorbehalten, 20 Rinder auf die Weide zu Bürgberg zu treiben. Spätestens im 15. Jahrhundert war Bürgberg aber bäuerliches Leihegut[115]. Wald zerschlug im Jahr 1335[116] seine Grangie Otterswang auf Rat seiner Freunde und mit Genehmigung seines Vaterabts. Aus dem Hof wurden 120 J. Äcker und Wiesen nicht genannten Umfangs sowie die Mühle ausgeschieden und in Teilen von je 24 J. auf sechs Jahre an fünf Maier verpachtet. Die Mühle zusammen mit 2 Mm. Wiesen ging gegen einen speziell festgesetzten Zins (2 lb 5 ß pf, 8 Hühner, 1 Viertel Eier) an einen dieser fünf Pächter über. Den Pächtern wurde in Aussicht gestellt, daß der Kaufmann oder Pfister des Klosters ihnen noch weiteres Ackerland zuteilen würden, falls sie darum bitten sollten. Jeder Maier hatte ein Drittel des jährlich geernteten Getreides, ferner 2 lb pf, 6 Hühner und 2 Viertel Eier abzugeben. Auch in Otterswang durften die Maier nur solches Holz für Brenn- und Bauzwecke schlagen, das ihnen die klösterlichen Laienbrüder oder der klösterliche Bannwart anwiesen. Wie Baindt gewährte auch Wald eine Starthilfe, indem es im ersten Jahr seine Säcke auf den Hof schickte und bei der Einfuhr des Getreides vom Acker in die Scheuer mithalf. Das Kloster behielt sich ausdrücklich eine bestimmte Wiese des Hofes zur freien Verfügung vor. Bei den Äckern wurde eine entsprechende Regelung nicht getroffen, trotzdem scheint die Grangie damals nicht in vollem Umfang verpachtet worden zu sein. Der 1395[117] genannte Kelhof, der der ehemalige klösterliche Bauhof gewesen sein dürfte, war aber bereits ausgeliehen und erinnerte nur noch an die alte Grangie. Denn im Lauf der Zeit entstand

112 UBH, Bd. 1, Nr. 709, S. 465f. – Die Urkunde vermittelt den Eindruck, als sei der Hof an den Konversbruder verliehen, d. h. seine Pfründe gewesen. Denn es wird festgelegt, daß das Kloster dem Laienbruder vier Jahre lang jährlich 5 Pfund Heller bezahlen müsse, die zu seinem Leibgeding geschlagen wurden. Außerdem wird angedroht, daß alle Leibgedinge des Bruders verfielen, falls künftig er oder jemand anderer in seinem Namen Ansprüche auf den Hof oder die darauf befindlichen und jetzt an das Kloster aufgegebenen Dinge erheben sollte.

113 UBH, Bd. 2, Nr. 1121, S. 292.

114 DASchw 8, S. 51f.

115 Leiheurkunden sind seit dem 15. Jahrhundert überliefert (DASchw 9, S. 10, S. 15, S. 16, S. 47, S. 57. – Ebd. Beilage Nr. 14, 1893, S. 26, S. 27).

116 StAS, Dep. FAS, Wald U 207.

117 Ebd. U 420.

aus dem Bauhof wieder ein Dorf. 1398[118] werden mehrere Höfe und Hintersassen Walds erwähnt, und 1454[119] treten die »gemaine Geburſamy« und das Dorf als Eigenleute und Eigengüter des Klosters auf. Für die Entwicklung des Ortes wurde die planmäßige Aufteilung des Wirtschaftshofs, die der Schaffung von lebensfähigen und leistungsstarken Bauerngütern dienen sollte, bestimmend. Otterswang bestand in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts[120] aus einer Mühle und vier Höfen, welch letztere nahezu die gleiche Größe hatten und mit identischen Abgaben belegt waren: Sie umfaßten 62–77 J. Äcker und 20–30 Mm. Wiesen[121], und jeder entrichtete teils die 3., teil die 4. Landgarbe, 2 lb pf, 2 Viertel Eier, 7–8 Hühner, 1 Fasnachtshenne sowie 1 Dungtag, 3 Ertage (Frondienste) und 2 Weinfahrten als Fron. Daneben gab es nur noch ein Hirtenhaus und eine Klosterscheuer, in der der klösterliche Bannwart saß.

Die Beweggründe, die die Nonnen zur Auflösung ihrer Grangien veranlaßten, werden in den Urkunden nicht dargelegt. Wald sagt 1335 lapidar, es habe zur »besserunge« Otterswang aufgeteilt und verpachtet[122]. Rösener macht in seinem Aufsatz über die Grangienwirtschaft der Zisterzienser[123] vor allem die ökonomische Entwicklung des Spätmittelalters und besonders die Agrardepression verantwortlich. Die fallenden Getreidepreise und die steigenden Lohnkosten für die weltlichen Arbeitskräfte machten nach seiner Ansicht die Eigenbewirtschaftung der Grangien immer unrentabler. Die Schere, die sich zwischen den Preisen für Agrarprodukte und denen für gewerbliche Erzeugnisse öffnete, veranlaßte die Zisterzienser aufgrund rationaler betriebswirtschaftlicher Überlegungen, ihre Grangienwirtschaft einzuschränken. Hinzu kam der Niedergang der Disziplin in vielen Klöstern, hauptsächlich die Abkehr von sparsamer asketischer Lebensführung, und schließlich der zunehmende Mangel an Konversen.

Die Auflösung der Grangien bedeutete indes nicht, daß die Nonnen die Eigenwirtschaft völlig aufgegeben hätten. Beibehalten wurde in erster Linie der Wirtschaftshof im Klosterort selbst. Diese Höfe sind in der Frühzeit nur schlecht zu fassen. Der Heiligkreuztaler Bauhof ist z. B. erst 1447[124] belegt, der Baindter Bauhof 1459[125]. Zunächst werden diese Höfe durch die Nennung ihrer Wirtschaftsleiter bekannt: In Baindt tritt 1284[126] ein »villicus curie«, 1287 und 1306[127] ein »magister in curia« und seit 1327[128] ein Hofmeister auf, in Wald seit 1290[129] einige Male ein Schaffner und 1343[130] ein Hofmeister, in Heiligkreuztal seit 1301[131] ebenfalls ein Hofmeister. Sie stammten aus dem Kreis der Konversbrüder. Später setzte sich für diese Leiter

118 StAS, Ho 157, U 22. Juli 1398.
119 Ebd. Ho 157, U 23. Dez. 1454.
120 Zinsrodel von 1458 (StAS, Dep. FAS, Wald 56, 17) und Urbar von 1501 (ebd. 137, 2).
121 1501: Hof des Urban Kempf: 62½ J. und 20½ Mm. – Hof des Klaus Sigly: 70½ J. und 30 Mm. – Hof des Strebel: 74½ J. und 30 Mm. – Hof des Debus Sigly: 77 J. und 24 Mm. – Zur Mühle gehörten 3 J. Äcker, zum Hirtenhaus 2 Mm. Wiesen, in das Bannlehen drei Wiesen und 2 Mm. Wiesen, letztere zu Weihwang gelegen.
122 StAS, Dep. FAS, Wald U 207.
123 W. Rösener, Grangienwirtschaft 155–156.
124 UBH, Bd. 2, Nr. 1094a, S. 270f.
125 DASchw 9, S. 14, S. 30.
126 DASchw 7, S. 91.
127 Ebd. S. 92; ebd. 8, S. 25.
128 Ebd. 8, S. 53.
129 1290, 1296 und 1318 (StAS, Dep. FAS, Wald U 127 [Rückvermerk], U 163).
130 Ebd. U 218.
131 1301 (UBH, Bd. 1, Nr. 182, S. 65). – 1337 (ebd. Nr. 395, S. 196). – 1339 (ebd. Nr. 408, S. 210). – 1340 (ebd. Nr. 422, S. 218).

der Bauhöfe bei den Klöstern zumeist die Bezeichnung Hofmeister[132] durch, die freilich auch Baumeister[133], Hofbaumeister[134], Ackermeister[135], Schaffner[136] oder Keller[137] lauten konnte.

Einzelheiten über die Bauhöfe selbst gehen erst aus wesentlich jüngeren Quellen hervor. Heiligkreuztal bewirtschaftete 1560[138] beim Kloster nur 9 J. Ackerland und rund 50 Mm. Wiesen selbst, der übrige Boden im Unfang von 245 J. und 84 Mm. war vor allem an drei Maier sowie an fünf Handwerker auf dem Klosterhof zur Leihe ausgegeben. Etwa zur selben Zeit, nämlich im Jahr 1553[139], hielten die Frauen 23 Pferde (darunter zwei Reitpferde), 70 Kühe, 16 Ochsen, 24 Kälber, 14 Mastschweine und 52 weitere Schweine. Im Jahr 1711[140] trieben die Nonnen auf dem Bauhof 67 J. Äcker und etwa 150 Mm. Wiesen selbst um, während der Rest mit 220 J. und 94 Mm. an die drei Lehensmaier und an 14 Söldner ausgeliehen war.

Dem Bauhof in Wald war vermutlich schon im 13. Jahrhundert der unmittelbar benachbarte Ort Burrau einverleibt worden. Das Kloster hatte zwischen 1241 und 1244 die dortige Burg und die Güter (»bona«, »predia«) von den Herren v. Neuffen und dem Kloster Reichenau und ihren Lehensmännern, den Herren v. Reischach bzw. v. Burrau, sowie von den edelfreien Herren v. Bussnang erworben[141]. Anschließend ließ es die Siedlung, die in Burrau bestanden haben muß, offensichtlich zugunsten ihrer Grangie in Wald eingehen. Im Jahr 1620[142] war diesem Bauhof eine Sennerei angeschlossen. Er bestand damals aus 246 J. Äckern, 204 Mm. Wiesen, 12 Mm. Baumgärten, 4 J. Hanf- und Wergland sowie 2½ J. Krautgärten. Darauf wurden 35 Pferde, elf Füllen und Fohlen, 44 Kühe, 75 Stiere bzw. Ochsen, 80 Kälber, 115 Schweine,

132 Heggbach seit 1429 (O. Beck, Heggbach 409–411, 632); Hofmeister und Unterhofmeister 1618 (StAS, Dep. 30, Salem/Heggbach, Nr. 26). – Gutenzell 1472 Unterhofmeister, 1516 Hofmeister (O. Beck, Heggbach 632. – UBH, Bd. 2, Nr. 1093b, S. 267). – Baindt seit 1490 (DASchw, Beilage Nr. 6, 1892, S. 10). – Wald 1629 (M. Rehfus, Wald 160, 460–461). – Heiligkreuztal 1688 (StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 28).

133 Wald 1624 (M. Rehfus, Wald 160, 460–461). – Heggbach 1626 (O. Beck, Heggbach 411). – In Heiligkreuztal oblag dem Klosterbaumeister die Aufsicht im Feld und über die Haushaltung (StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 123. – Vgl. auch die salemischen Kommissionsanweisungen für die Wirtschaftsführung Heiligkreuztals von 1741: Ebd. Nr. 90). – In Rottenmünster ist 1730 ein Unterbaumeister belegt (StAS, Dep. 30, Salem/Rottenmünster, Nr. 54). – Die Baumeister waren den Hofmeistern unterstellt.

134 Gutenzell 1803 (M. Erzberger, Säkularisation 394).

135 Rottenmünster 1563 (M. Reichenmiller, Rottenmünster 52). – Ein Ackermeister in untergeordneter Stellung ist auch 1741 in Heiligkreuztal belegt (StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 90).

136 Rottenmünster 1500 (M. Reichenmiller, Rottenmünster 204. – StAS, Dep. 30, Salem/Rottenmünster, Nr. 27). Im 18. Jahrhundert Klosterschaffneramt (ebd. Nr. 57). In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind in Rottenmünster neben dem Schaffner, der für die Haushaltung und die auswärtigen Eigenbauhöfe verantwortlich war (Bestallung von 1734: StAS, Dep. 30, Salem/Rottenmünster, Nr. 11), noch ein Baumeister und ein Ackermeister belegt (1730 und 1733: ebd. Nr. 54).

137 Wald 1548 und 1624 (StAS, Dep. FAS, Wald U 766. – M. Rehfus, Wald 160, 460–461).

138 Urbar von 1560 (HStASt, H 225, Bd. 174). Drei Maier mit Leihegütern auf dem Bauhof, ebenso wie einige Handwerker mit Leihegütern, werden auch schon 1463 genannt (Rodel von 1463: HStASt, H 225, Bd. 172).

139 UBH, Bd. 2, Nr. 1281, S. 484.

140 Urbar von 1711/1719 (HStASt, H 225, Bd. 191).

141 StAS, Dep. FAS, Wald U 20, U 22–U 25, U 27. – Vgl. Anmerkungen zu Burrau in den Vermögensfassionen von 1772 (ebd. 75, 538).

142 GLA 98/2933. – An Getreide wurde jährlich durchschnittlich eingebracht: 250 Malter Vesen, 65 Malter Roggen, 3 Malter Gerste, 110 Malter Haber, 80 Malter Niederreiter, 40 Malter schwacher Vesen, 8 Malter leichter Roggen, 8 Viertel leichte Gerste, 4 Malter Erbsen, an Heu 180 Wagen und 26 Wagen Öhmd, sowie 30 Säcke Rüben.

60 Schafe, 145 Hennen, 22 Kapaunen, fünf Stück indianisches Geflügel und zwei Pfauen gehalten und 67 Personen als Dienstpersonal beschäftigt. Der jährliche Nutzen betrug 5622 fl, die Unkosten aber 5630 fl und überstiegen somit den Profit. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts trennte das Kloster »umb besserer Menage willen« von seinem »allzu weitschüchtigen Hoffgebäu«[143] einen Teil ab, richtete einen neuen bäuerlichen Leihehof ein und vergrößerte zudem das schon bestehende Gut des Wirts. Der Trend zur Verkleinerung der Eigenwirtschaft hielt an. 1769/1772[144] umfaßte der Walder Abteihof noch 135 J. Äcker, 69 J. Wechselfelder, 125 J. Wiesen, rund 2 J. Gärten, 34 J. Weide und 244 J. Wald mit 18 Pferden, 26 Stieren, 15 Kühen, 15 Kälbern bzw. Schmalvieh und über 48 Schweinen. Schafe hielt man nur im Sommer. 1785 wurden auf dem Hof rund 60 Dienstleute und 120 Tagwerker unterhalten[145]. 1802[146] schränkten die Frauen ihren Eigenbau rigoros auf 9 J. Äcker und 61 J. Wiesen ein und liehen die übrige landwirtschaftliche Fläche in Losen von je 3 J. Acker- und 1 J. Wiesenland an die Einwohner Walds aus.

Rottenmünster bewirtschaftete am Ende des 18. Jahrhunderts um das Kloster herum rund 175 J. Äcker und Wiesen mit eigenen Mitteln[147]. 1629 standen in den Klosterställen 35 Stuten, 24 Ochsen, 24 Rinder und eine ungenannte Zahl von Milchkühen, Schweinen und Hühnern[148].

Heggbach trieb 1802 rund um die Abtei 250 J. Ackerfeld, 98 Tagwerk Wiesen und 5 J. Gärten um und besaß 200 J. Weidefläche[149].

Auf diesen direkt bei den Abteien gelegenen Bauhöfen waren auch die klösterlichen Handwerksbetriebe angesiedelt. So lassen sich in Rottenmünster ein Müller im Jahr 1260[150], ein Schuhmacher 1270[151] und ein Webhaus 1382[152] belegen. Im 18. Jahrhundert führte das Kloster innerhalb seiner Mauern eine Mühle, ein Backhaus, eine Brauerei, eine Weinbrennerei und eine Schmiede[153]. In Heggbach ist 1300 ein Weber und 1301 ein Ziegler erwähnt[154], im 18. Jahrhundert betrieb es eine Mühle, Sägmühle, Brauerei, Schnapsbrennerei, Metzgerei, Ziegelei, Schmiede, Küferei, Wagnerei und ein Gasthaus[155]. In Heiligkreuztal finden sich seit dem Ende des 13. Jahrhunderts in den Urkunden vor allem der Pfister, im 14. Jahrhundert auch Pfistermeister genannt, und dementsprechend die Pfisterei; ferner ist ein Gerber, ein Schuhmacher und ein Weber faßbar[156] sowie der Maurer Konrad, der sich 1315 als Meister des neuen

143 1737 (StAS, Ho 157, D 98, Protokolle, Bd. 13, S. 7ff.).
144 Dominikalbekenntnistabelle (StAS, Ho 157, NVA II 2351. – StAS, Dep. FAS, Wald 75, 538).
145 Verzeichnis der Dienstboten (StAS, Dep. FAS, Wald 78, 55). – Designation der Domestiken (ebd. 78, 190).
146 StAS, Ho 157, D 98, Protokolle, Bd. 44 (31. Dez. 1802).
147 M. Reichenmiller, Rottenmünster 51.
148 Ebd. 53.
149 O. Beck, Heggbach 242. – Dabei ist nicht sicher, ob es sich ausschließlich um eigenbewirtschaftete Ländereien handelte.
150 WUB, Bd. 11, Nr. 5627, S. 500. – Vielleicht ist die Benennung »der Miller« aber auch als Familienname zu interpretieren.
151 WUB, Bd. 7, Nr. 2114, S. 62.
152 M. Reichenmiller, Rottenmünster 65.
153 Ebd. 64–65.
154 O. Beck, Heggbach 625.
155 Ebd. 190, 196, 242, 415.
156 Konverse Burchard »pistor« 1295. Konverse Heinrich der Pfister 1314. Konverse Konrad der Pfister 1345, 1348. Konverse Werner der Pfistermeister 1331. Konverse C. Pfistermeister 1345. Pfisterei 1391. Konverse Rudolf »cerdo« 1295. Konverse Rudolf der Ledergerber 1301 (UBH, Bd. 1, Nr. 150, S. 41; Nr. 181, S. 64; Nr. 234, S. 96; Nr. 346, S. 168; Nr. 473, S. 255; Nr. 503, S. 275; Nr. 509, S. 280; Nr. 464, S. 247; Nr. 847, S. 608f.) – Konrad der Weber, Pfründner, 1327 (ebd. Nr. 316, S. 145). Heinrich der »Sûtter«, Pfründner, 1327 (ebd.).

Baus im Kloster bezeichnet[157]. 1463[158] saßen auf dem Hof ein Bäcker, ein Schuhmacher, ein Wagner und ein Schmied, 1560[159] ein Schneider, Schuhmacher, Schmied, Wagner, Ziegler, der Pfistermeister und der Wirt, 1711[160] der Wirt, Wagner, Schmied, Weber (Woll- und Leineweberei), Zimmermann, Ziegler, Schuster, Barbier und Bäcker, der in gleicher Person auch Metzger und Bierbrauer war. Außerdem wurden eine Mühle und eine Sennerei betrieben sowie eine Schäferei in Heiligkreuztal und eine im Dorf Friedingen unterhalten[161].

Besonders zahlreiche Nachrichten über Handwerker im 13. und im 14. Jahrhundert liegen in Baindt vor: 1259 wird ein Bäcker[162] genannt, seit 1264 häufig ein Maurer (»cementarius«)[163], seit 1266 Gerber[164], seit 1272 Schneider[165] und Fischer[166], 1284 ein Kürschner[167] und seit 1287 mehrere Weber[168]. 1459 ist hier ein Ziegelstadel[169] nachweisbar, 1529 ein Schmied[170]. Ähnlich vielfältig für die Frühzeit sind die Belege in Wald. Hier treten seit 1257 Konversbrüder als Kürschner, Gerber, Bäcker, Schneider, Schuster und Weber in Erscheinung[171], 1333 ein Pfründner als Schmied[172]. Bäcker und Schuhmacher werden im 14. Jahrhundert gelegentlich auch als Meister bezeichnet, was auf größere Betriebe schließen läßt[173]. Außerdem bestand in Wald im 14. Jahrhundert eine Wergkammer bzw. ein Wergamt[174], das für die Herstellung von Kleidung für die Nonnen zuständig war und von einer Frau, nämlich der Wergmeisterin,

157 »cementarius seu lapidicida, magister nove structure in Valle Sancte Crucis« (UBH, Bd. 1, Nr. 241, S. 100).
158 Rodel von 1463 (HStASt, H 225, Bd. 172).
159 Urbar von 1560 (ebd. Bd. 174).
160 Urbar von 1711/1719 (ebd. Bd. 191).
161 Salemische Kommissionsanweisungen für die Wirtschaftsführung Heiligkreuztals von 1741 (StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 90).
162 DASchw 7, S. 68.
163 Konverse Konrad »cementarius« 1264, 1267, 1287, 1302, 1303, 1308. Konverse H. »cementarius« 1290. Konverse C. der »Murer« 1296 (DASchw 7, S. 71. – Ebd. 8, S. 1, S. 2, S. 13, S. 14, S. 26. – Ebd. 9, S. 75).
164 Konverse Heinrich »cerdo« 1266, 1276, 1278, 1279, 1290, 1302. Konverse Bertold »cerdo« 1273 (DASchw 7, S. 71, S. 80, S. 82, S. 83. – Ebd. 8, S. 13. – Ebd. 9, S. 74).
165 Konverse Konrad »sartor« 1272, 1276, 1283, 1287 (DASchw 7, S. 27, S. 79, S. 82, S. 91).
166 Konverse Konrad »piscator« 1272, 1283 (DASchw 7, S. 79, S. 91).
167 DASchw 7, S. 91.
168 Konverse Konrad »textor« 1287. Konverse Heinrich »textor« 1302, 1303, 1306, 1308, 1310, 1312. Konverse H. der Weber 1317, 1318, 1320 (DASchw 8, S. 1, S. 13, S. 14, S. 25, S. 26, S. 33, 2. 35, S. 48, S. 51).
169 DASchw 9, S. 14.
170 Ebd. 9, S. 47.
171 Konverse Konrad »pellifex« 1257, 1278 (StAS, Dep. FAS, Wald U 38. – FUB, Bd. 5, Nr. 201, 1, S. 172). Konverse Konrad »cerdo« 1257, 1266 (StAS, Dep. FAS, Wald U 38, U 48). Konverse Sigibot »pistor« 1266 (ebd. U 48). Konverse Burkard »pistor« 1276, 1290 (Pfarrarchiv Wald, U 23. Jan. 1276. – FUB, Bd. 5, Nr. 240, 2, S. 207). Konverse H. gen. Pfister 1310, 1311 (StAS, Dep. FAS, Wald U 144, U 147). Konverse Burkard »pistor« 1312 (ebd. U 152, U 153). Konverse Bertold der Pfister 1329 (ebd. U 194). Konverse Konrad »sartor« 1266–1290 (ebd. U 48, U 90a. – FUB, Bd. 5, Nr. 240, 2, S. 207). Konverse Friedrich »Suter« 1278, 1285, 1305 (ebd. Bd. 5, Nr. 201, 1, S. 172. – StAS, Ho 157, U 6. Juli 1305. – StAS, Dep. FAS, Wald U 102). Konverse C. Sutor 1312 (ebd. U 153). Konverse Konrad der Suter bzw. Sutermeister 1322, 1323 (ebd. U 171, U 173, U 176, U 177, U 179). Konverse Burkard der Sutermeister 1329–1344 (ebd. U 194, U 200, U 219. – HStASt, B 517, PU 2196). Konverse Burchard gen. Weber 1290 (FUB, Bd. 5, Nr. 240, 2, S. 207).
172 StAS, Dep FAS, Wald U 204.
173 Sutermeister 1322 (ebd. U 173). Pfistermeister 1323 (ebd. U 179).
174 Genannt zwischen 1339 und 1380 (ebd. U 212, U 273, U 319, U 343, U 360).

geleitet wurde. Im Jahr 1620[175] finden sich auf dem Walder Bauhof die auch in den übrigen Klöstern üblichen Betriebe, nämlich Wirtshaus, Schusterei, Schmiede und Badstube mit Barbier, weiterhin Ziegelhütte, Küfer, Wagner, Hafner, Bäcker, Metzger und Müller usw., seit der Mitte des 17. Jahrhunderts eine Branntweinbrennerei und seit dem Ende des Jahrhunderts eine Bierbrauerei[176]. Außerdem gehörten zum Ökonomiehof im 17. und 18. Jahrhundert zwei Mühlen, die mit einer Säge- bzw. einer Ölmühle kombiniert waren, sowie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Weberei mit zwei Webstühlen[177].

Die Werkstätten waren anfänglich vorwiegend mit Laienbrüdern besetzt. Doch reichte weder in den Frauen- noch in den Männerzisterzen die Zahl der Konversen zu irgendeiner Zeit aus, um die Arbeit in den Handwerksbetrieben, ebensowenig wie die auf den Grangien, ausschließlich mit ihnen zu bewältigen. Es muß vielmehr vorausgesetzt werden, daß von Anfang an Familiaren und weltliche Lohnarbeiter hinzugezogen wurden. Bei den Familiaren oder Pfründnern handelte es sich um eine Personengruppe, die eine Mittelstellung zwischen Konversen und Lohnarbeitern einnahm[178]. Pfründner und Lohnarbeiter[179] treten in den Quellen der oberschwäbischen Zisterzienserinnenklöster seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts als Handwerker und Arbeiter auf den Bauhöfen am Klosterort in Erscheinung. In Heiligkreuztal waren 1327 ein Schuster und ein Weber, 1391 der Pfistermeister Pfründner[180]. In Wald arbeitete 1329 ein Pfründner im Schweinehaus[181], 1333 ein Pfründner als Schmied[182], seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sind Pfründner als Sutermeister und Pfistermeister[183] nachzuweisen. Pfründner, die zur Arbeit verpflichtet waren, lebten auch in Rottenmünster und Heggbach[184]. Die Familiaren traten im Lauf der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts schließlich ganz an die Stelle der bis dahin ausgeschiedenen Laienbrüder[185], bis nach der Mitte des 16. Jahrhunderts auch das Pfründnerinstitut – zumindest in Wald[186] – seine herausgehobene

175 GLA 98/2933. – Folgende Betriebe waren in Bestand ausgegeben: Das Wirtshaus hatte 34½ J. Ackerland, 12 Mm. Wiesen und einen Krautgarten, 5 Kühe, 5 Kälber, 3 Stiere, 5 Pferde, 1 Füllen, 5 Schweine und 13 Hennen; die Nutzung des Klosters belief sich auf 35 fl, die Unkosten aber auf 248 fl. – Die Schusterei besaß 8 J. Äcker, 4 Mm. Wiesen und einem Baum- und Krautgarten, 4 Kühe, 8 Kälber, 3 Schweine und 13 Hennen; die Nutzung des Klosters belief sich auf 31 fl, die Unkosten auf 107 fl. – Die Schmiede besaß 12 J. Ackerland, 4 Mm. Wiesen, einen Baum- und einen Krautgarten, 6 Kühe, 1 Stier, 5 Kälber, 5 Schweine und 13 Hennen; die Nutzungen des Klosters beliefen sich auf 32 fl, die Unkosten auf 153 fl. – Die Badstube hatte einen Krautgarten, 2 Schweine und 9 Hennen; die Nutzung des Klosters belief sich auf 4 fl, die Unkosten auf 78 fl.

176 Branntweinbrennerei erstmals 1652, Brauerei erstmals 1692 genannt (M. Rehfus, Wald 255–256).

177 Vermögensfassion von 1772 (StAS, Dep. FAS, Wald 75, 538). – Aufstellung von 1777 (StAS, Ho 157, NVA II 2153). – Vermögensfassion von 1781 (StAS, Ho 157, NVA II 3591). – Inventar von 1785 (StAS, Dep. FAS, Wald 78, 55). – Vgl. auch M. Rehfus, Wald 226–227.

178 L. J. Lekai, Weiße Mönche 62, 68.

179 In Heiligkreuztal z. B. 1377 und 1378 ein weltlicher Karrenknecht (UBH, Bd. 1, Nr. 763, S. 519; Nr. 771, S. 525). – 1385 werden als Angehörige des Klosters Frauen, Pfründner, Amtleute und Knechte genannt (UBH, Bd. 1, Nr. 824, S. 575).

180 UBH, Bd. 1, Nr. 316, S. 145; Nr. 844, S. 605. – Ebd. Bd. 2, Nr. 949, S. 42.

181 StAS, Dep. FAS, Wald U 194.

182 Ebd. U 204.

183 Sutermeister 1378, Pfistermeister 1458/1459 (ebd. U 354, U 355, U 537, U 540, U 542).

184 M. Reichenmiller, Rottenmünster 65. – O. Beck, Heggbach 406–407.

185 In Heiligkreuztal werden 1373 noch Frauen, Brüder und Pfründner genannt, 1385 aber nur noch Frauen, Pfründner, Amtleute und Knechte (UBH, Bd. 1, Nr. 747, S. 500; Nr. 824, S. 575). – In Wald wird 1548 bekannt, daß Pfründner jede ihnen vom Kloster angewiesene Arbeit ausführen mußten (StAS, Dep. FAS, Wald U 766).

186 M. Rehfus, Wald 254, 374.

Bedeutung verlor und das Kloster nur noch mit rein weltlichem Personal arbeitete und verwaltete. Einzelne Handwerksbetriebe gaben die Zisterzienserinnen in der Neuzeit zur Pacht oder Leihe aus und verbanden sie mit landwirtschaftlichen Gütern, so etwa Heiligkreuztal 1560 die Schneiderei, Schmiede, Schusterei, Wagnerei und die Wirtschaft und Wald 1620 das Wirtshaus, die Schuhmacherei, Schmiede und Badstube[187].

Die zentralen Bauhöfe direkt bei den Abteien waren keineswegs die einzigen landwirtschaftlichen Güter, die die Nonnen in Eigenregie führten. Vielmehr besaßen sie daneben noch weiteren Eigenbau, der entweder aus tatsächlich selbstumgetriebenen Höfen bestand oder aber aus Pachthöfen. Diese Eigenwirtschaft konnte einen beträchtlichen Umfang annehmen. Ein eindrucksvolles Bild bietet dafür Rottenmünster[188], das allerdings einen von den übrigen Frauenzisterzen in Oberschwaben deutlich abweichenden Weg einschlug. Im ausgehenden 15. Jahrhundert begann es nämlich, bewußt einen Teil der Leihewirtschaft zugunsten des Eigenbaus aufzulösen. Dieser sogenannte Eigenbau war nun aber keine Eigenbewirtschaftung in der Form der alten Grangien mehr, sondern wurde als Pachtsystem organisiert, wobei die Pächter ein Drittel oder die Hälfte des Ertrags an das Kloster abführen mußten. Um die Voraussetzung für diesen Eigenbau zu schaffen, ging Rottenmünster noch in dieser späten Zeit dazu über, ganze Dörfer samt Pfarrei aufzulassen und in jeweils einen großen Hof umzuwandeln, ganz so, wie im 12. und 13. Jahrhundert die zisterziensischen Grangien gebildet worden waren. Dieser Aufhebung fielen am Ende des 15. Jahrhunderts die Dörfer Vaihingen (bei Neukirch, Gem. Rottweil) und Suntheim (bei Zepfenhan, Gem. Rottweil) zum Opfer. Vielleicht waren sie damals von ihren Bewohnern verlassen. Hinzu kamen im 18. Jahrhundert einige Höfe in Lauffen ob Rottweil (Gem. Deißlingen, Kr. Rottweil) und Schloß Rotenstein (bei Hausen ob Rottweil, Gem. Rottweil) mit einem zugehörigen Gut sowie dem unterhalb des Schlosses gelegenen Hof Weiler. Als alten Eigenbauhof führten die Frauen den Eichhof bei Aixheim weiter. In die Eigenbewirtschaftung dürften im 18. Jahrhundert insgesamt (mit dem Bauhof beim Kloster) 2000 J. Äcker, Wiesen und Weiden einbezogen gewesen sein, während Heiligkreuztal in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts 400 J. und Mm. und Wald in der zweiten Hälfte 718 J. und Mm., beidesmal ohne Wälder und Weide, selbst bebauten. Der Sonthof und der Eichhof werden je auf etwa 250 J. geschätzt, der Vaihingerhof auf ungefähr 350 J. Auf dem Vaihingerhof hielt man am Ende des 18. Jahrhundert 46 Kühe, 19 Kälber, 28 Stiere, sechs Zuchtstiere, 23 Zugochsen, acht Pferde, sechs Geißen, einen Bock, 24 Hennen, 24 Enten und 15 Tauben.

In Wald ist weder ein ähnliches Vorgehen noch eine vergleichbare Kontinuität oder Bedeutung der Eigenwirtschaft nach der Zerschlagung der Grangien feststellbar[189]. Die Nonnen betrieben vielmehr zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlicher Kombination die vier Einzelhöfe Tautenbronn (bei Gaisweiler, Gem. Pfullendorf, Kr. Sigmaringen), Steckeln (Gem. Wald, Kr. Sigmaringen), Reischach (Gem. Wald) und Litzelbach (bei Otterswang, Gem. Pfullendorf), die dazwischen aber immer wieder auch zur Leihe ausgegeben wurden. Sie stehen übrigens in keinerlei nachweisbarer örtlicher Tradition mit den Grangien des 14. Jahrhunderts, obwohl Litzelbach schon vor 1216 und Reischach 1246 und 1266 an das Kloster gefallen waren[190]. Im Jahr 1620[191] bewirtschafteten klösterliche Dienstboten Steckeln und Tautenbronn. Steckeln war ein Hof, der 1501 erstmals faßbar wird und offenbar vom Kloster

187 Urbar Heiligkreuztals von 1560 (HStASt, H 225, Bd. 174). – Vgl. auch Heiligkreuztaler Rodel von 1463 (ebd. Bd. 172). – Wald (GLA 98/2933. – M. Rehfus, Wald 254–255).
188 M. Reichenmiller, Rottenmünster 50–53, 107, 120, 127, 134–135, 141–142.
189 M. Rehfus, Wald 150–155.
190 StAS, Dep. FAS, Wald U 5–U 7, U 28, U 48.
191 GLA 98/2933.

selbst auf Rodungsland in nächster Nähe von Wald angelegt worden war[192]. 1620 bestand er aus einem Haus mit Scheuer und Schopf, einer Zehntscheuer, einem Schweine- und Hühnerstall und einem Bienenstand und besaß 90 J. Äcker, 55 Mm. Wiesen, 1 J. Hanfacker sowie zwei Baum- und Krautgärten und 200 J. Trieb und Tratt. Er hielt 56 Stiere bzw. Ochsen, 13 Kühe, 16 Kälber, neun Pferde, 30 Schweine, 41 Hennen, zwölf Kapaunen, zwölf Gänse, drei Enten, drei Stück indianisches Geflügel und zwei Pfauen[193]. Der Hof Tautenbronn, 1420 gekauft[194], umfaßte neben Haus, Scheuern und Ställen drei Baum- und Krautgärten, 1½ J. Hanfland, 160½ J. Äcker, 32 Mm. Wiesen, 150 J. Wald und an Vieh zehn Pferde, 22 Stiere, 26 Kühe, 42 Kälber, 30 Schweine, 50 Schafe und Lämmer, 41 Hennen, zehn Kapaunen, zwei Enten und drei Stück indianisches Geflügel[195]. Insgesamt (mit dem Bauhof in Wald) standen 958 J. und Mm. Äcker, Wiesen und Wälder (ohne Weide) in Eigenbewirtschaftung. 1769[196] bebaute das Kloster den Hof Reischach mit 75 J. Äckern, 42 J. Wechselfeldern, 8 J. Hutweide, 54 J. Wiesen, 1 J. Gärten und 242 J. Wald, sowie Steckeln mit 90 J. Äckern, 25 J. Wechselfeldern, 9 J. Hutweide, 98 J. Wiesen, 2 J. Gärten und 295 J. Wald. Der ganze Eigenbau (mit dem Walder Bauhof) umfaßte zu dieser Zeit 1499 J. Äcker, Wiesen und Wälder (ohne Weide)[196a].

Wie Wald, so bewirtschaftete auch Heiligkreuztal in der Neuzeit verschiedene Einzelhöfe abwechselnd mit eigenen Kräften. Es handelte sich, soweit beim heutigen Forschungsstand nachweisbar, hauptsächlich um den Dollhof, den Landau- und den Talhof. Als das Kloster in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Landau an mehrere Bauern, von denen einer auf den Hof gesetzt wurde, zur Bewirtschaftung auf Lebenszeit verlieh, behielt sich die Äbtissin vor, den Hof trotzdem jederzeit für den Eigenbau wieder einziehen zu dürfen[197]. 1711[198] waren der Landauhof (bei Binzwangen, Gem. Ertingen, Kr. Biberach), bestehend aus mehreren Gärten, 38 J. Acker- und 23½ Mm. Wiesenland, und der Talhof (bei Hundersingen, Gem. Herbertingen, Kr. Sigmaringen) mit 69½ J. Äckern und 49½ Mm. Wiesen herrschaftliche Güter. Mit ihnen waren Sennereien verbunden[199]. Zusammen mit dem Bauhof in Heiligkreuztal bestand der Eigenbau aus rund 400 J. und Mm. Acker- und Wiesenland, wobei Wälder und Weiden

192 Urbar von 1501 (StAS, Dep. FAS, Wald 137, 2). – Der Hof besaß drei Ösche und war 1501 zur Leihe ausgegeben. Zur Errichtung des Hofs vgl. Zusammenstellung der Walder Einkünfte, undatiert, 18. Jahrhundert (StAS, Ho 157, D 1).

193 Auf Steckeln befanden sich etwa 17 Dienstleute, zusätzlich wurden Tagwerker eingesetzt. Der Nutzen belief sich jährlich durchschnittlich auf 1527 fl, die Kosten auf 1404 fl. An Getreide wurde geerntet: 70 Malter Vesen, 10 Malter Roggen, 2 Malter Gerste, 27 Malter Haber, 10 Malter Niederreiter, 2 Malter schwacher Vesen, 10 Viertel leichter Roggen, 3 Viertel leichte Gerste, an Heu 40 Wagen, an Öhmd 6 Wagen sowie an Rüben 15 Säcke.

194 StAS, Dep. FAS, Wald U 465.

195 Auf Tautenbronn befanden sich etwa 15 Dienstleute, zusätzlich wurden Tagwerker eingesetzt. Der Nutzen belief sich pro Jahr durchschnittlich auf 1652 fl, die Unkosten auf 1499 fl. An Getreide wurde geerntet: 70 Malter Vesen, 18 Malter Roggen, 2 Malter Gerste, 32 Malter Haber, 14 Malter Niederreiter, 2 Malter schwacher Vesen, 2 Malter leichter Roggen, 3 Viertel leichte Gerste, 10 Malter Erbsen, an Heu 37 Wagen, an Öhmd 6 Wagen, an Holz 60 Klafter und an Rüben 25 Säcke.

196 Dominikalbekenntnistabelle (StAS, Ho 157, NVA II 2351). – 1772 standen in Steckeln 17 Stiere, 6 Kühe und 6 Stück Schmalvieh, in Reischach 25 Stiere und 17 Kühe (Inventar von 1772: StAS, Dep. FAS, Wald 78, 205).

196a Zusätzlich zog das Kloster seit den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts auch noch alle wieder zu seinen Leihhöfen in der Klosterherrschaft gehörigen Wälder ein und überführte sie in Eigenbewirtschaftung (M. Rehfus, Wald 229).

197 Erneuerung der Heiligkreuztaler Güter, Teil 1 von 1438 und Teil 2 von 1460 (HStASt, H 225, Bd. 170). – UBH, Bd. 2, Nr. 1111, S. 282.

198 Urbar von 1711/1719 (HStASt, H 225, Bd. 191).

199 StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 90.

nicht berücksichtigt sind. Bei der Säkularisation standen der Talhof, der Landauhof sowie der Dollhof, die ehemalige Grangie, in Eigenbewirtschaftung[200].

Baindt besaß bei Markdorf den seit 1469 belegten selbstbewirtschafteten sogenannten Münchhof oder Klosterhof[201].

Normalerweise wurden die eigenbewirtschafteten Höfe von klösterlichen Knechten und Mägden umgetrieben, standen also in direkter Regie der Abteien. Daß diese Form der Bewirtschaftung aber nicht unabdingbare Voraussetzung für den Eigenbau war, zeigt Rottenmünster. Dieses Kloster verstand unter dem »eigenen Bau« das Pachtsystem[202]. Seine Pächter auf den Eigenbauhöfen nannte es Hofmeister bzw. auf dem Eichhof im 15. Jahrhundert Amtmann[203]. Demgegenüber bearbeitete Wald seine in Eigenbewirtschaftung stehenden Güter tatsächlich mit klösterlichem Personal. Das geht schon aus dem ersten überlieferten Anstellungsvertrag für den sogenannten Maier auf Tautenbronn hervor: 1548[204] setzte das Kloster ein Pfründnerehepaar ein, das zusammen mit Dienstleuten und Ehehalten die Haushaltung und Landwirtschaft besorgen mußte. Auch hier traten also die Pfründner die Nachfolge der Laienbrüder an. Im 17. und 18. Jahrhundert waren diese Wirtschaftsleiter auf den Eigenbauhöfen dann rein weltliche Dienstboten, die mit dem Kloster nur noch durch einen Diensteid und durch die Besoldung verbunden waren[205]. Im 16. Jahrhundert trugen sie die Bezeichnung Maier oder Haushälter[206], seit dem 17. Jahrhundert Bauern[207], Knechte[208] oder Bauknechte[209].

Die Leiter der klösterlichen Wirtschaftshöfe unterstanden der Aufsicht und Leitung des Hofmeisters bzw. Baumeisters oder Schaffners auf den zentralen Bauhöfen in den einzelnen Klosterorten[210].

Zwei Beispiele mögen einen Eindruck davon geben, wieviele Personen für die Bewirtschaftung benötigt wurden: Wald beschäftigte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts[211] auf Reischach ständig einen Hofbauern, eine Bäuerin, elf bis 15 Knechte und Mägde, auf Steckeln neben Hofbauer und Bäuerin neun Knechte und Mägde. Sie wurden zu bestimmten Zeiten durch zusätzliche Tagwerker unterstützt.

200 StAS, Wü 125/21 (F 76), Nr. 3.

201 DASchw 9, S. 16. – 1494 (UBH, Bd. 2, Nr. 1093c und d, S. 268–269). – 1538 (DASchw 9, S. 55). – 1493 und 1526 wird der baindtsche Klosterhof zu Markdorf erwähnt (DASchw 9, S. 46. – Ebd. Beilage Nr. 6, 1892, S. 11). – Der Münchhof Baindts lag östlich von Markdorf und ist abgegangen.

202 M. REICHENMILLER, Rottenmünster 50.

203 Ebd. 52. – Pächter auf dem Vaihingerhof und dem Sonthof 1767. – Der Amtmann auf dem Eichhof war 1445 ein Bauer aus Deißlingen.

204 Das Ehepaar kaufte sich mit 150 lb pf in die Pfründe zu Wald ein und erhielt, solange es auf Tautenbronn maierte, jährlich 22 Eimer Wein, 14 Hühner, 6 Hennen, 3 Viertel Eier, 18 Karpfen, je ein Paar niedere und ein Paar bis ans Knie reichende Schuhe und wöchentlich 14 Konventslaibe Brot, außerdem durfte es ein Schwein halten (StAS, Dep. FAS, Wald U 766).

205 Nachricht von 1760 (StAS, Ho 157, D 98, Protokolle, Bd. 20, S. 191).

206 So 1542 (Schreiben der Äbtissin an Graf Karl v. Zollern: StAS, Dep. FAS, Wald 74, 12).

207 1620 auf Tautenbronn und Steckeln (GLA 98/2933). – 1672 und 1674 auf Steckeln (StAS, Dep. FAS, Wald NVA 3646).

208 1649 auf Steckeln (StAS, Ho 157, D 98, Protokolle, Bd. 1, 29. Mai und 10. Nov. 1649).

209 1751 und 1755 auf Steckeln und Reischach (StAS, Dep. FAS, Wald NVA 366, NVA 367).

210 Salemische Kommissionsanweisungen für die Wirtschaftsführung Heiligkreuztals von 1741 (StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 90). – Vorstellung des Walder Baumeisters 1764 und Walder Hofgesindeordnung von 1768 (StAS, Ho 157, NVA II 3240, II 3683). – M. REICHENMILLER, Rottenmünster 87. – Vgl. die Bestallungsurkunde für den Rottenmünster Schaffner von 1734 (StAS, Dep. 30, Salem/Rottenmünster, Nr. 11).

211 Verzeichnis der Dienstboten 1785 (StAS, Dep. FAS, Wald 78, 55) und Designation der Domestiken, undatiert, 18. Jahrhundert (ebd. 78, 190).

Die Pacht war im übrigen nicht nur in Rottenmünster bekannt, sondern auch in den anderen Frauenklöstern. Wald beispielsweise griff dann entweder zur Verpachtung oder zur Leihe auf Lebenszeit, wenn es einen seiner Eigenbauhöfe aus der Eigenwirtschaft entließ. D. h., daß es im Gegensatz zu Rottenmünster die Pacht vom Eigenbau unterschied. Bei einer Verpachtung bevorzugten die Nonnen die Zeitpacht, weil sie ein hohes Maß an Verfügungsfreiheit garantierte[212]. Berechnungen, die Wald Mitte des 18. Jahrhunderts anstellte[213], ergaben, daß eine Verpachtung rentabler als der Eigenbau war, eine Erkenntnis, die die Praxis Rottenmünsters voll bestätigte. An sich hatte man auch in Wald schon früher – im Jahr 1620 – errechnet, daß die Eigenbewirtschaftung kaum finanziellen Vorteil brachte, im Gegenteil sogar zu Defiziten führen konnte[214]: Aus dem Hof Tautenbronn hatte das Kloster einen Überschuß von nur 153 fl gezogen, aus Steckeln 123 fl, auf dem Bauhof Wald gar ein Defizit von 8 fl gemacht. Trotzdem wurden daraus keine mit Rottenmünster vergleichbaren Konsequenzen gezogen.

Im Zusammenhang mit dem Eigenbau ist nicht zuletzt der Weinbau zu berücksichtigen, den die oberschwäbischen Frauenzisterzen ebenfalls in Eigenbewirtschaftung betrieben bzw. in einem spezifischen Pachtsystem organisiert hatten. Der Schwerpunkt des Rebenbesitzes von Baindt, Heiligkreuztal, Heggbach und Gutenzell lag in Markdorf in der Nähe des Bodensees[215], der des waldischen Weinbaus in Überlingen und der von Rottenmünster in Ebringen im Breisgau (Gem. Schallstadt-Wolfenweiler, Kr. Breisgau-Hochschwarzwald). Wald besaß 1501[216] in Überlingen 202 Hofstatt Reben, Heiligkreuztal 1543[217] in Markdorf 60½ Rebenstücke, Gutenzell im 18. Jahrhundert in Markdorf 35½ Rebenstücke[218]. Hinzu kamen bei den meisten Abteien noch weitere Weinberge in anderen Orten. In welcher Organisationsform die Klöster ihre Weingüter anfänglich bebauen ließen, bleibt unbekannt. Zwar treten im 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts Laienbrüder in Verbindung mit dem Weinbau auf, so

212 1649 wurde Steckeln auf 4 Jahre verpachtet (StAS, Ho 157, D 98, Protokolle, Bd. 1, 10. Nov. 1649), 1742 Reischach und Steckeln auf 9 Jahre (StAS, Dep. FAS, Wald NVA 366, NVA 3646).

213 1751 (StAS, Dep. FAS, Wald NVA 367).

214 Tautenbronn: Jährlicher Nutzen 1652 fl, Unkosten 1499 fl. – Steckeln: Jährlicher Nutzen 1527 fl, Unkosten 1404 fl. – Wald: Jährlicher Nutzen 5622 fl, Unkosten 5630 fl.

215 Heiligkreuztal, Gutenzell und Heggbach besaßen vor 1432 einen gemeinsamen Weinbauhof in Markdorf (UBH, Bd. 2, Nr. 1033, S. 124). Der Heggbacher und Gutenzeller Rebenbesitz in Markdorf, die zwei dortigen Höfe mit Zubehör und die beiden Torkeln wurden seit dem 14. Jahrhundert gemeinsam umgetrieben. 1504 erfolgte die Teilung und die Übernahme in getrennte Verwaltung (O. Beck, Heggbach 220–221).

216 Urbar von 1501 (StAS, Dep. FAS, Wald 137, 2). – Außerdem besaß Wald in Bermatingen 24 Rebenstücke und in Markdorf 10 Rebenstücke. Um 1800 umfaßte der Walder Rebenbesitz in Überlingen 150 Hofstatt (bei der Umrechnung von 6 Hofstatt = 1 J. waren dies 25 Jauchert), in Bermatingen 51 Hofstatt, in Markdorf 11 Hofstatt und in Hödingen 1½ Hofstatt (M. Rehfus, Wald 243). 1711 nahm das Kloster aus seinen Überlinger Reben 91 Fuder Wein ein (ebd. 244). 1785 veranschlagte man den Wert der Überlinger Rebgüter samt Gebäuden in der Stadt und einem Weinbodenzins von 33 Eimern 34 Quart auf 7919 fl (StAS, Dep. FAS, Wald 75, 539).

217 UBH, Bd. 2, Nr. 1265, S. 459. – 1706 umfaßte der Heiligkreuztaler Rebenbesitz in Markdorf 48 Stück Reben (ebd. Nr. 347, S. 170), bei des Säkularisation 8 J. 11 Ruten (Etat der Heiligkreuztaler Revenuen, 1804: StAS, Wü 125/21 (F 76), Nr. 3). Ferner hatte das Kloster auch in Überlingen (UBH, Bd. 1, Nr. 317, S. 146; Nr. 753, S. 508; Nr. 754, S. 509; ebd. Bd. 2, Nr. 937, S. 20; Nr. 1195, S. 385; Nr. 1195a–Nr. 1195c, S. 386), Stuttgart (ebd. Bd. 1, Nr. 185 S. 66), Dingelsdorf (Rodel von 1463: HStASt, H 225, Bd. 172) und Hödingen (Etat der Heiligkreuztaler Revenuen, 1804: StAS, Wü 125/21 (F 76), Nr. 3) Weinberge. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts hatte der Heiligkreuztaler Rebenbesitz folgenden Umfang: Markdorf 59½ Rebenstücke, Überlingen 17 Hofstatt, Hödingen 6½ Hofstatt, Spetzgart 3 Hofstatt, Dingelsdorf 4 Hofstatt.

218 StAS, Dep. 30, Salem/Heggbach, Nr. 111.

etwa in Baindt 1293 ein Konversbruder als »procurator vinearum« in Markdorf[219] und in Wald 1324 und 1331[220] jeweils ein Bruder Winzer (»winzurn«), doch dürften diese Konversen eher als Verwalter des klösterlichen Weinbaus mit übergeordneten Aufsichtsfunktionen einzustufen sein denn als Weinbergarbeiter. Vermutlich befolgten die Nonnen von Anfang an normalerweise ein als Eigenbau bezeichnetes Pachtsystem[221], bei dem der Bebauer den Weinberg auf Lebenszeit innehatte und die Hälfte des Ertrags an das Kloster ablieferte. In Überlingen war dieser Bau in »gemaine« die übliche Form[222], und dementsprechend läßt sich bei den waldischen Weingärten die Überlassung zum »Halbtail nach Gemaindens Recht« seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts nachweisen[223]. Dabei mußte der Pächter bzw. Gemeinder den Weinberg auf eigene Kosten bebauen, erhielt aber vom Kloster Hilfe, indem dieses Rebstöcke, Stroh, Band und einen Teil des benötigten Mists stellte, ihn von Klosterknechten oder fronpflichtigen Bauern herbeiführen und in den Weinbergen ausfahren sowie die Trauben vom Weinberg in die Kelter bringen ließ. Diese Art der Verpachtung von Weingärten gegen den halben Ertrag kannte auch Heiligkreuztal. Als es 1424[224] einen Weinberg in Markdorf zur Bebauung ausgab, wurde folgende Vereinbarung getroffen: Das Kloster bezahlt die Hälfte des jährlichen Bedarfs an Mist und Stecken sowie die zweite Falg, es trägt die Hälfte der bei der Weinlese anfallenden Kosten, führt im Herbst die Trauben mit klostereigenen Rossen und Karren in die Torkel und läßt den Weinberg jährlich durch sachkundige Personen beschauen. Der Bebauer gibt seinerseits die Hälfte des Jahresertrags an das Kloster ab. Wie die Reben in Markdorf, so wurden auch die in Überlingen, Hödingen und Dingelsdorf gelegenen Heiligkreuztaler Weingärten während des 15. Jahrhunderts im Teilbau bewirtschaftet[225].

Daneben scheinen die Klöster zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichem Umfang ihre Reben aber auch in unmittelbaren Eigenbau genommen zu haben. So hatte Wald etwa seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts klösterliche Lohnarbeiter in seinen Weingärten, die an die Stelle der Gemeinder getreten waren. Möglicherweise waren auch die 1472 genannten Winzer und Knechte in den Gutenzeller und Heggbacher Reben zu Markdorf[226] vergleichbare klösterliche Lohnarbeiter.

Die Weingüter wurden von Weinbauhöfen aus verwaltet, die die Abteien am Mittelpunkt ihres Rebenbesitzes eingerichtet hatten[227]. In Markdorf lagen die Hofgüter von Baindt, Gutenzell, Heggbach und Heiligkreuztal, Rottenmünster besaß ein solches in Ebringen. Sie bestanden aus einem Haus mit den zugehörigen Wirtschaftsgebäuden, Gärten und wenigen landwirtschaftlichen Grundstücken und besaßen eine Torkel und einen Keller für den Wein[228]. Auf diesen Höfen saßen anfänglich vielleicht Laienbrüder, wie etwa der baindtsche »procurator

219 DASchw 8, S. 6.

220 StAS, Dep. FAS, Wald U 182. – ZGO, Bd. 10, 464–465.

221 Daß diese Pacht tatsächlich als Eigenbau galt, geht u. a. aus der Aufstellung des Etats der Heiligkreuztaler Revenuen von 1804 nach der Säkularisation hervor: Hier wird vermerkt, daß das Kloster die Markdorfer und Hödinger Weinberge um die Hälfte des Ertrags selbst bebaut hatte, wobei es die Steuern und Administrationskosten selbst trug (StAS, Wü 125/21 (F 76), Nr. 3).

222 Z. B. Urkunde vom 12. Jan. 1352 (ZGO, Bd. 10, 478).

223 M. Rehfus, Wald 246–249. – Vgl. 1338 und 1356 (ZGO, Bd. 10, S. 471 f., S. 481 f.).

224 UBH, Bd. 2, Nr. 1010, S. 100.

225 Einkünfteverzeichnis von 1420 und Rodel von 1463 (HStASt, H 225, Bd. 168 und Bd. 172).

226 UBH, Bd. 2, Nr. 1093b, S. 267.

227 Zum ähnlich organisierten Weinbau der Männerzisterzen vgl. W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit 131–132.

228 Heggbach und Gutenzell 1501 (O. Beck, Heggbach 220–221). – Heiligkreuztal 2. Hälfte 15. Jahrhundert (HStASt, H 225, Bd. 172) und 1543 (UBH, Bd. 2, Nr. 1265, S. 459) sowie 1804 (StAS, Wü 125/21 (F 76), Nr. 3). – Gutenzell 18. Jahrhundert (StAS, Dep. 30, Salem/Heggbach, Nr. 111).

vinearum« am Ende des 13. Jahrhunderts. Später setzten die Nonnen sogenannte Hofmeister ein, die entweder klösterliche Beamte waren oder auch nur Pächter. Ihnen war neben der Leitung des Hofs die Beaufsichtigung des klostereigenen Weinbaus anvertraut, sie konnten indes auch mit der eigenhändigen Bearbeitung der Reben betraut werden, wie z. B. der Gutenzeller Hofmeister, der im 18. Jahrhundert den größten Teil der klösterlichen Reben selbst bebaute, während der kleinere Teil an einen Rebmann und einen Baumann ausgegeben war[229]. Solche Verwalter sind seit dem 14. Jahrhundert nachweisbar. Der Baindter Hofmeister auf dem Münchhof zu Markdorf wird 1322[230] genannt, seit 1376[231] ein für Gutenzell und Heggbach zunächst gemeinsamer Verwalter zu Markdorf, der ein dortiger Stadtbürger war, im 18. Jahrhundert schließlich für beide Klöster je ein eigener Hofmeister[232]. Der Heiligkreuztaler Hofmeister in Markdorf nahm wenigstens im 17. Jahrhundert die Stellung eines Pächters ein[233], ebenso wie der 1724 belegte rottenmünsterische Hofmeister auf dem Rebgut in Ebringen[234]. In Wald war der jeweilige Leiter des Pfleghofs in Überlingen für die Verwaltung der Weinberge in und um Überlingen zuständig, wie seit 1542[235] eindeutig feststeht. Er wurde als Hauswirt, Hausmeister, Verwalter oder auch Amtmann bezeichnet, seit ungefähr 1600 aber trug er durchweg den Titel Hofmeister. Ursprünglich war er vermutlich ein Laienbruder, danach gehörte er der klösterlichen Pfründnerschaft an, und seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert war er stets ein Überlinger Stadtbürger mit klösterlichem Beamtenstatus[236].

Die Aufgaben des waldischen Hofmeisters in Überlingen beschränkten sich aber nicht allein auf die Obsorge für die Weingüter. Vielmehr war er in erster Linie der Verwalter des dortigen Stadthauses mit entsprechend umfassendem Pflichtenkreis. Der Walder Pfleghof, der schon im 13. Jahrhundert erworben worden war, nahm die für klösterliche Stadthöfe primären Funktionen wahr: Er war Verwaltungsmittelpunkt für einen bestimmten am und in der Nähe des Bodensees gelegenen Besitzkomplex des Klosters[237] und die wichtigste Stelle, von der aus das Kloster seine landwirtschaftlichen Produkte auf den städtischen Markt brachte. Daher war der Hofmeister außer für die Beaufsichtigung des Rebenbaus auch für die Lagerung von Wein und Getreide sowie für ihren Verkauf in Überlingen verantwortlich, ferner für den Einzug aller im Umkreis von einer Meile anfallenden Zinse, Gülten, Zehnten und Schulden sowie endlich für die Leitung der Haushaltung im Stadthof. Einen zweiten Stadthof besaß Wald seit dem 13. Jahrhundert in der Reichsstadt Pfullendorf. Obwohl ihm sicher ähnliche Aufgaben zugewiesen waren, scheint er nicht dieselbe Bedeutung wie der Überlinger Hof erlangt zu haben[238].

229 StAS, Dep. 30, Salem/Heggbach, Nr. 111.
230 DASchw 8, S. 51.
231 O. Beck, Heggbach 220.
232 Heggbacher Hofmeister 1715 (ebd. 411).
233 Beleg von 1630 (StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 21). – Vgl. auch Verzeichnis der zur württembergischen Kameralverwaltung Heiligkreuztal gehörigen herrschaftlichen Gebäude, 1807 (StAS, Wü 125/21 (F 76), Nr. 11).
234 M. Reichenmiller, Rottenmünster 52, 107.
235 GLA 225/379, U 11. Dez. 1542. – Zur Benennung der Leiter des Überlinger Pfleghofs vgl. M. Rehfus, Wald 433–435, 462–465.
236 Ebd. 435–437.
237 Ebd. 440–445. – Das dem Pfleghof zugeordnete regionale Einzugsgebiet änderte seine Ausdehnung im Laufe der Jahrhunderte. Der Umkreis von einer Meile rund um Überlingen war in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts festgeschrieben. – Zur Funktion der zisterziensischen Stadthöfe vgl. W. Schich, Handel und Gewerbe 224–230. – W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit 134–135. – W. Rösener, Grangienwirtschaft 151–152.
238 M. Rehfus, Wald 265–269, 440. – 1683 wurde der Pfullendorfer Pfleghof verkauft.

Stadthäuser mit Pfleghofcharakter besaßen auch andere oberschwäbische Zisterzienserinnenklöster: So etwa Heiligkreuztal in Riedlingen[239], Heggbach in Biberach den Heggbacher Hof[240] und Rottenmünster in Rottweil eine gefreite Schaffnerei, die der Schaffner im Kloster verwaltete[241].

Administrative Funktionen ähnlich wie Stadthäuser übten daneben auch die Weinbauhöfe dieser Zisterzen aus[242]. Das Rottenmünster Hofgut in Ebringen fungierte als Wirtschaftszentrum für den klösterlichen Besitz im Breisgau, hauptsächlich als Sammelstelle für die Gefälle aus Norsingen (Gem. Ehrenkirchen, Kr. Breisgau-Hochschwarzwald), Pfaffenweiler, Wolfenweiler, Schallstadt (alle drei Kr. Breisgau-Hochschwarzwald) und Wendlingen (Stadtteil von Freiburg i. Br.)[243]. Eine ähnliche Mittelpunktsfunktion nahm der Münchhof Baindts in Markdorf ein. Der Hofmeister bewirtschaftete nicht nur Haus und Güter des Klosters in Markdorf mit Knechten und Arbeitern[244], sondern zog darüber hinaus die Abgaben der Leihehöfe in Bürgberg (bei Ittendorf, Gem. Markdorf), Lipbach (bei Kluftern, Gem. Friedrichshafen, Bodenseekreis), Löwis (Leiwiesen bei Ittendorf) und Unterteuringen (Gem. Oberteuringen, Bodenseekreis) ein[245]. Der Heggbacher Hofmeister in Markdorf mußte im 18. Jahrhundert sowohl das Hofgebäude und die zugehörigen Grundstücke besorgen und die dortigen Klostergüter beaufsichtigen, als auch die Besitzungen in Bermatingen und Meersburg verwalten, das dortige Personal anleiten und den Wein verwahren[246].

Das Generalkapitel des Zisterzienserordens lockerte im 13. und 14. Jahrhundert sukzessive die strengen Wirtschaftsvorschriften. Schon 1208[247] gestattete es die Verpachtung unrentabler oder entlegener Ländereien. Daraufhin schränkten die Zisterzienserklöster insgesamt die Eigenwirtschaft ein und weiteten ihre schon von Beginn an betriebene Rentenwirtschaft immer stärker aus. Dieselbe Entwicklung ist bei den oberschwäbischen Frauenzisterzen zu verfolgen, deren Wirtschaftspraxis damit im Einklang mit dem konkreten Verhalten der Mönchsabteien stand. Rentenbetrieb und grundherrschaftliche Organisation kannten die Nonnen seit der Gründung ihrer Klöster. Auf der Leihe- und Zinswirtschaft ruhte wohl von Anfang an das Schwergewicht ihrer Wirtschaft. Nur Rottenmünster machte hierin eine Ausnahme, freilich auch erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Sein Eigenbau, in Wirklichkeit ein Pachtsystem, war so ertragreich, daß die daraus anfallenden Getreideeinkünfte zu Ende des 18. Jahrhunderts die Getreideeinnahmen aus dem Leihebesitz sogar übertrafen. 1799 betrugen die Einkünfte allein an Vesen und Haber aus den Leihehöfen und aus dem Zehnt 928 Malter, aus dem

239 StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 22. – Revenuen, die Württemberg mit Stift Heiligkreuztal zufielen, 1804 (StAS, Wü 125/21 (F 76), Nr. 3). – UBH, Bd. 2, Nr. 1281, S. 482.

240 O. Beck, Heggbach 238.

241 M. Reichenmiller, Rottenmünster 87. – Das Schaffnereihaus erhielt im 17. Jahrhundert von Kaiser Matthias eine Salva Guardia (StAS, Dep. 30, Salem/Rottenmünster, Nr. 54). Vgl. auch ebd. Nr. 61. – Bestallungsvertrag des Rottenmünster Schaffners von 1734 (ebd. Nr. 11). – 1739 kaufte das Kloster die St. Blasische Schaffnerei in Rottweil (ebd. Nr. 66. – M. Reichenmiller, Rottenmünster 45).

242 Das entspricht den Funktionen der weiter vom Kloster entfernt liegenden Grangien bei Männerzisterzen. Auch sie hatten vielfach administrative Aufgaben zu erfüllen und dienten als Verwaltungsstellen für die umliegenden Zinsgüter und grundherrlichen Besitzrechte (vgl. W. Rösener, Wirtschaftstätigkeit 130).

243 M. Reichenmiller, Rottenmünster 51, 107.

244 1528 sind Knechte und Arbeiter im Haus Baindts in Markdorf genannt, die nicht ständig beschäftigt wurden (DASchw 7, S. 34). – Seit 1322 ist bekannt, daß der Hofmeister zu Markdorf auf die Weide des baindtschen Pacht- und späteren Leihehofs in Bürgberg 20 Rinder treiben durfte (ebd. 8, S. 51).

245 Bürgberg 1448 und 1469 (DASchw 9, S. 10, S. 16), Lipbach 1483 (ebd. 9, S. 17), Löwis 1488 (ebd. Beilage Nr. 6, 1892, S. 9), Unterteuringen 1565 (DASch 9, S. 56).

246 O. Beck, Heggbach 411.

247 E. Hoffmann, Wirtschaftsprinzipien 719ff. – W. Rösener, Bauernlegen 80. – W. Rösener, Spiritualität 260.

Eigenbau aber 1038 Malter[248]. Wald andererseits erwirtschaftete in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts[249] auf seinen selbstbetriebenen Höfen nur 340 Malter Getreide gegenüber 1022 Maltern Gülteinnahmen aus seinen ausgeliehenen Höfen und seinen Zehntrechten. An Heu ertrug der Eigenbau allerdings 952 Zentner, während der Heuzehnt nur 141 Zentner einbrachte.

Urkundliche Beweise, daß die oberschwäbischen Zisterzienserinnen Höfe und Ländereien zur Bewirtschaftung an zins- und gültzahlende Bauern ausgaben, sind schon im 13. Jahrhundert vorhanden. Mit Sicherheit hatte die Leihewirtschaft noch einen weit größeren Umfang, als dies aus den überlieferten Quellen hervorgeht. Im Jahr 1270 besaß Wald in Walbertsweiler Güter, die ein gewisser Burkard bereits seit langem bebaute[250], und 1278 gab es Äcker in Rohrdorf als Erbzinslehen aus[251]. Heiligkreuztal kaufte 1274 einen Hof samt dem darauf sitzenden Bauern[252]. Offensichtlich ließen die Frauen beim Erwerb neuer Höfe die alten Bebauer auf ihnen weiterwirtschaften, anstatt sie durch neue Leute zu ersetzen: Nachdem Wald 1350 in Hausen einen Hof erhalten hatte, verlieh es ihn zwei Jahre später an denselben Mann, der bereits vor dem Übergang an Wald das Gut bebaut hatte[253]. Ebenso saßen auf einem 1342 von Heiligkreuztal gekauften Hof in Langenenslingen im folgenden Jahr immer noch dieselben beiden Bauern, die schon beim Kauf genannt worden waren[254], und 1348 verlieh das Kloster neuerworbene Grundstücke an die bisherigen Inhaber[255].

Die Nonnen waren bestrebt, ihren landwirtschaftlichen Besitz prinzipiell nur auf Lebenszeit des Bebauers auszuleihen. Die Leiheform des Leib- oder Fall-Lehens sicherte ihnen eine relativ freie Verfügbarkeit über den Grundbesitz. Sie war zudem aber auch ein Mittel, die grundherrschaftliche Stellung der Klöster voll auszubauen, ein Ziel, das die Abteien seit dem 13. Jahrhundert ansteuerten. Das Leiblehen hatte den Vorteil einer engen Bindung des Besitzes an das Kloster und bot die Möglichkeit zur Erhöhung von Abgaben und Leistungen und zu grundherrlichen Eingriffen der verschiedensten Art. Auf die Dauer waren die Bemühungen der Frauenzisterzen erfolgreich, und sie setzten das Fall-, Leib- oder Schupflehen als normale Leiheform durch.

Die Entwicklung hin zum Leiblehen läßt sich verhältnismäßig gut verfolgen. Im 13. Jahrhundert gaben die Klöster geschenkte Besitzungen vielfach an die Schenker als Erbzinslehen oder als Leiblehen wieder zurück, wie z. B. Wald 1230 dem Ritter Burchard v. Pfullingen[256], 1257 einem Konrad v. Gaisweiler[257] und 1260 einem Überlinger Magister Aurez[258], oder Kloster Baindt etwa 1246 dem Konrad v. Zußdorf[259] und 1270 dem Rudolf v. Michelberg[260]. Da diese Personen dem Adel oder dem Stadtbürgertum angehörten, sagen die Belege freilich nichts über die bäuerliche Leihepraxis aus. Bäuerliche Leiheurkunden oder Leihereverse sind in

248 M. Reichenmiller, Rottenmünster 49, 53.
249 Zugrundegelegt ist eine Durchschnittsberechnung der Einkünfte innerhalb der Herrschaft Wald für die Jahre 1762–1772 (StAS, Dep. FAS, Wald 75, 538) sowie die Berechnung der Einkünfte aus den außerhalb der Herrschaft gelegenen Besitzungen von 1785 (ebd. 75, 55).
250 Thurgauisches Urkundenbuch, Bd. 3, Nr. 553, S. 381 ff.
251 FUB, Bd. 5, Nr. 201, 1, S. 172.
252 UBH, Bd. 1, Nr. 73, S. 20. – Wald erhielt 1266 von Ritter Hoigir dessen Besitzungen in Reischach samt einem Eigenmann (StAS, Dep. FAS, Wald U 48).
253 Ebd. U 248, U 253. – StAS, Dep. FAS, DS 75, 333.
254 UBH, Bd. 1, Nr. 440, S. 230; Nr. 445, S. 232.
255 Ebd. Nr. 502, S. 274.
256 WUB, Bd. 3, S. 270.
257 StAS, Dep. FAS, Wald U 38.
258 ZGO, Bd. 6, 406–407.
259 DASchw 7, S. 46.
260 Ebd. S. 79.

größerer Zahl aber erst seit dem beginnenden 15. Jahrhundert überliefert. Möglicherweise wurden sie anfänglich überhaupt nicht regelmäßig ausgestellt, sondern die Erben übernahmen die Höfe faktisch ohne Formalitäten[261]. Soweit jedoch Leihebriefe aus dem 13. und 14. Jahrhundert vorhanden sind, zeigen sie ein völlig uneinheitliches Bild des Erbrechts: Es tritt Erbzinsleihe[262] neben der Leihe für ein Elternpaar bzw. einen Elternteil und seine Kinder[263] oder für Vater und Sohn[264] auf, Leihe für Geschwister[265], Leihe auf Lebenszeit[266] und Leihe auf eine begrenzte Anzahl von Jahren[267]. Die übliche Praxis auf den klösterlichen Leihegütern aber war offenbar die Erbfolge der Kinder. Diese Vermutung bestätigt das Vorgehen von Heiligkreuztal im Jahr 1359[268]. Weil, so führen Äbtissin und Konvent aus, seit langer Zeit die Bauern die ihnen verliehenen Klöstergüter als Erblehen behandeln, sie bei Lebzeiten versetzen und verkaufen und im Todesfall vererben, entsteht dem Kloster Schaden, und es wird seiner Gewaltsame und Rechte beraubt. Damit diese alte Gewohnheit nicht Rechtskraft erhielt, beschlossen die Frauen, alle Güter fortan grundsätzlich nur noch auf einen Leib zu verleihen. Sie wandelten also die bisherigen Erblehen in Fall-Lehen um, die nach dem Tod des Bauern an das Kloster heimfielen, ohne daß die Nachkommen Erbansprüche geltend machen konnten.

Wo ihr Anspruch auf Heimfall der Güter auf Widerstand stieß, kauften die Klöster die Erblehenhöfe kurzerhand auf und verliehen sie anschließend als Leiblehen. Diese Methode wandten z. B. Heggbach im 16. und Heiligkreuztal im 17. Jahrhundert mehrfach an[269]. Im 18. Jahrhundert konnte Wald behaupten, die Schupf- oder Leiblehen seien seit der Klostergründung die »Haupt-Grundverfassung« der Abtei[270].

In Wirklichkeit wurde die Vergabe auf Lebenszeit mit gewissen Varianten gehandhabt. Heiligkreuztal und Wald gaben ihre Güter regelmäßig an nur eine Person aus[271]. Baindt hingegen verlieh seine Höfe noch bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts hinein normalerweise an ein Elternpaar und seine Kinder[272] und führte seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert im allgemeinen die Leihe auf zwei Leiber, nämlich auf Lebenszeit von Bauer und Bäuerin, durch[273]. Rottenmünster nimmt auch hier eine Sonderstellung ein. Auf seinen Gütern kamen Erb- und Fall-Lehen nebeneinander vor, doch setzte sich im Gegensatz zu den übrigen Klöstern seit der Mitte des 16. Jahrhunderts fast überall die Erbleihe durch[274].

261 H.-M. Maurer, Territorialgewalt 163 ff.

262 Wald 1278 (FUB, Bd. 5, Nr. 201, 1, S. 172), 1339 und 1346 (StAS, Dep. FAS, Wald U 210, U 227). – Heiligkreuztal 1290, 1300 und 1348 (UBH, Bd. 1, Nr. 129, S. 31; Nr. 168, S. 54; Nr. 502, S. 274). Baindt 1302 (DASchw 8, S. 14).

263 Heiligkreuztal 1301 und 1391 (UBH, Bd. 1, Nr. 178, S. 62; Nr. 846, S. 607). – Wald 1320 (StAS, Dep. FAS, Wald U 167).

264 Heiligkreuztal 1318 (UBH, Bd. 1, Nr. 247, S. 104). – Wald 1352 (StAS, Dep. FAS, Wald U 253).

265 Heiligkreuztal 1395 (UBH, Bd. 1, Nr. 868, S. 631).

266 Heiligkreuztal 1345 und 1373 (UBH, Bd. 1, Nr. 468, S. 250; Nr. 739, S. 493). – Wald 1375 (StAS, Dep. FAS, Wald U 346).

267 Baindt 1330 (DASchw 8, S. 53).

268 UBH, Bd. 1, Nr. 636, S. 384. – Vgl. auch H.-M. Maurer, Territorialgewalt 164.

269 Heggbach (ebd. 165). – Heiligkreuztal (HStASt, B 457 L, Bü 185. – Ebd. H 225, Bd. 174: Urbar von 1560, Abschnitt Friedingen. – Vgl. auch V. Ernst, Friedingen 757).

270 M. Rehfus, Wald 166.

271 UBH, Bd. 2, Nr. 907, S. 1; Nr. 918, S. 13; Nr. 935, S. 29; Nr. 938, S. 31; Nr. 946, S. 37; Nr. 981, S. 70. – M. Rehfus, Wald 166 f. – Dabei ist zu berücksichtigen, daß, wie zumindest in der Neuzeit nachweisbar, üblicherweise ein Kind, zumeist der Sohn, den väterlichen Hof zur Leihe erhielt (M. Rehfus, Wald 168 ff.).

272 DASchw 9, S. 3, S. 6, S. 10, S. 11, S. 13, S. 14, S. 16, S. 17.

273 Ebd. 9, S. 18, S. 29, S. 30, S. 47, S. 55–59. – Ebd. Beilage Nr. 6, 1892, S. 11, S. 12. – Ebd. Beilage Nr. 10, 1892, S. 17–19. – Ebd. Beilage Nr. 14, 1893, S. 26–28.

274 M. Reichenmiller, Rottenmünster 55.

Gelegentlich zeigen die Quellen überraschend klar, wie erstaunlich rational die Nonnen ihren Leihebesitz organisierten. Grundsätzlich trachteten sie danach, möglichst den gesamten bäuerlichen Grund und Boden in einem Dorf zusammen mit dem grundherrlichen Eigentumsrecht geschlossen an sich zu bringen sowie wenigstens auch das Niedergericht und die Ortsherrschaft. War das geglückt, dann waren sie bestrebt, rentable Leihehöfe zu bilden und teilten zu diesem Zweck die erworbene landwirtschaftliche Fläche methodisch in neue Einheiten ein. So jedenfalls ging Wald im Weiler Igelswies (Gem. Meßkirch, Kr. Sigmaringen) vor: In den Jahren zwischen 1274 und 1398 gelangte das Kloster in den Besitz fast aller Güter. Dazu bedurfte es des Erwerbs von fünf Höfen, einem Gut, einem Haus mit Hofreite und einer Hofstatt sowie von weiteren Gütern unbekannten Umfangs[275]. Wo die Besitzungen Lehen waren, ließ es sich von Lehensherrn das Eigentum übertragen. Abschließend zog es auch noch das Niedergericht und die Ortsherrschaft an sich[276]. Nachdem die Erwerbstätigkeit beendet war, teilte es den Boden gleichmäßig auf und richtete drei Höfe ein[277]. Sie bestanden im Jahr 1501[278] aus je 57½ J. und Mm. (zwei Höfe) bzw. 60 J. und Mm., stimmten im Umfang der Wiesen und Äcker also nahezu überein und entrichteten fast identisch hohe Abgaben.

Für die Wirtschaftsverwaltung hatten die Zisterziensernonnen Klosterämter wie die Mönche eingerichtet. Sie wurden entweder mit Konventsfrauen oder mit Männern besetzt. Die oberste Leitung lag in den Händen der Äbtissin. Bestimmte Bereiche waren auf sogenannte Amtsfrauen delegiert. In Heiligkreuztal treten vier Amtsfrauen im Jahr 1354 auf[279], in Wald 1362 ein Rat[280] und seit 1577 mehrere Amtsfrauen[281]. Zu diesen Amtsfrauen zählten die Kellerin und die Bursiererin[282], die mit rein wirtschaftlichen Funktionen betraut waren[283]. Die Kellerin ist in Heiligkreuztal schon 1257[284] belegt, 1314[285] war das Amt mit einer Ober- und einer Unter- oder Küchenkellerin doppelt besetzt. In Wald wird die Kellerin Mitte des 14. Jahrhunderts faßbar; auch hier amtierten zwei Kellerinnen[286]. In Heggbach dagegen kann diese Amtsträgerin erst im 16. Jahrhundert nachgewiesen werden[287]. Die Bursiererin tritt demgegenüber in den Quellen ganz allgemein sehr spät auf: in Heggbach seit 1443[288], in Heiligkreuztal 1485[289] und in Wald sogar erst seit 1501[290]. Auch dieses Amt wurde in der Regel von zwei Konventualinnen versehen. Im 18. Jahrhundert waren das Bursenamt, die Kastnerei und die Kellerei die wichtigsten Einrichtungen der Wirtschaftsverwaltung in diesen Frauenzisterzen. Aufgabe der Bursiererin war die Verwaltung der Finanzen des Klosters und der Klosterkasse, während die Kellerin einerseits die Küche und die Vorratsbewirtschaftung zu

275 StAS, Dep. FAS, Wald U 65, U 76, U 78, U 79, U 84–U 87, U 160, U 163, U 187, U 395, U 425.
276 Ebd. U 612. – StAS, Ho 157, A 6. – Im Jahr 1484 befand sich das Niedergericht angeblich bereits seit 50 bis 100 Jahren in waldischem Besitz.
277 Zinsrodel von 1458 (StAS, Dep. FAS, Wald 56, 17).
278 Urbar von 1501 (ebd. 137, 2).
279 UBH, Bd. 1, Nr. 556, S. 313–314.
280 StAS, Dep. FAS, Wald U 295.
281 Ebd. U 824.
282 Beleg von 1543 in Heiligkreuztal (UBH, Bd. 2, Nr. 1265, S. 459).
283 E. G. Krenig, Frauenklöster 64.
284 WUB, Bd. 5, Nr. 1455, S. 221.
285 UBH, Bd. 1, Nr. 231, S. 93–94; Nr. 234, S. 96. – Die Küchenkellerin wird 1338 erstmals genannt (ebd. Nr. 405, S. 207–208). – Vgl. auch M. Kögel, Heiligkreuztal 56–59.
286 Klösterlicher Keller 1347 (StAS, Dep. FAS, Hohenfels 75, 19), Kellerin 1353 (StAS, Dep. FAS, Wald U 254), Unterkellerin 1357 (ebd. U 266), Weinkellerin 1388 (ZGO, Bd. 11, 88–90).
287 O. Beck, Heggbach 365, 370–373.
288 Ebd. 365–369.
289 Erneuerung von 1438–1485, Blatt 135 (HStASt, H 225, Bd. 170).
290 Urbar von 1501 (StAS, Dep. FAS, Wald 137, 2).

überwachen, andererseits die gesamte Klosterwirtschaft zu leiten hatte. Im 18. Jahrhundert aber war die Bursiererin für die Aufsicht über die klösterliche Hausökonomie und die Domestiken verantwortlich und führte die Rechnungen über Einnahmen und Ausgaben. Die Keller- und Kastenmeisterin waren der Burse untergeordnet[291].

Da die Zisterzienserinnen hauptsächlich in der Anfangszeit stärker als die Mönche den Klausurvorschriften unterworfen waren, ist es fraglich, ob die Leitung der Wirtschaftsverwaltung tatsächlich voll in den Händen der Kellerin lag. Jedoch ist zu berücksichtigen, daß für Amtsfrauen mit bestimmten Aufgaben gewisse Ausnahmeregelungen von den Klausurvorschriften galten[292]. Und zudem beweisen zahlreiche urkundliche Belege des 14. und 15. Jahrhunderts, daß die angeblich so streng an die Klausur gebundenen Nonnen, auch solche ohne Amt, oft in eigener Person vor geistlichen und weltlichen Gerichten und städtischen Ratsgremien erschienen, um dort sowohl ihre eigenen Vermögens- und Besitzverhältnisse zu regeln als auch die des Klosters, um Schenkungen entgegenzunehmen, Rückverleihungen vorzunehmen oder Rechtsstreitigkeiten entscheiden zu lassen[293]. Im 15. und 16. Jahrhundert kann schließlich von einer Beachtung der strengen Klausur kaum mehr die Rede sein. In Heggbach hob am Ende des 16. Jahrhunderts der Abt von Salem sogar selbst die eben erst von ihm eingeführte strikte Klausur wieder auf, weil sich gezeigt hatte, daß die Verwaltung in Unordnung geriet, sobald Äbtissin und Amtsfrauen sich nicht persönlich mit ihr befaßten[294]. Diese Beobachtungen sprechen dafür, daß die Nonnen durchaus in der Wirtschaftsverwaltung konkret tätig waren und diesen Bereich, auch wenn er den Verkehr mit der außerklösterlichen Laienwelt erforderte, nicht völlig ihren Beamten überließen, wie dies gelegentlich angenommen wird[295]. Erst die Reform der oberschwäbischen Frauenzisterzen seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts brachte die fortschreitend sich verschärfenden Klausurvorschriften, die die Bewegungsfreiheit auch der Amtsfrauen ernstlich einengten, ohne sie aber gänzlich aufzuheben, und die Ausübung der Wirtschaftsverwaltung weitgehend auf die Leitung der Temporalien beschränkten, soweit sie innerhalb der Klausur möglich war. Deshalb ordnete schon das Nationalkapitel der oberdeutschen Zisterzienserkongregation 1626 an, jeder Visitator habe einen Mönch seines Klosters mit

291 E. G. Krenig, Frauenklöster 64. – M. Rehfus, Wald 143. – Äbtissinnenwahlprotokoll Walds vom 20. Febr. 1772 (StAS, Dep. FAS, Wald 78, 190). – Konventslisten Walds, 18. Jahrhundert (ebd. 78, 274; 78, 285). – Salemische Kommissionsanweisungen für die Wirtschaftsführung Heiligkreuztals von 1741 (StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 90).

292 E. G. Krenig, Frauenklöster 82.

293 Dazu einige Belege: Wald: 1342 nehmen zwei Nonnen vor dem Überlinger Rat die Schenkung eines Weinbergs entgegen und verleihen ihn an den Schenker zurück (ZGO, Bd. 10, 473). 1350 treten drei Nonnen als Zeuginnen einer in Meßkirch ausgestellten Urkunde über eine Jahrtagsstiftung auf (FUB, Bd. 5, Nr. 507, S. 440). 1383 übergibt eine Nonne vor dem Hegauer Landgericht ihren Hof an die ebenfalls anwesende Äbtissin (StAS, Dep. FAS, Hohenfels 75, 73). 1394 verzichtet sie vor dem Konstanzer bischöflichen Offizialat auf die Verwaltung dieses Hofs zugunsten des Klosters, wobei die Äbtissin anwesend ist (ebd. 78, 82). 1433 klagen Äbtissin und eine Nonne vor dem Konstanzer Rat gegen Kloster Reichenau wegen eines Weingelds (GLA 229 Allensbach 952, U 19. Aug. 1433). 1435 stellen Priorin und Konvent der Äbtissin eine Vollmacht zur persönlichen Vertretung der waldischen Ansprüche auf bestimmte Güter vor dem Landgericht Nürnberg aus (StAS, Dep. FAS, Wald U 498). – Baindt: 1459 ist die Seelamtsfrau bei einer Gerichtsverhandlung vor dem Altdorfer Ammann im Rathaus zu Altdorf als Bevollmächtigte der Äbtissin anwesend und klagt gegen einen klösterlichen Lehensbauern (DASchw 9, S. 14). 1526 nehmen Priorin und zwei Nonnen vor dem kaiserlichen Landgericht zu Altdorf eine Güterübertragung anläßlich von Verpfründungen entgegen (ebd. 9, S. 47). – Heiligkreuztal: 1472 erscheint die Äbtissin auf einem Rechtstag zu Markdorf wegen eines Hellerzinses (UBH, Bd. 2, Nr. 1093b, S. 267).

294 Verhandlungen auf dem Reichsrittertag in Weißenhorn im März 1598 (GLA 98/2333; 98/2329).

295 So etwa E. G. Krenig, Frauenklöster 64; M. Reichenmiller, Rottenmünster 85, Anm. 1 und M. Toepfer, Konversen 27, 34f.

der Beaufsichtigung von Verwaltung und Dienstpersonal seiner Frauenklöster zu beauftragen, um Verwahrlosung zu vermeiden[296]. In der Praxis war dies der jeweilige Beichtvater. Als Abt Anselm II. Schwab von Salem diese Vorschrift 1749/1750 in besonders drastischer Form in die Tat umsetzte und die Beichtväter zu Räten der Äbtissinnen in weltlichen Angelegenheiten ernannte, denen die gesamte Verwaltung, die Beamten und die Dienstleute unterstellt wurden[297], gab diese Maßnahme in Wald Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen beiden Klöstern und war letztlich mitausschlaggebend für die Auflösung des Paternitätsverhältnisses. Daß die Frauen aber Wege fanden, trotz der strengen Klausur die Temporalien persönlich zu leiten, zeigen die technischen Vorkehrungen, die man für die Durchführung der sogenannten Verhörstage in Wald traf, auf denen die Wirtschaftsverwaltung, die Gerichtssachen und die politischen Angelegenheiten behandelt wurden, und bei denen die Äbtissin den Vorsitz führte und verschiedene Amtsfrauen sowie der Oberamtmann und der Sekretär beisaßen. Die als Verhandlungsraum dienende Kanzlei war nämlich einfach in einen innerhalb und einen außerhalb der Klausur gelegenen Bereich unterteilt[297a].

Obgleich die Amtsfrauen die Wirtschaftsführung durchaus in der Hand hielten, setzten die Nonnen doch auch Männer auf bestimmte Stellen ein, hauptsächlich auf solche, bei denen ständiger Kontakt mit der laikalen Außenwelt unumgänglich war. Deutlich wird dies vor allem in Baindt und Heggbach, wo während der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sogar das Kelleramt von Laienbrüdern verwaltet wurde[298], was sonst nicht beobachtet werden kann. Der Keller ersetzte hier offenbar die Nonnen-Kellerin – falls es sich bei ihm nicht etwa nur um den Leiter des Bauhofs am Klosterort gehandelt hat –, wie er später anscheinend auch in Wald die Kellermeisterin aus ihrer führenden Position in der Wirtschaftsverwaltung verdrängte und auf die Verwaltung des Weinkellers verwies[299]. Ein Amtsträger, den alle oberschwäbischen Frauenzisterzen kannten, war der »mercator« oder Kaufmann. Er ist seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts nachweisbar und gehörte zunächst dem Konversenstand an: In Wald tritt er erstmals 1259[300] auf, in Baindt 1268[301], in Heiligkreuztal 1296[302], in Heggbach 1300[303] und in Rottenmünster 1334[304]. Ursprünglich waren diese Kaufmänner für die wirtschaftlichen Verbindungen ihrer Klöster mit der Außenwelt zuständig und sorgten sowohl für den Absatz von Produkten der Klosterwirtschaft als auch für den Ankauf von benötigten Waren[305]. In den Frauenabteien Oberschwabens aber war der Kaufmann vorrangig ein Verwaltungsmann, der seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zum bedeutendsten und ranghöchsten klösterlichen Amtsträger aufstieg, und aus dessen Amt sich seit dem 14. Jahrhundert die leitende Beamtenstelle entwickelte[306]. Im Lauf des 15./16. Jahrhunderts änderte er seinen Titel in Amtmann und im 17. Jahrhundert in Oberamtmann[307]. Ihm oblag die Leitung sämtlicher weltlicher

296 GLA 65/165.
297 Für Wald: GLA 98/2325. – StAS, Dep. FAS, Wald 78, 227; 78, 244.
297a Inventar von 1785 (StAS, Dep. FAS, Wald 78, 55). – M. Rehfus, Wald 306–310.
298 In Baindt wird 1264 der »frater... cellerarius« (DASchw 7, S. 71) erwähnt, in Heggbach sind 1298 und 1309 zwei Konversbrüder als Keller genannt (O. Beck, Heggbach 625).
299 1388 und wieder 1538 werden nur noch Weinkellerinnen genannt (StAS, Dep. FAS, Wald 56, 18. – ZGO, Bd. 11, 88–90).
300 StAS, Dep. FAS, Wald U 44.
301 DASchw 7, S. 72; ebd. 8, S. 48.
302 UBH, Bd. 1, Nr. 151, S. 42.
303 O. Beck, Heggbach 395–396, 625.
304 M. Reichenmiller, Rottenmünster 85–86.
305 W. Schich, Handel und Gewerbe 221.
306 M. Rehfus, Wald 371f., 379ff.
307 Heiligkreuztal: Seit 1407 Amtmann, um die Mitte des 17. Jahrhunderts Oberamtmann (UBH, Bd. 1, Nr. 362, S. 178; ebd. Bd. 2, Nr. 934, S. 27). Die Äbtissin gab an, Vaterabt Thomas Wunn (1615–1647) habe

Geschäfte, also der Verwaltungs-, Gerichts- und Polizeiaufgaben. Ihm waren in der Neuzeit alle übrigen Beamten und Bediensteten[308] nachgeordnet, so auch die mit der Wirtschaftsverwaltung befaßten Amtsinhaber und Dienstleute: Etwa der Pfistermeister, der in Wald eine bedeutende Rolle in der Verwaltung während des 15. und 16. Jahrhunderts spielte[309], der Keller, der Schaffner, die Hofmeister auf dem zentralen Bauhof, auf den Rebhöfen und in den Stadthäusern.

Wie sich besonders gut anhand der Walder Quellen zeigen läßt[310], übertrugen die Nonnen ihre Ämter zuerst auf Konversbrüder, wie sie diese ja auch mit der Leitung ihrer Eigenwirtschaft betraut hatten. Dieser Personenkreis war nach seiner sozialen Herkunft recht gemischt zusammengesetzt und umfaßte neben Personen aus bäuerlichen und leibeigenen Schichten auch Stadtbürger und Angehörige des Niederadels[311]. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts begannen die Klöster, ihre Pfründner als Amtsträger einzusetzen. Die Pfründner entstammten sowohl der Dorf- als auch der Stadtbevölkerung und waren nicht selten vermögende Leute[312]. Sie wurden in den einzelnen Klöstern zu unterschiedlichen Zeiten im Lauf des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von rein weltlichen Dienstleuten und Beamten in Wirtschaft und Verwaltung abgelöst, wobei die Beamten zumeist eine juristische Ausbildung besaßen.

Die Stellung der Laienschwestern[313] im Wirtschaftsbetrieb der Frauenzisterzen Oberschwabens ist während der ersten Jahrhunderte nicht zu erkennen. Konversschwestern lebten

befohlen, dem Schreiber den Titel Oberamtmann beizulegen (an Fürst von Hohenzollern-Sigmaringen 7. Mai 1650: StAS, Dep. FAS, DS 74, 19). Heggbach: 1429 Hofmeister, 1458 oberster Amtmann, dann wieder häufig Hofmeister, der nach 1641 den Titel Oberamtmann erhielt (O. Beck, Heggbach 632–633). – Baindt: 1437 Kaufmann, 1438 Amtmann, 1466 Kaufmann und Amtmann, 1698 Amtmann, 1723 Oberamtmann (DASchw 9, 2. S., S. 7, S. 15; ebd. 10, S. 96; ebd. Beilage Nr. 24, 1893, S. 46). – Wald: Im 15. Jahrhundert wird neben der Bezeichnung Kaufmann gelegentlich auch der Titel Amtmann verwendet, der sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts immer stärker durchsetzt; seit den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts Oberamtmann (M. Rehfus, Wald 380–381, 452–458). – Rottenmünster: Kaufmann, seit 1612 Oberamtmann (M. Reichenmiller, Rottenmünster 87, 204). – Gutenzell: 1686 Oberamtmann (StAS, Dep. 30, Salem/Gutenzell, Nr. 13).

308 In Wald gab es 1548 die drei Ämter Kaufmann, Pfistermeister und Keller (später Hofmeister in Wald), dazu kamen der Hofmeister im Haus zu Überlingen und im 18. Jahrhundert Kanzleisekretär und Registrator als Beamte (M. Rehfus, Wald 374–375). – Heiligkreuztal hatte 1741 die Beamten Oberamtmann, Verwalter und Hofmeister (salemische Kommissionsanweisungen für die Wirtschaftsführung Heiligkreuztals von 1741: StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 90). – Rottenmünster besaß Oberamtmann, Schaffner, Schreiber, Rentmeister und Ökonomierat, vielleicht auch den Pfistermeister als Beamte (M. Reichenmiller, Rottenmünster 85–88, 20).

309 M. Rehfus, Wald 418–421.

310 Ebd. 370–376.

311 Dem Niederadel gehörten z. B. in Wald die Laienbrüder Heinrich Orden, Kaufmann 1283, und Konrad Hagel, Prokurator 1320, Kaufmann 1329, an (M. Rehfus, Wald 452–453), ebenso wie wahrscheinlich die Konversbrüder v. Heudorf, 1290 (FUB, Bd. 5, Nr. 240, 2, S. 207) und v. Digisheim, 1312–1326 (StAS, Dep. FAS, Wald U 153, U 182, U 189), in Heiligkreuztal etwa Bruder Johann v. Aich, 1344 (UBH, Bd. 1, Nr. 453, S. 239), in Baindt wahrscheinlich die Brüder Konrad v. Roggenbeuren, 1266, Konrad v. Bunkhofen, 1270, und Hermann v. Zwirkenberg, 1272 (DASchw 7, S. 71, S. 79).

312 So stammte z. B. der Walder Pfründner Konrad Rentz, 1369 eingetreten, 1401 Amtmann, aus dem waldischen Dorf Walbertsweiler und war klösterlicher Leibeigener (StAS, Dep. FAS, Wald U 323, U 433, U 450), während der Pfründner Kunz Widmar, 1429, Bürger und Metzger der Reichsstadt Pfullendorf (ebd. U 480) und Jörg Hagenwiler, Hausmeister im Überlinger Stadthaus 1466, Überlinger Bürger war (Stadtarchiv Überlingen 81a, 7, 8, 2272).

313 Vgl. demnächst: Maren Kuhn-Rehfus, Die Zisterzienserinnenabtei Wald (Germania Sacra. Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Konstanz).

zwar von Anfang an in allen Klöstern. Ihre Bedeutung trat aber anscheinend hinter die der Konversbrüder zurück, weil sie weniger vielfältig einsetzbar waren. Ihre Funktionen dürften primär in der Hauswirtschaft innerhalb des Klausurbereichs gelegen haben, vielleicht auch auf dem Bauhof beim Kloster. Später, nach der Aufgabe der Vita communis im 15. und 16. Jahrhundert, übernahmen weltliche Mägde die Hausarbeiten. Erst im Zusammenhang mit den Bemühungen um eine Reform der Frauenklöster seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stieg die Zahl der Schwestern wieder an, und in den Konstitutionen der Frauenzisterzen in der oberdeutschen Kongregation aus dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts[314] werden ihre Aufgaben erneut definiert: Sie waren zum Dienst der Konventualinnen bestimmt und hatten die gesamte Hausarbeit zu verrichten. In Wald waren sie außerdem vorwiegend als Köchinnen und Gärtnerinnen, aber auch als Bäckereiaufseherinnen und Apothekerinnen tätig. Daneben wurden sie den Amtsfrauen als Gehilfinnen zugeteilt, so etwa als Unterkellermeisterin und Kustereischwester[315].

Die sechs Frauenzisterzen in Oberschwaben und am oberen Neckar spielten keine bedeutende politische Rolle, obgleich vier von ihnen, nämlich Rottenmünster, Heggbach, Gutenzell und Baindt, die Reichsunmittelbarkeit erlangt hatten. Dagegen stellten sie religiöse Mittelpunkte einerseits und gesellschaftliche, herrschaftliche und wirtschaftliche Faktoren andererseits in ihren Regionen dar. Sie waren, mit wenigen Ausnahmen, ausgesprochen wohlhabende Klöster. Von Heiligkreuztal sagte die Paternitätsabtei Salem im 18. Jahrhundert, es sei ein »vortrefflich-bemitteltes Gottshaus«[316], und von Wald, die jährlichen Einkünfte seien höher als bei »zweien dieses hl. Ordens-Frauenklöstern zusammengenommen«[317]. Das jährliche Gesamteinkommen Rottenmünsters in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts schätzt Reichenmiller auf 22000 bis 33000 fl[318], das von Wald betrug zwischen 1793 und 1803 durchschnittlich 49600 fl[319], der Jahresertrag von Heiligkreuztal belief sich bei der Säkularisation auf 50000 fl, der von Heggbach und Gutenzell auf jeweils 20000 fl und der von Baindt auf immerhin noch 13500 fl[320].

Wegen der gemeinsamen Umstände ihrer Gründung unter bestimmender Beteiligung des bedeutenden Salemer Abts Eberhard v. Rohrdorf und wegen ihrer Unterstellung unter die salemische Paternität bis in das 18. Jahrhundert hinein bilden die sechs Frauenklöster eine geschlossene Gruppe, die geeignete Voraussetzungen für eine vergleichende Untersuchung bietet. Der salemische Einfluß bot Gewähr, daß die Entwicklung der Abteien bei allen individuellen Differenzierungen in den Bahnen des Ordens verlief. Dies galt auch für die Wirtschaftsordnung. Die zisterziensischen Prinzipien der Eigenwirtschaft wurden im 13. und 14. Jahrhundert unter dem Einsatz von Laienbrüdern im Rahmen der vorgegebenen Verhältnisse ebenso befolgt wie bei den Mönchsabteien, wenn auch in bescheidenerem Umfang. Die gleichzeitig betriebene Rentenwirtschaft, die Auflösung der Grangien im 14. Jahrhundert und der Übergang zur grundherrlichen Wirtschaftsorganisation, wie sie auch die älteren Klöster kannten, entsprach dem Verhalten aller anderen Zisterzienserklöster in Südwestdeutschland und war eine Anpassung an neue ökonomische, soziale und politische Gegebenheiten[321].

314 GLA 65/176.
315 Walder Konventslisten von 1788, 1797 und 1804 (StAS, Dep. FAS, Wald 78, 274; 78, 280; 78, 285).
316 Salemischer Kommissionsauftrag für die Untersuchung der Heiligkreuztaler Wirtschaftsführung, 1740 (StAS, Dep. 30, Salem/Heiligkreuztal, Nr. 90).
317 Revision der waldischen Rechnung von 1746 (GLA 98/2933).
318 M. Reichenmiller, Rottenmünster 45.
319 M. Rehfus, Wald 131–132.
320 Vgl. die Zusammenstellung bei H.-M. Maurer, Territorialgewalt 154.
321 W. Rösener, Spiritualität 259.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

ACTA IMPERII INEDITA SECULI XIII. ET XIV. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königreichs Sizilien, hrsg. von EDUARD WINKELMANN, Bd. 2, Innsbruck 1885.

JOSEPHUS M. CANIVEZ, Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 9–14b), Louvain 1933–1941.

GUSTAV ADOLF RENZ, Archivalien des ehem. Cistercienser-Nonnenklosters Baindt bei Weingarten, in: Diözesan-Archiv von Schwaben 7, 1890; 8, 1891; 9, 1892; 10, 1893; Beilagen der Jahrgänge 1892 und 1893.

FÜRSTENBERGISCHES URKUNDENBUCH, Bd. 5, Tübingen 1885.

Liber Quartarum et Bannalium in dioecesi Constanciensi de anno 1324, hrsg. von WENDELIN HAID, in: FDA 4, 1869, 1–62.

Liber taxationis ecclesiarum et beneficiorum in dioecesi Constantiensi de anno 1353, hrsg. von WENDELIN HAID, in: FDA 5, 1870, 1–118.

SEBASTIAN LOCHER, Regesten zur Geschichte der Grafen von Veringen, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Hohenzollern Jg. 2, 1868/69, 1–48; 3, 1869/70, 33–80; 4, 1870/71, 1–48; 5, 1871/72, 1–47.

REGESTA EPISCOPORUM CONSTANTIENSIUM. Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz, Bd. 1, Innsbruck 1895.

THURGAUISCHES URKUNDENBUCH, Bd. 3, redigiert von FRIEDRICH SCHALTEGGER, Frauenfeld 1925.

URKUNDENBUCH DES KLOSTERS HEILIGKREUZTAL, Bd. 1–2, bearb. von ANTON HAUBER (Württembergische Geschichtsquellen, Bd. 9 und 14), Stuttgart 1910, 1913.

FRIEDRICH WILHELM, Corpus der altdeutschen Originalurkunden bis zum Jahr 1300, 5 Bde, Lahr 1932–1975.

WIRTEMBERGISCHES URKUNDENBUCH, Bd. 1–11, Stuttgart 1849–1913.

Württembergische Ländliche Rechtsquellen, Bd. 3, Nördliches Oberschwaben, bearb. von PAUL GEHRING, Stuttgart 1941.

Darstellungen

OTTO BECK, Die Reichsabtei Heggbach. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen, Sigmaringen 1980.

VIKTOR ERNST, Friedingen, in: Beschreibung des Oberamts Riedlingen, 2. Bearb., Stuttgart 1923, 756–760.

VIKTOR ERNST, Heiligkreuztal, in: Beschreibung des Oberamts Riedlingen, 2. Bearb., Stuttgart 1923, 781–793.

MATTHIAS ERZBERGER, Die Säkularisation in Württemberg von 1802 bis 1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen, Stuttgart 1902.

EBERHARD HOFFMANN, Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien im Cisterzienserorden während des 12. und 13. Jahrhunderts, in: HJ 31, 1910, 699–727.

MARTIN KÖGEL, Rechts- und Besitzverhältnisse des Klosters Heiligkreuzthal bei Riedlingen an der Donau, [Phil. Diss.] Tübingen 1959. [masch.]

ERNST GÜNTHER KRENIG, Mittelalterliche Frauenklöster nach den Konstitutionen von Cîteaux unter besonderer Berücksichtigung fränkischer Nonnenkonvente, in: ASOC 10, 1954, 1–105.

Topographisches Wörterbuch des Großherzogtums Baden, bearb. von ALBERT KRIEGER, Bd. 1–2, Heidelberg ^{2}1904–1905.

MAREN KUHN-REHFUS, Die soziale Zusammensetzung der Konvente in den oberschwäbischen Frauenzisterzen, in: Speculum Sueviae. Beiträge zu den historischen Hilfswissenschaften und zur geschichtlichen Landeskunde Südwestdeutschlands. Festschrift für Hansmartin Decker-Hauff zum 65. Geburtstag, Bd. 2, Stuttgart 1982, 7–31. Zugleich in: ZWLG 41, 1982, 7–31.

LUDWIG J. LEKAI, Geschichte und Wirken der weißen Mönche. Übersetzt von AMBROSIUS SCHNEIDER, Köln 1958.

LUDWIG J. LEKAI, The Cistercians. Ideals and Reality, Kent 1977.

HEINRICH LÖFFLER, Die Weilerorte in Oberschwaben. Eine namenkundliche Untersuchung (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 42), Stuttgart 1968.

HANS-MARTIN MAURER, Die Ausbildung der Territorialgewalt oberschwäbischer Klöster vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 109, 1973, 151–195.

MAREN REHFUS, Das Zisterzienserinnenkloster Wald. Grundherrschaft, Gerichtsherrschaft und Verwaltung (Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns, Bd. 9), Sigmaringen 1971.

MARGARETA REICHENMILLER, Das ehemalige Reichsstift und Zisterziensernonnenkloster Rottenmünster. Studien zur Grundherrschaft, Gerichts- und Landesherrschaft (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 28), Stuttgart 1964.

LUCIA REISS, Studien zur Wirtschafts- und Verfassungsgeschichte des Zisterzienserinnen-Klosters Lichtenthal (1245–1803), in: ZGO 96, NF 57, 1948, 230–306.

WOLFGANG RIBBE, Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Agrarwirtschaft, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, Nr. 10), Bonn 1980, 203–215.

WERNER RÖSENER, Bauernlegen durch klösterliche Grundherren im Hochmittelalter, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 27, 1979, 60–93.

WERNER RÖSENER, Grangienwirtschaft und Grundbesitzorganisation südwestdeutscher Zisterzienserklöster vom 12. bis 14. Jahrhundert, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, Nr. 18), Köln 1982, 137–164.

WERNER RÖSENER, Spiritualität und Ökonomie im Spannungsfeld der zisterziensischen Lebensform, in: Cîteaux, fasc. 3–4, 1983, 245–274.

WERNER RÖSENER, Zur Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Hochmittelalter, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 30, 1982, 117–148.

WINFRIED SCHICH, Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Handel und Gewerbe, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, Nr. 10), Bonn 1980, 217–236.

ERIKA SCHILLINGER, Curtis und Curia in den Urkunden des 13. und 14. Jahrhunderts. Untersuchungen zum Sprachgebrauch dieser beiden Begriffe im Oberrheingebiet, in: Alemannisches Jahrbuch 1979/80, 1983, 99–122.

MICHAEL TOEPFER, Die Konversen der Zisterzienserinnen von Himmelspforten bei Würzburg. Von der Gründung des Klosters bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, in: Ordensstudien I: Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter (Berliner Historische Studien, Bd. 2), Berlin 1980, 25–48.

LEODEGAR WALTER, Beiträge zur Geschichte des Cistercienserinnen-Klosters Boos-Baindt, in: Cistercienser-Chronik 29, 1917, 217–224, 244–251, 267–276.

PAULUS WEISSENBERGER, Wirtschaftsgeschichtliche Nachrichten über einige bayrische Cist.-Frauenklöster aus dem 13./14. Jahrhundert, in: Cistercienser-Chronik 67, 1960, 1–10.

JÜRGEN SYDOW

Die Sozialstruktur eines mittelalterlichen Zisterzienserklosters, dargestellt am Beispiel der Abtei Bebenhausen

Wenn in den folgenden Überlegungen eine Untersuchung der Sozialstruktur einer einzelnen Zisterzienserabtei erfolgt, statt den Versuch zu machen, ein größer angelegtes Bild zu entwerfen, so bedarf das wohl ein wenig der Rechtfertigung. Sie ist m. E. gegeben durch die Grundlage, auf der die Untersuchung entstanden ist. Vor kurzem ist nach langer Forschungsarbeit der Band über Bebenhausen erschienen, den ich für die Reihe »Germania Sacra« des Max-Planck-Instituts für Geschichte erstellt habe[1]. Nach den strengen Richtlinien, denen diese Bände um einer möglichst großen Übereinstimmung und Vergleichbarkeit untereinander unterliegen, wird dabei u. a. besonderes Gewicht darauf gelegt, daß alle Mönche, die nur irgendwann einmal in den Quellen faßbar sind, im »Katalog der Mönche« erscheinen[2], während den Äbten eigene kurze Biographien[3] gewidmet sind. Dabei sollen auch nach Möglichkeit ihre Herkunft, ihre »Laufbahn« im Kloster sowie sonstige wichtige Daten gegeben werden.

Allerdings ist dies – und der Untertitel der Reihe »Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches« unterstreicht das ja noch – mehr als Steinbruch anzusehen, wo die Forschung, wie auch in anderen Kapiteln, sich das heraussuchen kann, wonach sie jeweils sucht. Selbst dem Bearbeiter eines solchen Bandes bleibt dann nicht viel Platz, um an der dafür vorgesehenen Stelle eine kurze Zusammenfassung seiner Erkentnisse zu geben. Daher bin ich sehr dankbar, hier die Gelegenheit zu haben, einmal selbst das von mir gesammelte Material aufarbeiten zu können. Dabei ergaben sich auch für mich völlig neue Einblicke, die zeigen, wie fruchtbar man letztlich die Bände der »Germania Sacra« auswerten kann.

Die Tatsache, daß zwischen 1320 und 1456 in den gängigen Abtslisten fast nur Äbte aus dem Niederadel auftreten, hat dazu verführt, in der 1190 gegründeten und 1560 endgültig aufgelösten Abtei Bebenhausen ein Kloster zu sehen, das stark vom Niederadel geprägt gewesen sei. Das ist aber weder für diese Periode noch für andere Abschnitte der Klostergeschichte richtig, vielmehr muß sehr genau untersucht werden, aus welchen Schichten und wann deren Söhne in die Abtei eintraten. Das im ganzen doch sehr reichhaltige Material läßt hier Entwicklungslinien deutlich erkennen, es erlaubt aber keine schnellen Verallgemeinerungen.

Es dürfte klar sein, daß für das erste Jahrhundert des Klosters, also bis etwa 1300, die Nachrichten, die für die soziale Herkunft der Äbte und Mönche etwas aussagen, noch recht

1 Jürgen Sydow, Das Bistum Konstanz 2: Die Zisterzienserabtei Bebenhausen (Germania Sacra NF 16). Berlin 1984 (zit.: Sydow). Vgl. auch den Bildband: Ders., Bebenhausen – 800 Jahre Geschichte und Kunst, Tübingen 1984.

2 Sydow 261–298; auf diesen Teil des Werkes wird in den Anmerkungen nur dann verwiesen, wenn hier ergänzende Angaben erhalten sind, da sonst ein Zugang über das Register (301–342) ohne Schwierigkeiten möglich ist.

3 Ebd. 223–256.

wenig zahlreich sind, aber sie sind gleichwohl vorhanden. Ob Konrad[4], Abt seit 1223, der 1124–1227 Subdelegat des Zisterzienserkardinals Konrad Gf. von Urach bei der Kreuzzugspredigt war, wegen dieser herausgehobenen Stellung in der Zusammenarbeit mit einem Mitglied der Uracher Grafenfamilie und wegen des in ihr häufigen Namens diesem Hochadelsgeschlecht auch wirklich zugerechnet werden kann, muß fraglich bleiben. Dagegen ist Rudolf[5], der 1254 mit päpstlicher Genehmigung den Versuch einer Klostergründung in Güterstein bei Urach machte, nach Aussage der Quelle zweifellos ein Uracher Grafensohn. Außerdem wird 1276 noch einmal ein Konrad von Urach erwähnt[6], der wegen seines Vornamens ebenfalls der Familie der dortigen Grafen angehört haben kann. Damit sind allerdings auch schon alle Mönche aufgeführt, die mit Sicherheit oder mit einer gewissen Berechtigung dem Hochadel zugeschrieben werden können.

Der Mönchskatalog schon des 13. Jahrhunderts bietet im übrigen ein bereits recht buntes Bild. Einerseits läßt sich eine ganze Reihe von Mönchen als Söhne von edelfreien und besonders von niederadligen Häusern identifizieren, doch ist die Herkunft dieser Mönche geographisch noch so weit gestreut, daß sich Schwerpunkte nicht bestimmen lassen. Andererseits treten auch in führenden Positionen zahlreiche Mönche auf, die bürgerlicher Herkunft – vor allem wohl aus den Führungsschichten der Städte – waren, so daß an einer weiten Öffnung des Klosters für diese Gruppe nicht zu zweifeln ist. Sie stammen, soweit ihre Heimat klar bezeugt ist, aus Tübingen, Kirchheim u. T., Esslingen, Konstanz, Weil der Stadt, Nürtingen, Reutlingen, Calw und Rottweil. Schon früh kamen aus dieser Gruppe auch Äbte von Bebenhausen, nämlich Eberhard aus Reutlingen (1262–1281)[7], also ein Sohn aus einer Reutlinger Bürgerfamilie, dessen Vater Anteil an der – spätstaufischen – Stadtwerdung von Reutlingen gehabt haben könnte, sowie die Brüder Lupold und Ulrich aus Esslingen (1299–1300 und 1303–1320)[8], die wohl zur Esslinger Familie der Lupolde gehören, denen u. a. die Hälfte des dortigen Reichszolls verliehen war. Bei einigen wenigen Mönchen muß schließlich dörfliche Herkunft, wahrscheinlich aus den oft als »Dorfpatriziat« bezeichneten Schichten des Bauerntums, der Dorfhandwerker und Wirte, angenommen werden, so bei Marquard Goltstain (um 1300), der wahrscheinlich aus Entringen bei Tübingen, wo das Kloster damals bereits Besitz hatte, stammte, und vielleicht bei Abt Berthold II. (1245–1262)[9], der aus Münsingen, das damals noch nicht Stadt war, kam, falls man ihn nicht doch zum Adel zählen will.

Für die Konversen haben wir im 13. Jahrhundert relativ die meisten Angaben von Beinamen in der gesamten Geschichte der Abtei, aber diese helfen uns, da es echte Übernamen sind, zur Identifizierung kaum weiter. Immerhin läßt sich der zwischen 1272 und 1296 mehrfach genannte Konverse Heinrich Harthuser[10] der damals in Reutlingen belegten gleichnamigen Familie zuweisen, womit deutlich wird, daß als Konversen nicht nur Söhne dörflicher Herkunft, sondern auch solche von Stadtbewohnern eintraten. Daß die 1226 bzw. 1267 im Zusammenhang mit Baumaßnahmen genannten zwei Konversen Heinrich mit dem Zusatz *cognomento Gallus*[11] den Einfluß der burgundischen Ordensarchitektur auf die Bebenhäuser Bauten auch schriftlich bezeugen, steht außer Frage.

4 Ebd. 225.
5 Ebd. 263f.
6 Ebd. 265.
7 Ebd. 227.
8 Ebd. 229ff.
9 Ebd. 226 und 263. – Immo Eberl, Münsingen im Mittelalter, in: Münsingen, Geschichte – Landschaft – Kultur, hrsg. von der Stadt Münsingen, 1982, 60, rechnet ihn zur Münsinger adligen Familie Speth, doch scheint mir ein exakter Beweis nicht zu führen sein.
10 Sydow 265.
11 Ebd. 263f.

An und für sich ändern sich auch im 14. und 15. Jahrhundert die Verhältnisse in Bebenhausen nicht vollständig, sondern es werden eher nur die Akzente verschoben, und vor allem lassen sich biographische und daher auch sozialgeschichtliche Einzelheiten besser fassen, da die Quellen an Aussagekraft gewinnen. Auch in dieser Zeit stammen die Mönche sowohl aus adligen, vor allem aus niederadligen Familien, als auch aus stadtbürgerlichen Familien, wobei naturgemäß das Patriziat bzw. die Ehrbarkeit der umliegenden Städte stark vertreten sind, und es finden sich unter den Mönchen auch solche dörflicher Herkunft, die vor allem wieder aus solchen Familien kommen, die man unter dem Kunstwort »Bauernpatriziat« zusammenfaßt.

Dies alles wird, wie gesagt, nicht so deutlich, wenn man nur die Abtsliste für sich betrachtet. Auf den Esslinger Patriziersohn Ulrich folgt als Abt Konrad (1320–1353)[12] aus dem Geschlecht der Herren von Lustnau, die sich, ursprünglich edelfrei, anscheinend im 12. Jahrhundert in die Ministerialität der Pfalzgrafen von Tübingen ergeben hatten[13]; übrigens waren auch sein Bruder und andere Verwandte im Kloster. Abt Konrad war einer der großen Bauherren des Klosters; in seinem Abbatiat entstanden vor allem das Sommerrefektorium und das große Chorfenster. Er ließ sich auch eine eigene Grabkapelle an das nördliche Querschiff anbauen, die in der Reformation abgerissen worden ist[14]; sein starkes Selbstbewußtsein äußert sich darin, daß er an ihr die Stiftung einer täglichen Seelenmesse für sich selbst errichtete, von der erst Papst Bonifaz IX. 1402 das Kloster dispensierte; er erhielt von Papst Klemens VI. 1349 außerdem das Privileg, sich *in articulo mortis* einen Beichtvater wählen zu dürfen. Es paßt sehr gut zu den wenigen Belegen über den Lebensstil dieses Abtes, daß er den östlich der Klausur von seinem Vorgänger Ulrich begonnenen Bau eines eigenen Abteigebäudes abschloß und nun endgültig die Klausur und das klösterliche Dormitorium verließ[15].

Die Vorgänge nach dem Tode des Abts Konrad sind etwas undurchsichtig. Es wurde nämlich der aus Rottenburg stammende Heinrich gewählt, der seit 1314 als Mönch belegt ist[16]. Man könnte damit rechnen, daß es im Kloster verschiedene Parteien gab, von denen eine durch Heinrich repräsentiert wurde, daß sich dann aber die Gegenpartei durchsetzte und Abt Heinrich mit seinem Anhang *(cum suo conventu et conversis)* etwa 1356 vertrieb, angeblich – was aber auch nur Schutzbehauptung sein kann und sich in den Quellen nicht belegen läßt – wegen schlechten Lebenswandels und hoher Verschuldung *(propter dissolutionem vitae suae et contractionem magni aeris alieni)*[17]. Abt Heinrich wird in der offiziellen Äbteliste nicht gezählt, aber es ist wirklich sonderbar, daß hier ein Abt mit seinem Konvent bzw. mit einem Teile des Konvents sozusagen spurlos verschwindet; denn alle Versuche, diese Gruppe in einem anderen Kloster zu ermitteln, sind bisher gescheitert.

Heinrichs Nachfolger Werner von Gomaringen (ca. 1356–1393)[18] stammt wieder aus einem Niederadelsgeschlecht der Umgebung. Erstmals ist es auch möglich, seinen Verwandtschaftskreis und die Mönche und Nonnen in ihm näher kennenzulernen. So war ein Halbbruder Abt von St. Ulrich und Afra in Augsburg, sein Bruder folgte ihm als Abt von Bebenhausen, weitere Verwandte sind in Alpirsbach, auf dem Kniebis und im Augustinerkloster Esslingen zu finden sowie als Nonnen im Dominikanerinnenkloster Stetten im Gnadental bei Hechingen. Erstmals nützt er auch seine Familienbeziehungen in der Besitzpolitik aus, indem er gegen die Übernahme der Schulden seiner Vettern auf das Kloster wertvolle Erwerbungen im nördlichen

12 Ebd. 231f.
13 JÜRGEN SYDOW, Geschichte der Stadt Tübingen. I. Teil: Von den Anfängen bis zum Übergang an Württemberg 1342, Tübingen 1974, 42.
14 SYDOW 21.
15 Eb d. 31f.
16 Ebd. 232.
17 Ebd. 80, 82.
18 Ebd. 233f.

Albvorland tätigen konnte. Werners Nachfolger war, wie bereits gesagt, sein Bruder Peter von Gomaringen (1393–1412)[19].

Aus dem Geschlecht der Herren von Gomaringen stammte die Mutter des ebenfalls niederadligen Abtes Heinrich von Hailfingen[20], der Abt Peter von Gomaringen folgte (1412–1432); das Geschlecht der wiederum nahe bei Tübingen sitzenden Hailfinger blieb übrigens bis zum Aussterben im Mannesstamm 1527 eng mit Bebenhausen verbunden[21]. Bei Abt Heinrich läßt sich erstmals feststellen, daß die im Gefolge des Konzils von Konstanz, das er auch selbst besucht hatte, anlaufende und von mehreren Faktoren geförderte Reformbewegung im Orden gerade auch in Bebenhausen fruchtbaren Boden fand. Dagegen ist der Versuch des Konstanzer Bischofs Otto von Hachberg gescheitert, 1431 dem Bebenhäuser Abt die Verwaltung des Bistums zu übertragen; hier konnte sich das Domkapitel gegen ihn durchsetzen.

Der Nachfolger Abt Heinrichs, Reinhard von Höfingen (1432–1456)[22], kam wiederum aus dem Niederadel. Er entstammte der weitverzweigten Familie der Truchsessen von Höfingen, und zwar wohl jenem Zweig, der zu Poltringen im Ammertal westlich von Tübingen saß. Reinhard von Höfingen resignierte 1456, doch braucht das nicht auf Reformbewegungen zurückgeführt werden, da er damals zweifellos schon betagt war, ist er doch schon 1401 als Mönch nachzuweisen, und Mönche, die in dieser Weise in Zeugenlisten usw. auftreten, waren schließlich keine »Neulinge« mehr.

Die Wahl seines Nachfolgers Johannes aus Deckenpfronn (1456–1460)[23] bedeutet sozialgeschichtlich zweifellos einen Bruch. Er stammte wohl aus einer Bauernfamilie eines Dorfes im Gäu bei Leonberg, und damit wurde mit der Tradition, adlige Äbte zu wählen, radikal gebrochen. Andererseits muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß er der erste Bebenhäuser Abt war, der an der Universität (Heidelberg) studiert hatte. Ihm folgte wiederum ein nicht adliger Abt, Werner Glüttenhart aus Tübingen[24], der aus einer im 14. und 15. Jahrhundert mehrfach nachzuweisenden Bürgerfamilie stammt, die zwar selbst nicht zur Tübinger Ehrbarkeit gehörte, aber Verbindungen zu der wichtigen ehrbaren Familiengruppe der Lutz bzw. Schneider gehabt haben könnte.

Abt Werner Glüttenhart (1461–1471), der übrigens – eine interessante Feststellung – den Siegelstempel des Abtes Werner von Gomaringen, also immerhin aus dem späten 14. Jahrhundert, wiederbenutzte[25], resignierte offiziell wegen Altersgebrechlichkeit, doch versteckt sich dahinter eine erneute Reform des Klosters; denn er tat dies vor einer vom Generalabt Humbert von Cîteaux geführten Visitationskommission im Beisein des Priors der Kartause Güterstein, und der Druck des württembergischen Grafen Eberhard im Bart sowie seiner Mutter Erzherzogin Mechthild wird hier auch erkennbar[26]. Der neue Abt Bernhard Rockenb(a)uch (1471–1493)[27] stammte aus einer in Magstadt schon seit langem nachweisbaren wohlhabenden Bauernfamilie – der Familienname ist ja auch bezeichnend – und läßt sich in den klösterlichen Quellen vorher nicht feststellen. Er hat auch nie studiert, hat aber das Studium begabter Familienmitglieder stark gefördert, wie er das auch für seinen Nachfolger auf dem Abtsthron tat. Übrigens bestehen enge Familienverbindungen auch mit den Vorfahren des Astronomen Johannes Kepler. Abt Bernhard hat sich sehr tatkräftig für die Reformbewegungen im Orden

19 Ebd. 234f.
20 Ebd. 235f.
21 Ebd. 35f.
22 Ebd. 236f.
23 Ebd. 237f.
24 Ebd. 238f.
25 Ebd. 125, 234.
26 Ebd. 58, 97.
27 Ebd. 239ff.

eingesetzt, er entfaltete, gestützt auf die von ihm nachhaltig betriebene Sicherung des Klosterbesitzes, eine ausgedehnte Bautätigkeit im Kloster, aber auch auf den Pfleghöfen und in den inkorporierten Pfarreien.

Der Nachfolger Abt Bernhards dürfte doch so etwas wie sein Wunschkandidat gewesen sein; denn die besondere Förderung, die er gerade diesem Mönch von Anfang an zuteil werden ließ, fällt aus dem üblichen Rahmen. Es handelt sich um Abt Johannes von Friedingen (1493–1534)[28], der aus einem Zweig der niederadligen Herren von Friedingen (ursprünglich Ministerialen der Abtei Reichenau) stammte, der im 15. Jahrhundert in der württembergischen Ministerialität war; sein Vater ist als württembergischer Rat nachzuweisen. Dank dem erhaltenen Briefwechsel des Abtes wissen wir über seine Verwandten sehr viel; sowohl über die in der Welt lebenden als auch über die im geistlichen Stande. Ein Bruder gehörte dem Deutschen Orden an, Schwestern waren im Dominikanerinnenkloster Unser Lieben Frau zu Pforzheim und im Benediktinerinnenkloster Frauenalb, Nichten im Dominikanerinnenkloster Maria-Reuthin (bei Wildberg).

Johannes von Friedingen hat wohl von allen Bebenhäuser Mönchen die gründlichste Universitätsausbildung, und zwar in Heidelberg und in Tübingen, erhalten. Bei seiner Weihe war auch Graf Eberhard im Bart anwesend und wurde der spätere Herzog Ulrich gefirmt. In Ordensangelegenheiten war er rege tätig, vor allem aber spielte er sehr bald eine beachtliche Rolle in der Landespolitik[29]; in der Bautätigkeit führte er die Aktivitäten seines Vorgängers fort. Abt Johannes war ein erklärter Gegner der Reformation und hielt auch mehr als die Hälfte seines Konvents beim alten Glauben; er starb am 21. Dezember 1534, also nachdem Herzog Ulrich das Land wieder erobert hatte und die Reformation im Herzogtum einführte.

Ein Nachfolger von Abt Johannes konnte nicht mehr gewählt werden, sondern die katholisch gebliebenen Mönche mußten im Herbst 1535 ins Exil gehen[30]. Der Führer dieser Gruppe wurde bald Sebastian Lutz, gt. Hebenstreit, aus Tübingen, der aus der Tübinger Ehrbarkeit stammte. Nach einem Studium in Heidelberg war er in den letzten Jahren Kaplan seines Vorgängers gewesen. Von Bebenhausen begab er sich in die Zisterzen Stams und Salem, bis er mit den noch lebenden Bebenhäuser Konventualen die verwaiste Abtei Tennenbach bezog, wo er auch bald zum Abt gewählt wurde. Nach dem Interim zum Abt von Bebenhausen gewählt, kehrte er 1549 dorthin zurück und hat das Kloster unter großen Schwierigkeiten bis 1560 geleitet, doch wird bei ihm allmählich eine sich steigernde Kampfesmüdigkeit deutlich. Ihm folgte der Pfarrer zu Vaihingen, D. Eberhard Bidenbach, als erster evangelischer Abt von Bebenhausen.

Wenn man nun die Liste aller Mönche, die irgendwo in den Quellen genannt sind, neben die Abtsliste hält, so zeigt sich, daß seit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts, also durchaus noch in einer Zeit, wo die Äbte aus adligen Familien stammten, adlige Mönche ausgesprochen selten werden. Dies fällt noch mehr auf, wenn man aus der Betrachtung alle Mönche ausscheidet, bei denen ein enges Verwandtschaftsverhältnis mit den Äbten besteht. Das Einzugsgebiet dieser im ganzen doch recht wenigen adligen Mönche umgreift natürlich zunächst den engeren Tübinger Raum, geht dann ins Gäu bis zur Ostflanke des Schwarzwaldes, erfaßt die Filder, Cannstatt sowie die Umgebung von Esslingen und schließt die mittlere Schwäbische Alb ein. Während vor allem bei den adligen Familien des Tübinger Raumes fast alle wichtigen Geschlechter vertreten sind, ist das Netz bei den Adelsfamilien des weiteren Umfeldes natürlich viel lockerer geknüpft, aber das Namensmaterial der Mönchsliste gibt im ganzen doch eine recht gute Übersicht über diesen Kreis adliger Familien.

28 Ebd. 241–247.
29 Vgl. auch ebd. 59ff., 116–123.
30 Zum Folgenden ebd. 61–69 sowie (über Abt Sebastian Lutz) 247–252.

Interessanter und vielschichtiger sind die Ergebnisse, die aus einem Überblick über die Mönche bürgerlicher Herkunft zu gewinnen sind. Das liegt einerseits an der Zahl – den etwa 35 Mönchen adliger Herkunft seit 1300 stehen 116 Mönche gegenüber, deren städtische Herkunft gesichert ist –, andererseits auch daran, daß ihr Anteil am Konvent gegen Ende des Mittelalters prozentual immer größer wird, so daß wegen der zugleich günstigeren Quellenlage in dieser Zeit auch bessere Aussagen auf breiterer Basis gemacht werden können. Im übrigen darf aber nicht vergessen werden, daß die Mönchsliste noch wesentlich mehr, hier nicht berücksichtigte Namen enthält, die zweifellos städtische Herkunft verraten, die aber keinen Hinweis auf eine bestimmte Stadt oder gar die soziale Schicht, der die Familie angehörte, erlauben.

Bei dieser Gruppe steht natürlich Tübingen mit 20 Nennungen an der Spitze, gefolgt von Reutlingen mit zwölf, Urach mit zehn, Weil der Stadt mit sieben, Rottenburg mit fünf, Kirchheim u. T., Sindelfingen und Nagold mit je vier sowie Esslingen, Horb, Brackenheim, Pfullendorf und Herrenberg mit je drei Nennungen. Es zeigt sich also, daß die Herkunftsorte sowohl Reichsstädte als auch Territorialstädte waren, und das betrifft auch jene Städte, die nur zweimal oder einmal genannt sind; hierbei handelt es sich zwar überwiegend um Städte der Grafschaft bzw. des Herzogtums Württemberg, aber es finden sich neben einigen vorderösterreichischen Städten wie z. B. Ehingen-Rottenburg und Ehingen a. d. D. sowie dem zollerischen Hechingen auch die Reichsstädte Kempten, Rottweil, Bopfingen, Schwäbisch Gmünd und Ravensburg.

Wenn man die Namen dieser Mönche näher betrachtet – soweit es schon echte Familiennamen sind –, so zeigt sich, daß der Anteil der Ehrbarkeit bzw. des Patriziats groß ist. So finden wir z. B. in Tübingen die Familien Last, Eblin, Reich, Bälß, Erbe, Welling, Schnider und Gerber/Mendlin vertreten, in Reutlingen die Familien Ungelter, Teufel, Ammann und Uelin, in Rottenburg den dortigen Zweig der Familie Ammann, in Urach die Familien Kienlin und Goldschmid, in Kirchheim die Familien Märlin und Huber, in Backnang die Familie Kayb. Bei den beiden aus Pfullendorf stammenden, 1438–1453 bzw. 1453–1458 belegbaren Mönchen Gregor und Gabriel[31] handelt es sich zweifellos auch um Angehörige des Patriziats, da aus den Akten ihres Prozesses 1453 gegen ihren Verwandten Ambrosius von Pfullendorf, Schreiber zu Rottweil, hervorgeht, daß sie Verwandte der Pfullendorfer Familie Gremlich sind, die an der Großen Ravensburger Gesellschaft beteiligt war. Übrigens geht es bei diesem Verfahren ebenfalls um Einlagen bei der Ravensburger Gesellschaft, deren Nutzung den beiden Bebenhäuser Mönchen zu ihren Lebzeiten zusteht, was an und für sich ein klarer Verstoß gegen das monastische Eigentumsverbot ist. Nun sind diese Verstöße im Spätmittelalter durchaus üblich, wenn nicht die Regel, aber man fragt sich dann, warum etwa zur gleichen Zeit gegen Heinrich Duser wegen des *vitium proprietatis* Sanktionen verhängt wurden, von denen das Generalkapitel 1451 absolvierte[32], während derartige Sanktionen die Pfullendorfer nicht trafen.

Natürlich waren es nicht nur Angehörige des Patriziats oder der Ehrbarkeit, die in Bebenhausen eintraten, sondern auch eine recht ansehnliche Zahl von Bürgersöhnen, die man der Mittelschicht zurechnen muß. So finden wir im 14. Jahrhundert Angehörige der Reutlinger Familie Clokeli im Konvent, doch wäre es sicher ermüdend, nun hier eine lange Liste von weiteren Namen geben zu wollen. Statt dessen seien nur einige Mönche genannt, über die markante Einzelheiten auszusagen sind. Im Zusammenhang mit unseren Bemerkungen über das *vitium proprietatis* sind z. B. zu nennen Hans Butz, der 1412 von seinem Vatersbruder Hans Butz, Bürger zu Tübingen, eine lebenslängliche Rente erhält[33], und Konrad Kupferschmid, der

31 Ebd. 277f.
32 Ebd. 278.
33 Ebd. 275.

1497 eine Vischenz in Tübingen erbt[34]. Auf eigenes Vermögen oder Zahlungen der Verwandten läßt auch schließen, wenn Lukas Götz[35] aus Münsingen 1502 zusammen mit einem Salemer Mitbruder nach Bologna zum Studium ging; denn der übliche Studienort war Heidelberg, wo die Zisterzienser ein eigenes Studienkolleg St. Jakob besaßen[36]. Allerdings hatte Lukas Götz noch als Laie 1495 sein Studium in Tübingen begonnen und wurde auch Baccalaureus sowie Magister, ehe er in Bebenhausen eintrat; in Bologna hat er dann den Grad eines *licentiatus decretorum* erworben und war seit 1511 Kaplan des Abtes. Verbindungen zur Tübinger Universität hatte auch Sebastian Goldschmid aus Urach[37], der zwischen 1511 und 1518 das Amt des Bursierers innehatte und 1517 als Taufpate einer Tochter des Tübinger Juristen Prof. Johann Kingsattler genannt König erscheint. In diesem Zusammenhang ist auch Petrus Ruwental aus Marbach zu erwähnen[38], der 1468 in Bebenhausen Subprior war und, ohne daß wir den Grund dafür kennen – man kann an eine Klosterreform denken –, in das Neukloster zu Wiener Neustadt ging, wo er schließlich 1488 zum Abt gewählt wurde. Daß auf diese Schichte das Kloster eine Anziehungskraft hatte, zeigt etwa der aus Urach stammende Johann Wächinger[39], der unter Bischof Heinrich IV. von Konstanz (1436–1462), um in Bebenhausen eintreten zu können, mit seiner Frau Adelheid von Tisch und Bett getrennt wurde; ein ähnlicher Fall ist 1315 für den Mönch Hermann belegt[40].

Aus dieser städtischen Mittelschicht traten tüchtige und begabte Söhne in Bebenhausen ein, die im Kloster dann eine beachtliche Karriere machen konnten. Hier wäre etwa Bartholomäus Heubach aus Herrenberg zu nennen[41], der schon 1468 in Heidelberg immatrikuliert wurde, 1483–1494 Bursierer war und 1499 als Prior starb; er leitete über 20 Jahre die Baumaßnahmen des Klosters. Ein weiteres Beispiel ist Michael Textoris aus Sindelfingen[42], der zwischen 1471 und 1520 als Mönch belegt ist; die Namen Weber bzw. Wullenweber sind im 15. Jahrhundert in Sindelfingen mehrfach anzutreffen. Er wurde nach einer gründlichen Universitätsausbildung Prior, war dann Prädikant im Kloster und Provisor des Kollegs in Heidelberg, wurde erneut Prior und schließlich, wohl als eine Art Altersruhesitz anzusehen, Pfleger der wichtigen Pflege Roseck bei Unterjesingen. Schließlich sei noch Michael Stopper aus Dornstetten genannt[43]. Auch er hatte – immatrikuliert 1508 – in Heidelberg studiert, war seit 1526 Pfleger in Stuttgart, das er 1535 nach der Reformation verlassen mußte. Er folgte jedoch der Aufforderung, nach Salem zu gehen, nicht, sondern war, z. T. von Rottweil aus, emsig um den Erhalt der Klostereinnahmen außerhalb Württembergs bemüht und gab aus diesen Geldmitteln auch 1542 Bischof Johann von Konstanz ein Darlehen in Höhe von 1200 fl. rhein. Vom gleichen Jahre an bis zu seinem Tode 1564 hatte er die wichtige Vogt-Pfründe am Münster zu Radolfzell inne, wohin er auch Kleinodien der Bebenhäuser Kirche mitgenommen hatte. Ursprünglich hatte er im Interim wohl selbst Abt in Bebenhausen werden wollen und stimmte erst nach längerem Streit der Wahl von Sebastian Lutz zu.

Die wenigen Mönche, die nach 1549 im wiederbesiedelten Kloster eingetreten sind, müssen wohl eigens vorgestellt werden[44], da hier das katholische Kloster inmitten des evangelischen

34 Ebd. 285.
35 Ebd. 288.
36 Ebd. 86, 139ff.
37 Ebd. 289.
38 Ebd. 280.
39 Ebd. 279.
40 Ebd. 268.
41 Ebd. 280.
42 Ebd. 281; zur Pflege Roseck 160f., 187.
43 Ebd. 64f., 289f.
44 Ebd. 295f.

Herzogtums besondere Schwierigkeiten hatte, Novizen zu finden, so daß ihre Zahl klein ist. Immerhin traten damals ein Konrad Dystel aus Rottenburg, Thomas Hanselmann aus dem Albstädtchen Hayingen, das den katholisch gebliebenen Herren von Gundelfingen und danach den ebenfalls katholischen Grafen von Helfenstein gehörte, Georg Münsinger von Frundeck, Enkel des Kanzlers der österreichischen Regierung in Württemberg Josef Münsinger, der nach 1534 in Rottenburg lebte, sowie aber auch Jakob Beither aus Tübingen, aus einer Familie der Ehrbarkeit, die damals sicherlich als evangelisch angesehen werden muß, so daß der Eintritt dieses Mönches, der bei der endgültigen Auflösung katholisch blieb und ins elsässische Kloster Pairis mit den übrigen katholischen Mitbrüdern ins Exil ging, auffällig ist.

Wenn wir uns nun den aus dörflichen Familien stammenden Chormönchen zuwenden, so ist eine Vorbemerkung angebracht. Natürlich können Mönche derartiger Herkunft sich ebenfalls unter den Namen des 14. Jahrhunderts verstecken, von denen wir nur den Vornamen oder nur Vor- und Familiennamen kennen, wo aber jegliche Herkunftsbezeichnung fehlt; manche Familiennamen lassen sogar ohne zu große Mühe auf bäuerliche Abstammung schließen, aber diese ist eben leider nicht zu beweisen. Dies ist uns erst im 15. Jahrhundert möglich. Da tritt 1414 ein Heinrich Bicker aus dem Klosterdorf Lustnau auf, übrigens Sohn eines gleichnamigen Bebenhäuser Konversen[45]. Wir erinnern an die Äbte Johannes aus Deckenpfronn, einem Dorf des Gäus bei Herrenberg, und Bernhard Rockenb(a)uch aus dem Gäu-Dorf Magstadt. Immer wieder finden sich weitere, aus dem Klosterdorf Lustnau gebürtige Mönche[46], deren Familien übrigens meistens auch in den Hebelisten des Gemeinen Pfennigs von 1496 gut belegt sind[47]: Matthäus Sibolt (urkundlich 1483–1488), Johannes Balduff (1483–1488), Johannes Gut (1485–1507), Berthold Sibolt (1488). Beziehungen zu Bebenhausen lassen sich auch bei Eberhard Plenderer (1496) aus Weil im Schönbuch[48], Wolfgang Wurster (1498/1500) aus dem Gäu-Dorf Bondorf[49] sowie Johannes Fabri (1524–1536) aus Hagelloch[50] feststellen, da diese Orte Klosterdörfer waren. Beachtlichen Besitz hatte Bebenhausen auch in Poltringen im Ammertal[51], woher Heinrich Korr (1488) stammte, in Zuffenhausen[52], dem Geburtsort von Ulrich Siglin (1488), und in Entringen[53], der Heimat des Mönchs Albert (1488). Ohne Bezug zu Bebenhausen finden sich nur wenige Heimatorte von Mönchen im weiteren Umkreis: Rutesheim bei Leonberg, Eningen unter Achalm bei Reutlingen und Hildrizhausen am nordwestlichen Schönbuchrand sowie Ilsfeld bei Heilbronn, woher Leonhard Jos, der letzte Prior des Klosters, stammte. Es dürfte sicher nicht ausschließlich nur ein Zufall der Quellenlage sein, wenn Mönche dörflicher Herkunft gerade unter Abt Bernhard Rockenbauch, der selbst ein Bauernsohn war, derart zahlreich zu finden sind.

Besonders schwierig ist es natürlich, die Herkunft von Konversen festzustellen, und außerdem treten sie naturgemäß in den Quellen viel seltener auf. So kennen wir im 14. Jahrhundert nur einen einzigen Konversen, über dessen soziales Umfeld etwas gesagt werden kann, und gerade dieser ist sicher eher ein Ausnahmefall als die Regel. Es handelt sich um Konrad Maier aus Weil der Stadt (nach 1311)[54], der vor seinem Klostereintritt Bürger in Weil war und –

45 Ebd. 276.
46 Vgl. zu den einzelnen Mönchen das Register ebd. unter den betreffenden Namen.
47 JÜRGEN SYDOW, Einzugslisten des Gemeinen Pfennigs aus den Dörfern des Klosters Bebenhausen, in: Sülchgau 1969, 35–49; zur Pfarrkirche bzw. Ortsherrschaft SYDOW 180f., 208ff.
48 Ebd. 194, 221f.
49 Ebd. 166f., 200f.
50 Ebd. 174, 205.
51 Ebd. 186, 215f.
52 Ebd. 195f.
53 Ebd. 170, 202f.
54 Ebd. 16, 268.

anscheinend doch nicht unvermögend – damals den Bartholomäus-Altar in der Klosterkirche von Bebenhausen stiftete. Der Konverse Heinrich Bicker aus Lustnau, Vater des Konventualen Heinrich Bicker, wurde schon erwähnt[55]; er kaufte 1414 für sich und seinen Vater Güter in Lustnau zu lebenslänglicher Nutzung. Aus dem Klosterdorf Lustnau stammte auch der Konverse Hans Huber, der 1534 ebenso wie sein aus dem Klosterdorf Walddorf gebürtiger Mitbruder Konrad 1534 katholisch blieb[56]. In Feuerbach, dem Geburtsort der 1488 genannten Konversen Leonhard und Heinrich[57], hatte Bebenhausen immerhin Besitz, während Beziehungen des Klosters etwa zu dem ebenfalls derart auftretenden Ort Neuhausen auf den Fildern nicht bzw. nicht mehr bestanden. Bei weiteren Konversen sind exakte Aussagen schlechterdings nicht zu machen.

Es war schon vorhin darauf hingewiesen worden, daß nicht ersichtlich ist, warum einzelne Mönche bei Vergehen gegen das Armutsgelübde bestraft wurden, während ihre Mitbrüder ganz offen über persönliches Eigentum und persönliche Einnahmen verfügten. Daher habe ich einmal versucht, alle Ordensstrafen und Dispense, die überhaupt bei klösterlichen Vergehen genannt werden, daraufhin anzusehen, ob etwa die soziale Herkunft bzw. das soziale Umfeld dieser Mönche bei der Erklärung dieser Beobachtung helfen können. Bei den Vergehen wird weitaus am meisten Ordensapostasie genannt, gelegentlich *incontinentia* bzw. *crimen carnale* und sehr selten *vitium proprietatis* sowie Tätlichkeiten im Kloster. Bei den sozusagen klassischen Regelverstößen wie der *incontinentia* oder auch der Ordensapostasie, also dem Verlassen des Klosters auf Zeit oder für immer, mag der Eindruck, daß ein Freispruch, wie bei Hans aus Brackenheim 1412[58], dann vor allem angestrebt wurde, wenn der Mönch für das Kloster als Amtsträger wichtig war – der Genannte tritt bald danach in wichtigen Funktionen auf –, nicht von der Hand zu weisen, wenn auch nicht hieb- und stichfest zu beweisen sein; auch bei Konrad Strub, Pfleger auf dem Klosterhof Pfrondorf, dürfte das nicht näher beschriebene *crimen*, das er an einem Mitbruder begangen hat, wohl am ehesten als eine vielleicht im dortigen Amt erfolgte Mißhandlung zu erklären sein[59]. Wenn Felix Huber aus Kirchheim 1507 wegen seines Verstoßes gegen das Eigentumsverbot vom Generalkapitel dispensiert wird, so mag dabei sowohl seine Stellung als *servitor abbatis* als auch seine Herkunft – er war wohl Sohn des Kirchheimer Kellers und Richters – mitgesprochen haben[60].

Bei einigen Fällen der Ordensapostasie läßt sich auch etwas von dem Umfeld erkennen, wo der entsprungene Mönch Aufnahme und Unterstützung fand; das war natürlich in erster Linie seine Familie. Wie ein Schundroman liest sich die Geschichte des Martin Haylin aus dem Klosterdorf Weil im Schönbuch[61]: Er muß in den 40er Jahren ins Kloster eingetreten sein und verließ es insgesamt siebenmal, um sich erst 1459 endgültig der Klosterzucht zu unterwerfen und schließlich sowohl von den Ordensstrafen als auch von der Exkommunikation wegen seiner in Kirchen verübten Gewalttaten absolviert zu werden. Dazwischen liegt ein bunter Bilderbogen von Geschehnissen: zuerst seine Teilnahme am Städtekrieg 1449/50, seine Rückkehr ins Kloster 1454, um in Rom erfolglos seine Absolution zu betreiben, danach eine Klosterhaft in Bebenhausen, wo er aber ausbricht und mit seinen Brüdern dem Kloster die Fehde ansagt, bis ein in Tübingen geschlossener Vertrag die erneute Aufnahme ins Kloster sichert, wonach er erneut nach Rom zieht und drei Jahre ausbleibt, ohne die entsprechenden

55 Vgl. oben Anm. 45.
56 Sydow 294.
57 Ebd. 286, zu Feuerbach 171 f.
58 Ebd. 274 f.
59 Ebd. 277.
60 Ebd. 284.
61 Ebd. 278; zu Weil i. Sch. 194, 221 f.

Urkunden mitzubringen. Nun wird er wieder ins Klostergefängnis gesteckt, bricht wieder aus und sagt erneut die Fehde an, wird schließlich wegen seiner Gewalttaten vom Grafen in den Turm zu Leonberg gesteckt und sitzt danach 1½ Jahre nochmals im Klostergefängnis, bis eben dann zu Mantua die endgültige Absolution durch den Kardinal Philipp von S. Lorenzo in Lucina erfolgt.

Auf seinen Bruder Nikodemus, Pfarrer in dem Bebenhausen inkorporierten Bondorf, stützte sich auch Wolfgang Wurster[62], der in Abwesenheit des Abtes in Klosterhaft kam und aus ihr entfloh; da ein Ausgleich nicht gelang, drang der Pfarrer mit weiteren Verwandten ins Kloster ein und beschimpfte den Abt gröblich. Der Mönch trat schließlich aus und wurde, wie die Prozeßakten um 1500 sagen, vom Bruder unterhalten.

Im übrigen brachte auch der Ordensbrauch, Mönche zeitweise in ein anderes Kloster zu senden[63], gewisse Gefahren. So schloß sich ein Bebenhäuser Mönch Heinrich[64], als er aus dem Kloster Bildhausen nach einem Jahr wieder in sein Heimatkloster Bebenhausen zurückgeschickt wurde, einer Räuberbande an, die Bildhausen mit Brandstiftung bedrohte. Es gelang dem dortigen Abt, ihn gefangenzunehmen, bis er mit einer genügenden Begleitmannschaft 1489 nach Bebenhausen verbracht werden konnte. Andererseits ist nicht recht verständlich, warum der Mönch Andreas Pictor aus Rottenburg (wohl aus der dortigen Familie Maler)[65], nach seiner Flucht aus Bebenhausen sich nun ausgerechnet an die niederösterreichiche Zisterze Heiligenkreuz begibt, wo er 1498 in der Klostertaverne wegen seines auffälligen Benehmens aufgegriffen wurde.

Es mag scheinen, als ob dieser Bericht, der sich mit einer einzigen Abtei und zudem noch mit zahlreichen Einzelfällen beschäftigt, eine gewisse Verliebtheit in das Zahlen und Erzählen von Kleinigkeiten zeigt. Er ist aber nicht so gemeint. Vielmehr war es mein Bestreben, durch engste Nähe zu den Quellen, wie das nach der Arbeit für die »Germania Sacra« möglich war, nicht nur generelle Aussagen zu machen, sondern die Vielzahl der Faktoren zu durchleuchten und daraus gesicherte Entwicklungslinien zu finden. Ich hoffe, daß mir das wenigstens in etwa gelungen ist. Wenn dabei zum Abschluß einige z. T. recht farbige Disziplinfälle vorgeführt wurden, so sind diese schon in sich natürlich interessant. Sie lassen aber nicht den Schluß zu, daß die klösterliche Disziplin in Bebenhausen etwa schlechter als anderwärts gewesen wäre; auf klösterliche Reformen konnte ja auch mehrfach hingewiesen werden. Wenn bei derartigen Untersuchungen oftmals die Schattenseiten besser dokumentiert sind als das »normale« Leben im Kloster, so ist das sehr einfach dadurch zu erklären, daß der »Regelfall« in den Quellen als Selbstverständlichkeit entweder überhaupt keinen Niederschlag findet oder wenigstens keine Schlagzeilen macht, während Abweichungen von der Norm sofort eine Beschäftigung mit ihnen erfordern und damit sehr schnell umfangreichere Akten entstehen lassen.

62 Ebd. 288; zur Pfarrei Bondorf 200f.
63 Ebd. 83f.
64 Ebd. 287.
65 Ebd. 387f.

REINHARD SCHNEIDER

Studium und Zisterzienser mit besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes

I.

Das in seiner Formulierung bereits eingeschränkte Thema[1] erfordert weitere Eingrenzungen. Zunächst müßte betont werden, daß der gelegentlich noch heute zu hörende Vorwurf einer grundsätzlichen und auch durchgängigen Wissenschaftsfeindlichkeit für die Zisterzienser sicherlich unzutreffend ist[2]. Man trat diesem Vorwurf vor allem mit Hinweisen auf Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153), Wilhelm von Saint-Thierry (1080/85–1148/49) und Aelred von Rievaulx (1110–67) entgegen, die Lekai noch 1977 in seinem bedeutenden Werk als die »drei Riesen« des Ordens angesprochen hat[3]. Daneben steht die Berufung auf zahlreiche Prediger und etwa den berühmten Otto von Freising (um 1112–58) sowie einige andere Historiker. Zusätzlich gilt als Argument, daß gerade frühe Klostergründungen der Zisterzienser bedeutende Bibliotheken besessen hätten, an der Spitze Cîteaux und Clairvaux, aber auch Pontigny, in dessen reicher Bibliothek beispielsweise Thomas Becket (1118–70) 1164 Zuflucht und Arbeitsmöglichkeiten fand. Charakteristisch für zisterziensisches Verständnis könne sogar das Wortspiel des Geoffroy de Breteuil in einem Brief von etwa 1173 sein: *Claustrum sine armario quasi castrum sine armamentario!*[4] In diesen Zusammenhang gehört auch die beliebte Aufrechnung, daß im 12. Jahrhundert 94 Zisterzienser Bischöfe geworden seien. Dabei habe allein Clairvaux einen Papst, fünf Kardinäle und elf Bischöfe gestellt, freilich seien alle Schüler Bernhards gewesen[5]. Kern dieses Arguments ist die Annahme, daß bei Bischöfen solide Kenntnisse, zumindest in der theologischen Wissenschaft, unterstellt werden dürften, daß also mit dem Hinweis auf diese 94 Zisterzienser von angeblicher Studienfeindlichkeit keine Rede sein könne, vielmehr von tatsächlicher Wissenschafts*offenheit* ausgegangen werden müsse.

Leicht erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung des Referats in Weingarten am 1. 8. 1984.

1 Grundlegende Literatur: Louis J. Lekai, The Cistercians. Ideals and Reality, Kent/Ohio 1977, 227ff. (Spirituality and Learning). – Ders., Studien, Studiensystem und Lehrtätigkeit der Zisterzienser, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, hrsg. von Kaspar Elm u. a., Bonn 1980, 165–170. – Reinhard Schneider, Studium und Zisterzienserorden, in: Studium und Gesellschaft im sozialen Wandel, hrsg. von Johannes Fried (Vorträge und Forschungen, Bd. 30), Sigmaringen 1985.

2 Anselme Dimier, Les premiers cisterciens étaient-ils ennemies des études?, in: Studia Monastica 4, 1962, 69–92.

3 Lekai (wie Anm. 1) 232.

4 Dimier 84 (Gaufridi... epistolae Nr. 18, Migne PL 205, Sp. 844f.).

5 Dimier 80ff.

Solche und ähnliche Argumente, die im Regelfall jedoch schwächer sind, treffen aber nur das Vorfeld.

Mir scheint es angebracht zu sein, zunächst unterschiedliche Formen dieser Wissenschaftsoffenheit bzw. auch des Studiums voneinander abzugrenzen: Zunächst sollte man an das Einzelstudium bzw. die Studien einzelner Mönche in ihrem Kloster denken. Gerade die erwähnten Gelehrten des 12. Jahrhunderts dürften fast ausnahmslos ihre Ausbildung bereits vor Eintritt in den Orden erfahren und im Kloster selbst die vorhandenen Klosterbibliotheken für weitere Studien genutzt haben. Auch für andere Zeiten bleibt grundsätzlich die Möglichkeit, daß beispielsweise ein irgendwann vor Eintritt in das Klosterleben ausgebildeter Mönch Einzelstudien in seinem Kloster betrieb. Vom Einzelstudium abzusetzen wäre ein spezifisches Hausstudium: auch dieses erfolgte im Regelfall innerhalb eines Klosters bzw. im engeren Sinne in der Klosterbibliothek. Im Unterschied zum Einzelstudium umfaßte es aber im Regelfall mehrere Klosterangehörige, versteht man unter Hausstudium die Unterrichtung von zumeist jüngeren Mönchen durch einen älteren, der kenntnisreicher oder sogar ausdrücklich als Lehrer ausgebildet und ausgewiesen war. Wenn eine solche Studieneinrichtung ausgeprägter war, könnte man auch mit Edgar Krausen von einer klösterlichen »Hauslehranstalt« sprechen[6], deren Öffnungsgrad für Dritte dann allerdings bereits zu einer weiteren Form des Studiums im Kloster führt: damit wären Studienmöglichkeiten auch für Nichtangehörige des Ordens gemeint, bei Damenklöstern für Töchter des Adels usw. Im einzelnen dürfte eine solche »offene« Studienmöglichkeit freilich oft nur schwer vom klösterlichen Gymnasialbetrieb abgrenzbar sein, wenngleich der Fächerkanon, der etwa in Raitenhaslach Logik, Physik, Kirchenrecht, Theologie, Grammatik, Moraltheologie usw. umfassen konnte, einen gehobenen Studiencharakter erkennen lassen könnte. Eine vom eigentlichen Klosterbetrieb bereits räumlich abgesonderte Studienform bildete das Studienkolleg: sein Prototyp war das St. Bernhardskolleg in Paris. An anderen Universitätsorten befanden sich häufig ebenfalls Ordenskollegien, die den Ordensangehörigen am Universitätsort Unterkunft und Versorgung gewährten. Das Pariser Ordenskolleg ist nachweisbar in die Universität integriert gewesen[7] (eine Vorstellung von der Form liefern mutatis mutandis ältere englische Universitäten mit ihren noch heute vorhandenen zahlreichen Einzelkollegs). Auch das Heidelberger St. Jakobskolleg war in die Universität integriert; der Nachweis läßt sich jedoch nicht für alle ähnlichen Kollegien führen, gelegentlich haben sie ausschließlich als Herberge gedient, d.h. in ihnen fanden keine Lehrveranstaltungen statt. Als fünfte Form ist schließlich grundsätzlich das Studium von Zisterziensern an Universitäten auch außerhalb von Ordenskollegien zu berücksichtigen. Im Regelfall fällt darunter das Studium an einer Universität, an der sich kein Ordenskolleg befand. Hier handelte es sich um ein Vollstudium mit Inskribierung an einer Universität – allenfalls wurde eine in der Nähe befindliche Ordensherberge als Aufenthalt genutzt. Die genannten, letztlich vielfältigen Studienmöglichkeiten für Zisterzienser erschweren eine Betrachtung, können diese in Einzelbereichen vielleicht aber auch erleichtern.

6 Edgar Krausen, Die Zisterzienserabtei Raitenhaslach (Germania Sacra, NF 11, Das Erzbistum Salzburg 1), Berlin–New York 1977, 387 u. ö. (Katalog der Mönche). Der Begriff wird von K. seit dem beginnenden 17. Jahrhundert verwendet.

7 Die Belege bei R. Schneider (wie Anm. 1).

II.

Nach diesen Vorbemerkungen lautet unsere Hauptfrage: Wie kam es zur Öffnung des Zisterzienserordens für Studien?

Trotz der bereits erwähnten grundsätzlichen Wissenschaftsoffenheit hat eine direkte Öffnung des Zisterzienserordens für Studium und Universitäten erst Stephan Lexington erreicht[8]. Der gebürtige Engländer hatte in Paris und Oxford studiert, ehe er 1221 Zisterziensermönch in Quarr Abbey wurde. Bald darauf erhielt er die Abtswürde von Stanley, wurde dann 1229 Abt der normannischen Zisterze Savigny und sollte 1243 noch zum Abt von Clairvaux gewählt werden. An sein eigenes Studium dachte Stephan Lexington offenbar gern zurück, wie manche Anspielungen und direkte Bezüge in seiner Korrespondenz bezeugen[9]. Dabei hatte er in recht auffälliger Weise auch während seiner Visitation der irischen Zisterzienserklöster 1228 brieflich zu erkennen gegeben, welchen Wert er dem Universitätsstudium zumaß. Den an ihrer strikten irischen Einsprachigkeit krankenden Zisterzen machte der Visitator nämlich die Auflage, »daß sie, wenn sie künftig (Landsleute) in den Orden aufnehmen wollten, diese nach Paris oder Oxford oder in andere berühmte Städte schicken sollten, wo sie Wissenschaften und Sprachgewandtheit lernen könnten sowie sittlichen Anstand«. Sehr deutlich habe Stephan ihnen klar gemacht – schreibt er selbst –, daß der Orden nicht beabsichtige, »irgendeine Nation auszuschließen, wohl aber ungeeignete, unbrauchbare und in menschlichen Umgangsformen unmögliche Leute«. Mit dieser Auflage habe er als Visitator auch gute Erfahrungen gemacht: *Litterae, loquelae peritia* und *morum compositio* galten Stephan Lexington als unentbehrlich; an berühmten Universitäten wären sie bestens erwerbbar. Des Ordens Schicksal, so schrieb er in dem genannten Brief[10], hänge an »Männern, die sowohl für das Ordensleben als auch für die Wissenschaft würdig zu empfehlen« seien.

Mit den genannten Zitaten ist bereits der wichtigste Motivstrang berührt: Bedürfnis und Anspruch, in der Welt bestehen zu können, umgängliche Verhaltens- und vor allem notwendige Wissensformen zu erwerben.

Stephan Lexington hat dann brieflich 1233/34 seinem Amtsbruder Johannes III., dem Abt von Pontigny und seinerseits Doktor der Theologie, geschrieben[11]: Große Sorge erfülle ihn, weil eine verderbliche und äußerst gefährliche Angelegenheit den Orden bedrohe. An verschiedenen Orten, die weit auseinanderlägen, sei im Orden Häresie entstanden. Obwohl der Papst bereits fast allenthalben tüchtige, gebildete bzw. studierte Prediger zur Bekämpfung der Häretiker ausgesandt habe, forderte Stephan Lexington den Amtsbruder in dem genannten Brief energisch zu entsprechenden Maßnahmen auf, *ne forte, cum huiuscemodi ad aures domini pape ascendunt, in grave et perpetuum ordinis dispendium speciales per viros ordinis nostri ignaros et inexpertos fieri decernat scrutinium.* – Neben eigene interne Häresiebekämpfung tritt hier der praktische Gesichtspunkt, man solle vermeiden, daß ordensfremde Prediger ordensschädliche Nachprüfungen vornehmen könnten. Nach des Briefschreibers Ansicht sei sogar größte Eile geboten. Gefährliche Zeiten seien gekommen und mahnten zu Wachsamkeit und Fürsorge *pro statu ordinis maxime in spiritualibus.* Es scheine bereits, als ginge die fürchterliche Prophezeiung eines führenden Dominikaners in Erfüllung, binnen zehn Jahren

8 C. H. Lawrence, Stephan of Lexington and Cistercian University Studies in the Thirteenth Century, in: Journal of Ecclesiastical History 11, 1960, 164–178. – Vgl. im folgenden auch R. Schneider (wie Anm. 1) mit ausführlicherem Belegnachweis.

9 Registrum epistolarum Stephani de Lexinton abbatis de Stanlegia et de Savigniaco, hrsg. von Bruno Griesser, Teil I, in: ASOC 2, 1946, 1–190.

10 Ebd. 47f. (Registrum Nr. 37).

11 Ebd. 116ff. (Registrum, Appendix).

müßten die Mendikanten unseren Orden lenken und korrigieren, weil in den vergangenen 13 Jahren kein herausragender Theologe *(nullus famose litteratus precipue in sacra pagina)* mehr in den Orden eingetreten sei, die im Orden vorhandenen Gelehrten aber alterten und dahinstürben. Würden die Zisterzienser, so schrieb Stephan Lexington weiter, ihre Einfalt und Ignoranz in theologischen Fragen nicht überwinden, wären sie in Glaubensfragen verführbar und anfällig. Daher möge der Amtsbruder »in wirksamer Weise seinen Freunden an der Kurie schreiben, sie sollten auf den Herrn Papst Einfluß nehmen«. Keine besondere Studienform solle vorgeschrieben werden, sondern der Papst solle den Abt von Cîteaux und die vier Primaräbte anweisen, gemeinsam mit ausgewählten Kollegen an passendem Ort in der Nähe von Paris zu beraten, solange noch Ordenseiferer und *viri litterati* im Orden vorhanden wären. Es gelte die Gefahr des *defectus litterature* zu überwinden!

Diesem Brief, über dessen unmittelbare Resonanz nichts bekannt ist, sind die tragenden und bleibenden Motive des zisterziensischen Studieninteresses zu entnehmen. Fragt man nach konzeptionellen Vorstellungen, so sind drei Momente erkennbar: die Hoffnung auf kuriale Initiativen und päpstliche Weisung; Verzicht auf ordensinterne Willensbildung mit Übergehen der zentralen Ordensinstanz des Generalkapitels und schließlich die angestrebte Nähe zur Pariser Universität. Der Initiative des Abtes Stephan Lexington blieb durchschlagender Erfolg nicht versagt, gleichwohl hat sich in der Ordensgeschichte – allerdings mit unterschiedlicher Intensität und längst nicht überall – gerade an diesen drei Punkten viel Kritik entzündet. Für die Widerstände im Orden sei einerseits – insoweit sei ein zeitlicher Vorgriff gestattet – Villers in Brabant genannt[12], bei dem freilich eine Aversion gegen Paris nicht auszuschließen ist, hat doch Villers die später gegründete Universität Löwen besucht. Als zweites Beispiel soll Rancé (1626–1700) zitiert werden, der als Abt von La Trappe noch 1693 an den berühmten Geschichtsforscher, den Benediktiner Mabillon (1632–1707) geschrieben hat[13], daß der hl. Benedikt und die Ordensväter hinter ihm selbst stünden und daß das, was man Studium nenne, eingerichtet worden sei zu einer Zeit, als die Ordensdisziplin daniederlag: »que saint Benoît et l'antiquité tout entière est pour moi, et que ce qui s'appelle étude n'a été établie que dans le relâchement.« Hätten freilich alle Abteien die Position von Villers bezogen oder gar die von Rancé, so wäre das Thema bereits an dieser Stelle fast erschöpft.

Gleichwohl bleiben Probleme mit der von Stephan Lexington entwickelten Konzeption verknüpft: besonders gravierend könnte die am Generalkapitel vorbeiführende Initiative erscheinen. Es besteht aber kein Grund zur Annahme, Stephan Lexington hätte bewußt einen Alleingang riskiert. Denn mindestens der einflußreiche Abt von Pontigny sollte ja Flankenschutz gewähren. Aus dem zitierten Brief gehen auch Begründungen der Vorgehensweise, Hinweise auf unterstützende Ordensäbte und zu erwartende Widerstände gegen das Studium relativ deutlich hervor: denn nach dem Urteil einiger erfahrener Leute aus unserem Orden könne ohne schweren Skandal und ohne große Gefahr für den Gesamtzustand des Ordens niemals auf die Zeit bis zum Generalkapitel gewartet werden, weil eine Verzögerung vielfältige Gefahr nach sich ziehen würde. Sehr vorsichtig müsse man bei der Vorbereitung dieser Dinge vorgehen, weil Füchse[14] dieser Art Gruben bauten und oft klüger als die Söhne des Lichts in

12 Simone Roisin, Réflexions sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes médiévales, in: Miscellanea Historica in honorem Leonis van de Essen, Brüssel/Paris 1947, 245–256; 250ff.

13 Zitiert nach Lawrence (wie Anm. 8) 164 mit Anm. 1.

14 Füchse und Wölfe im Schafspelz sind übliche Bezeichnungen für Häretiker bzw. häresiegefährdete Personen; vgl. Lothar Kolmer, Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens (Pariser Historische Studien 19), Bonn 1982.

ihrer Generation seien; sie kämen nämlich wie die falschen Propheten in den Kleidern von Schafen, inwendig aber seien sie reißende Wölfe[15].

Gerade aus den Statuten des Generalkapitels aber stammt die nächste Nachricht überhaupt. 1237 entsprach dieses nämlich der Bitte des Abtes Eberhard von Clairvaux, daß er und andere interessierte Kollegen eigene Klerikermönche nach Paris schicken dürften – seit jeher vermutet man: zum Studium. Der Abt von Clairvaux solle sich um sie mit Hilfe eines Mönches und zweier Konversen in Paris kümmern[16]. Da Clairvaux spätestens seit 1224 ein Haus in der Nähe von Saint-Germain-des-Prés besaß[17], hat man wohl zu Recht angenommen, daß dieses studierenden Klerikermönchen des Zisterzienserordens als Herberge diente. Nur insofern sind zu diesem Zeitpunkt die Anfänge des späteren St. Bernhardskollegs in Paris erkennbar.

Ein eigentliches Studienhaus ließ noch längere Zeit auf sich warten, obwohl neue Entwicklungen seine Errichtung dringlicher machten. Sogar das Generalkapitel sah sich 1242 gezwungen, zwei Ordensäbte zu beauftragen, im Interesse des Gesamtordens auf Pariser Predigerbrüder und Franziskaner energisch einzuwirken. Sie hatten Angehörige des Zisterzienserordens in ihre Orden aufgenommen oder gar abgeworben und sollten dies künftig unterlassen[18]. Offensichtlich handelte es sich um Zisterzienser, die in Paris studierten und in der angesprochenen Weise gefährdet waren: eine grundsätzliche Ordenslösung war dringlich.

Als Stephan Lexington 1243 Abt von Clairvaux wurde, konnte er seine Pläne forcieren. Mit Datum vom 5. 1. 1245 erhielt er ein päpstliches Genehmigungsschreiben und begann sofort mit den konkreten Arbeiten für die Errichtung eines Pariser Studiums. So wurde das Generalkapitel jetzt zwiefach in Zugzwang gebracht, denn auch der Papst forderte mit Bulle vom 3. 9. 1245 den Orden auf, das Studium zu genehmigen[19]. Die Versammlung der Ordensäbte fügte sich und erklärte noch im September 1245 (freilich deutlich zögernd, ja sogar verärgert), indem sie fast ausschließlich aus der Papstbulle zitierte[20]: »Zur Ehre Gottes, zur Zierde des Ordens und zum Schmuck der ganzen Kirche und damit unsere Herzen durch das Licht göttlicher Weisheit voller erleuchtet werden, zumal wir auch ein Mandat des Herrn Papstes und eine Petition und Mahnung mehrerer Kardinäle erhalten haben, vor allem von Herrn Kardinal Johannes, dem Titularpresbyter von San Lorenzo in Lucina, hat das Generalkapitel so beschlossen, daß in einzelnen Abteien unseres Ordens, deren Äbte es können oder wollen, ein Studium eingerichtet werde.« Genauer wurde dann spezifiziert, daß mindestens in einer Abtei jeder Ordensprovinz ein *studium theologiae* eingerichtet werden solle, in dem die zum Studium »deputierten« Mönche zu festgesetzten Tageszeiten Zeit zum Studium hätten und zu diesem Zweck auch das Gelände verlassen dürften *(extra terminos exeant ad studium)*. Mehr auf freiwilliger Basis

15 Griesser (Registrum, Appendix) 117: »Nam secundum peritorum quorundam de ordine nostro iudicium sine gravi scandalo et magno status generalis ordinis nostri periculo nequaquam expectari poterit tempus capituli generalis, eo quod mora multiplex ad se trahat periculum. Cautissime siquidem in huiusmodi intercipiendis procedere oportebit, eo quod eiusmodi vulpes foveas habent et sepe prudenciores filiis lucis in generatione sua sunt; veniunt enim ut filii (sic! – falsi) prophete in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.«

16 Joseph-Maria Canivez (Hrsg.), Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, 8 Bde., Löwen 1933–41 (im folgenden abgekürzt: Stat. [mit Jahr]: Nr. = Can. [Bd. S.]) – hier: Stat. 1237:9 (Can. 2, 170).

17 Urkundlich belegt ab 1227; da die Verkäuferin des Hauses 1224 verstarb, ergibt sich das frühere Datum – vgl. Gregor Müller, Gründung des St. Bernhardkollegiums in Paris, in: Cistercienser-Chronik 20, 1908, 1ff.

18 Stat. 1242:42 (Can. 2, 253).

19 Beide Bullen sind gedruckt bei: Marie-Henri d'Arbois de Jubainville, Études sur l'état intérieur des Abbayes cisterciennes, et principalement de Clairvaux, aux XII[e] et XIII[e] s., Paris 1858, 360f.

20 Stat. 1245:3 (Can. 2, 289f.).

sollten die geeigneteren Mönche geschickt werden, sie blieben unter Aufsichtsverantwortung ihres (Heimat-)Abtes, der die Kosten anteilig zu übernehmen habe für die *schola*, in die Weltkleriker und Angehörige anderer Orden nicht zugelassen werden dürften. Das in Paris durch die Abtei Clairvaux begonnene und von Kardinal Johannes von Toledo († 1275) besonders geförderte Studium könne bestehen bleiben.

In einem zweiten Statut aus dem Jahre 1245 erklärte die Mehrheit der Ordensäbte schließlich mit allerdings dürren Worten, aus Achtung vor den bereits erwähnten wichtigen Fürsprechern konzediere man, »daß das durch Fürsorge des Abtes von Clairvaux in Paris schon begonnene Studium unversehrt andauern dürfe«. Nur dürfe niemand gezwungen werden, dies zu beschicken. Für entsandte Mönche seien die Kosten vom jeweiligen Kloster zu übernehmen[21]: Der Zisterzienserorden hatte sich damit für das Studium und die Universitäten geöffnet, sein Weg sollte nicht mehr zurückführen!

Das Generalkapitel von 1245 hatte dem Pariser Studium ganz offenkundig eine Vorrangstellung versagen wollen, obwohl es eine solche faktisch und aus Gründen zeitlicher Priorität längst erworben hatte und zu behaupten wußte[22]. Von den zwei erkennbaren Konzeptionen eines gesonderten Studiums sowie eines Studiums in verschiedenen Abteien ließ sich das letztere nicht recht verwirklichen. Der Sog von Universitätsstädten, in denen es ja keine Ordensabteien gab und geben durfte, erwies sich als übermächtig.

Skizzenhaft soll das Pariser Unternehmen vorgestellt werden: 1246 hatte das Haus in Paris alle Zisterzienserprivilegien erhalten. Versehen mit dieser Garantie kirchlicher Immunität, kaufte Abt Stephan Lexington im gleichen Jahr Bauland vom Domkapitel, willigte in einen Grundstückskauf, tätigte schnelle Zukäufe und hatte schließlich am Ufer der Seine ein Areal von etwa 4 ha Größe beisammen. Noch im 13. Jahrhundert wurde das Gesamtgelände ummauert, umfaßte also auch die großen Gärten[23]. In verschiedenen Phasen wurden die notwendigen Gebäude errichtet. Anfangs fanden im Kolleghaus mindestens 20 Scholaren Platz: ein gemeinsamer Schlafsaal und Einzelzimmer für den Provisor, Cellerar und Bursar, für die Lehrer, teilweise auch Abtswohnungen, Räume für den Lehrbetrieb, eine Bibliothek usw. Die Herbergsfunktion konnte ebenfalls vom Studienhaus erfüllt werden, es verfügte auch über Krankenräume und eine Kapelle. Unter Papst Benedikt XII. (1334–42) wurde ein ehrgeiziger Kirchbau mit beachtlichen Dimensionen begonnen, aber nie ganz vollendet. Bemerkenswert sind der hohe Anspruch und das Selbstverständnis, die sich in allen Bauten von teilweise beträchtlicher Dimension demonstrierten[24].

Die Baufinanzierung mußte zunächst Clairvaux allein tragen; mit Unterstützung der Bischöfe von Langres, Paris, schließlich auch anderer Erzbischöfe und Bischöfe erschlossen sich weitere Geldquellen[25]. Eine namhafte Rente stiftete Stephan Lexingtons leiblicher Bruder, der Herr von Eston im Bistum York. Die Dauerfinanzierung blieb jedoch das Kernproblem dieses Hauses. Da die Grundausstattung minimal war, blieb man vor allem auf die Bursen

21 Stat. 1245:4 (Can. 2, 290).

22 Grundlegend: Gregor Müller (wie Anm. 17). – Edmond Kwanten, Le Collège Saint-Bernard à Paris. Sa fondation et ses débuts, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 18, 1948, 443–472. – Louis J. Lekai, Introduction à l'étude des collèges cisterciens en France avant la Révolution, in: ASOC 25, 1969, 145–179. – Ders., The Cistercian College of Saint Bernard in Paris in the Fifteenth Century, in: Cistercian Studies 6, 1971, 172–179. – Philippe Dautrey, Croissance et adaptation chez les Cisterciens au treizième siècle: Les débuts du Collège des Bernardins de Paris, in: ASOC 32, 1976, 122–215.

23 Vgl. insbes. die Lagepläne und Zeichnungen bei Louis J. Lekai, The College of Saint Bernard in Paris in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: ASOC 28, 1972, 167–218.

24 Dautrey (wie Anm. 22). – Lekai, Introduction (wie Anm. 22) 148. – Vgl. R. Schneider (wie Anm. 1).

25 Bes. Dautrey (wie Anm. 22) 146ff.

studierender Mönche angewiesen und demnach von entsprechenden Studienfrequenzen abhängig. Selbst die für 20 studierende Mönche ausreichende jährliche Dotation des Grafen Alfons von Poitiers und Toulouse stellte diesen Zusammenhang her, weil sie bei geringeren Studentenzahlen gekürzt, ggf. sogar eingestellt werden sollte. Dieser Graf Alfons war ein Bruder des französischen Königs, in der Überlieferung von Clairvaux gilt er als ein Fundator des Pariser Hauses[26].

Das Pariser Bernhardskolleg unterstand dem Abt von Clairvaux, der sich in Paris auf Dauer durch einen Mönch vertreten ließ. Seit 1248 hieß dieser nicht mehr Prior, sondern Provisor. Alle anderen Kollegs orientierten sich an dieser Terminologie und Struktur des Hauses. Über die Anfangsjahre hinaus beschäftigte sich das Generalkapitel recht viel mit dem Studium von Ordensangehörigen, zumal mit dem in Paris. Dabei ist auffällig, daß der Abt von Cîteaux allmählich neben dem Abt von Clairvaux eine Aufsichtszuständigkeit erlangte, das Einzelunternehmen in die Rolle eines Ordensunternehmens hineinwuchs. Daher überrascht es kaum, wenn das Generalkapitel 1321 billigte, daß Abt und Konvent von Clairvaux ihr Pariser St. Bernhardshaus mit allen Rechten und Pertinenzen an den Orden und das Generalkapitel verkauften[27]. Nunmehr sollten Provisor und Cellerar des Pariser Studienhauses alljährlich von den Definitoren des Generalkapitels gewählt werden. Für die jährliche Visitation zu Johannis sollten die Visitatoren reihum aus den Generationen von Cîteaux und denen der vier Primarabteien gewählt werden. Überdies sollte eine Kommission, bestehend aus den Äbten der genannten Klöster und zwei weiteren Äbten, die ihrerseits Magister der Theologie waren, den Verwaltungsstatus im Pariser Studienhaus festlegen.

Wenn das Generalkapitel von 1321 den Ankauf des Pariser Studienhauses mit der Ordensehre und der Absicht begründete, den Fortschritt des Studiums vielfach zu vergrößern, so ist dies in der Folge auch deutlich zu erkennen. Einen formalen Abschluß solcher Bemühungen bildet die Konstitution von Papst Benedikt XII. »Fulgens sicut stella matutina« von 1335[28]. In ihr faßte der zisterziensische Reformpapst[29] für den einstigen Reformorden auch die bisherigen Studienregelungen neu zusammen.

Alle anderen Studien, deren Bedingungen die Benedictina ebenfalls regelte, sollte das Pariser Studium überragen[30]. Es sollte Quelle aller Studien sein, sollte auch aus jeder Nation oder Filiation beschickt werden. Nach Paris dürften aber nur recht tüchtige und geeignete Mönche geschickt werden. Entsprechend einer unterstellten Belastbarkeit regelte die päpstliche Konstitution auch die Studentenquoten: jede Abtei, in der 40 oder mehr Mönche lebten, müsse zwei nach Paris schicken. Abteien mit 30 Mönchen bzw. einer Aufnahmekapazität von 30 bis 40 Mönchen müßten einen Bruder zum Studium nach Paris schicken, und Abteien mit einer Aufnahmefähigkeit von 18 bis 30 Mönchen stünde es frei, ob sie lieber zu anderen Generalstudien einen Mönch schickten oder einen nach Paris. Diese Regelung wird künftig bei allen weiteren Angaben, auch über das Studium im südwestdeutschen Raum, grundsätzlich zu beachten sein.

26 KWANTEN (wie Anm. 22) 458.

27 Stat. 1321:9 (Can. 3, 353f.).

28 Textabdruck: Stat. 1335 (Can. 3, 410–436). – Vgl. JEAN-BERTHOLD MAHN, Le pape Benoît XII et les cisterciens, Paris 1949, 31ff.

29 BERNHARD SCHIMMELPFENNIG, Zisterzienserideal und Kirchenreform – Benedikt XII. (1334–42) als Reformpapst, in: Zisterzienser-Studien III (Studien zur europäischen Geschichte 13), Berlin 1976, 11–43. – LAETITIA BOEHM, Papst Benedikt XII. (1334–1342) als Förderer der Ordensstudien. Restaurator – Reformator oder Deformator regularer Lebensformen? In: Festschrift N. Backmund O. Praem, 1978, 281–310.

30 Stat. 1335 § 31ff. (Can. 3, 429ff.).

Für den Personal- und Verwaltungsbereich des Pariser Studiums lassen sich knappe Angaben machen[31]. Der seit 1248 Provisor genannte Stellvertreter des Abtes von Clairvaux hatte die oberste Leitungs- und Aufsichtspflicht. Nächst ihm waren Subprior, Cellerar und Bursar die wichtigsten Ämter dieses großen Hauses, das seit 1254 mit päpstlicher Genehmigung auch Novizen und Konversen aufnehmen durfte; ihnen war in Paris sogar die Profeß nach Ordensrecht erlaubt. Zahlenangaben lassen sich nicht machen, ebensowenig sind detailliertere Angaben für das Personal des Lehrbetriebes möglich. Immerhin unterstanden dem *magister in actu regens* seinerseits *magistri baccalaurei* und ein Pedell. Letzterer verfügte gelegentlich sogar über den Grad eines Magisters, er besaß die unmittelbare Aufsichts- und Schlüsselgewalt. Im 15. Jahrhundert hatte er Anspruch auf Geldzahlungen der Dozenten und auch der einzelnen Scholaren.

In den Anfangszeiten des Pariser Studienhauses war man auf fremde Hilfe in der Lehre angewiesen. Der Papst hatte schon 1246 den Predigerorden um einen Magister für Cîteaux gebeten, der im Pariser Kolleg einzusetzen sei[32]. Nachdem aber Papst Innozenz IV. (1243–54) 1254 den in Paris studierenden Zisterziensern das Recht verliehen hatte, auf Verlangen öffentlich predigen und ordentlich Theologie lesen zu dürfen, sofern es sich um einen Ordensangehörigen handle, der Licentiat sei, konnte mit Gui de l'Aumône erstmalig 1256 der Lehrstuhl durch einen Zisterzienser besetzt werden[33]. Dieser zisterziensische Lehrstuhl gehörte zu den zwölf Lehrstühlen der Pariser theologischen Fakultät und dokumentiert seinerseits die Integrierung in diese Fakultät[34].

Das Lehrpersonal wohnte im Kolleg, hatte hier auch bestimmte allgemeine Aufsichtspflichten. Als später die Baccalare freilich gegenüber den Scholaren die Rechte des Provisors voll beanspruchten, wurden sie vom Generalkapitel 1453 streng zurechtgewiesen. Für den Bereich der Wirtschaft des Hauses war der jeweilige Cellerar zuständig, dem meist der Bursar als Geldeinnehmer beistand. Weitere Amtsträger waren jederzeit bei entsprechendem Bedarf einsetzbar. Hingewiesen werden könnte auf die Forderung, daß die Haushaltsführung zu regelmäßiger Rechnungslegung am Monatsende gezwungen war, wobei die auf treue Amtsführung eidlich verpflichteten Cellerare und übrigen Amtsträger diese Rechnung vor einem Rat des Hauses abzulegen hatten, dem Studenten ebenfalls angehörten.

Die Finanzierung des Pariser Studienkollegs war offenbar immer schwierig; vor ähnlichen Schwierigkeiten standen aber auch andere Ordenskollegien und die Mehrzahl der Abteien, die jeweils einen oder mehrere Scholaren zu entsenden und zu finanzieren hatten. Für Paris hatte man ein detailliertes Finanzierungssystem entworfen, nach dem jedes Kloster den eigenen Scholaren mit einer »Burse« von 20 Pfund kleiner Turnosen pro Jahr auszustatten hatte. Inflationäre Entwicklungen zwangen bereits im 14. und 15. Jahrhundert zu »Anhebungen« dieses Satzes[35]. Für Süd- und Südwestdeutschland sind die finanziellen Belastungen in zahlreichen Statuten des Generalkapitels zu erkennen, wenn Dispense von der Entsendungspflicht beantragt und zumeist genehmigt wurden: z. B. wurden Heilsbronn und Herrenalb 1412 für drei Jahre, Schöntal 1427 und Maulbronn 1429 ebenfalls für drei Jahre, Bronnbach 1443 schon für fünf Jahre wegen seiner Armut, 1449 Heilsbronn wegen der Verwüstung der Abtei bis

31 Vgl. R. Schneider (wie Anm. 1).

32 Henricus Denifle et Aemilius Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis Bd. 1, Paris 1889, Nr. 151, S. 187.

33 Palémon Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle, Bd. 2, Paris 1934, 251.

34 Denifle et Chatelain (wie Anm. 32) Nr. 227, S. 251.

35 Vgl. R. Schneider (wie Anm. 1).

auf weiteres überhaupt dispensiert usw.[36]. Neben den genannten Abteien tritt bei derartigen Dispensen auch Bebenhausen (1462, 1463, 1518)[37] entgegen. Das Belegmaterial der Generalkapitelsstatuten vermittelt allerdings keinen geschlossenen Eindruck, zumal oft schwer entscheidbar ist, ob echte Not zum Antrag auf Dispens zwang oder ob andere Gründe relevanter waren. Hier genüge indes der Hinweis auf erhebliche finanzielle Anstrengungen und Belastungen, die das Universitätsstudium von den Ordensklöstern verlangte.

III.

In grober Skizzierung soll im folgenden ein Überblick über den Studienbetrieb außerhalb von Paris gegeben werden[38].

1260 ließ das Generalkapitel die Eignung eines Hauses in Montpellier überprüfen, in dem ein Zisterzienserstudium errichtet werden sollte. 1262 wurde es der Aufsicht des Abtes von Valmagne unterstellt. Parallel zu Montpellier wurde ein Studium in Navarra geplant, das 1335 von Estella nach Salamanca transferiert wurde. Damit wich man auch der Konkurrenz des seit 1280 in Toulouse errichteten Ordensstudiums aus. Ebenfalls 1280 wurde ein Ordenskolleg in Oxford genehmigt und im folgenden Jahr eröffnet. All diese Ordenshäuser sprach die päpstliche Konstitution von 1335 als *studia generalia* an, also: Paris, Montpellier, Toulouse, Salamanca und Oxford, dazu auch Bologna (über welches keine Belege vorliegen[39]) und schließlich als sogenanntes Partikular- oder Grundlagenstudium ein vom Abt von Morimond in der Reichsstadt Metz 1332 errichtetes *novum studium*. Über dieses Metzer Haus ist kaum etwas bekannt; vielleicht hatte aber dem Ebracher Abt 1284 ein ähnliches Projekt vorgeschwebt, als er im klostereigenen Stadthof in Würzburg für die fränkischen Zisterzen ein Ordensstudium einrichten wollte – und in ähnlicher Weise dem Erzbischof von Köln, der 1285 der Zisterze Kamp im Kölner Stadthof ein Studium genehmigte. Diese Pläne scheiterten jedoch. Chancenreicher waren dagegen die von den jeweiligen Landesherren aus eigenen territorialpolitischen Interessen geförderten Studienprojekte des Klosters Alcobaça an der 1290 gegründeten Universität Lissabon oder für Spaniens Zisterzienser in Lérida.

Als im römisch-deutschen Reich mit Karls IV. erster Universitätsgründung in Prag (1348) eine Gründungswelle ausgelöst wurde, zogen die Zisterzienserklöster förmlich nach: 1374 ein Studienhaus in Prag; bald nach 1385 ein solches in Wien, wo 1365 eine Universität gegründet worden war; an der 1386 gegründeten Universität Heidelberg kurz darauf das bis 1523 bestehende St. Jakobskolleg. An der 1409 gegründeten Universität Leipzig durfte der Abt von Altzelle 1411 ein Ordenskolleg errichten, dessen Einzugsbereich die Zisterzienserklöster Thüringens, Sachsens, des Ostseeraumes, Meißens, Hessens, Westfalens und der angrenzenden Gebiete umfassen sollte. Altzelle war dafür besonders qualifiziert wegen seines seit 1397 bestehenden, angesehenen Klosterstudiums. Das Leipziger Ordensstudium erhielt indes ordensinterne Konkurrenz durch das seit 1416 in Krakau (Universität 1364 gegründet) errichtete Kolleg und das für Thüringen und Meißen bestimmte Erfurter Studienhaus (seit 1443). Das Bild des mittelalterlichen Studienbetriebs der Zisterzienser wird für das Reich abgerundet durch ein wohl lange vor 1439 in Rostock (Universität 1419) errichtetes Studien-

36 Z. B. Stat. 1412:8.45 (Can. 4, 162.170f.); Stat. 1427:24 (Can. 4, 314); Stat. 1429:17 (Can. 4, 327); Stat. 1443:83 (Can. 4, 542f.); Stat. 1449:40 (Can. 4, 621f.).

37 Stat. 1462:62 (Can. 5, 114f.); Stat. 1463:123 (Can. 5, 145); Stat. 1518:78 (Can. 6, 542) usw.

38 Einzelnachweis bei R. SCHNEIDER (wie Anm. 1).

39 Vgl. aber unten (bei Anm. 62) einen Beleg für Bebenhausen, auf den Jürgen Sydow in Weingarten aufmerksam machte.

haus, das 1487 nach Greifswald zur dortigen Universität (gegründet 1456) verlegt wurde. Erwähnenswert sind schließlich ein 1506 errichtetes Studienhaus an der Universität Frankfurt/Oder, das aber nur bis 1537 Bestand hatte, und ein ab 1499 in Avignon errichtetes Kolleg; hier durfte regulär kanonisches Recht gelehrt und gelernt werden – zuvor studierte man es nur unerlaubterweise, allerdings z. T. mit beträchtlichem Nachdruck und Erfolg[40]. Erlaubt waren nämlich nur Generalstudien und Theologie.

IV.

Das bisherige Panorama hat den deutschen Südwesten weitgehend ausgespart. Wo studierten oberdeutsche Zisterzienser?

Ehe die Frage andeutend beantwortet wird, müssen gravierende Unterschiede in Überlieferungsdichte und auch im Forschungsstand konstatiert werden, obwohl das sich abzeichnende Gesamtbild vielleicht doch schon repräsentativen Anspruch erheben könnte.

Der Pflicht, gemäß den Ordensregelungen regelmäßig Mönche zum Studium ins Pariser Bernhardskolleg zu entsenden, scheint das reiche Salem im allgemeinen nachgekommen zu sein[41]. Abt Ulrich von Seelfingen (1282–1311) könnte Salems erster Student in Paris gewesen sein, auch sein Salemer Amtsnachfolger Konrad von Enslingen hatte an der Seine studiert – sein dortiger Studienfreund wurde später als Benedikt XII. Papst. Der von 1510–1529 amtierende Salemer Abt Jodokus II. Necker hatte ebenfalls in Paris studiert und wegen seiner Kenntnisse *in scientiis naturalibus et humanis fundamentisque theologicalibus* sogar zwei akademische Grade erlangt; zunächst wurde er Baccalar, und 1505 erhielt er die Lizenz zur Abhaltung theologischer Vorlesungen im Bernhardskolleg, wurde also Professor der Heiligen Schrift. Diese Beispiele unterstreichen den Rang und zugleich die Karrierewirksamkeit des Pariser Studiums. Salem scheint auch im späten 15. und im 16. Jahrhundert relativ regelmäßig Studenten nach Paris geschickt zu haben, wo es noch 1572 zwei Wohnräume respektive Wohnzellen *(duo cubicula)* im Bernhardskolleg sozusagen als Eigentumswohnung besaß. Salems Tochter Wettingen (Aargau) hatte auch das Pariser Studium beschickt; so studierte der bedeutende Abt Peter Schmid (1594–1633) 1581–1588 im Pariser Bernhardskolleg. Einzelnachrichten liegen auch für Ebracher Mönche vor[42].

Die größte Attraktivität – nicht zuletzt aus finanziellen Gründen – hatte für oberdeutsche Zisterzienser die Universität Heidelberg, der das 1391 errichtete Ordenskolleg St. Jakob (am Fuße des Schloßbergs und nahe dem späteren Karlstor gelegen) inkorporiert war[43]. Schon vor

40 Zum Verbot der Rechtsstudien s. COLOMBAN BOCK, Les Cisterciens et l'étude du droit, in: Analecta Cisterciensia 7, 1951, 3–31. – Ausführlich auch R. SCHNEIDER (wie Anm. 1).

41 Ausführlicher: REINHARD SCHNEIDER, Die Geschichte Salems, in: DERS. (Hrsg.), Salem. 850 Jahre Reichsabtei und Schloß, Konstanz 1984, S. 78ff.

42 GERHARD KALLER, Salem, in: Helvetia Sacra, Abt. III: Die Orden mit Benediktinerregel, Bd. 3, erster Teil: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen usw., Bern 1982, 351ff. – Für Ebrach: JOHANNES KIST, Ebracher Zisterzienser und ihr Universitätsstudium im Mittelalter, in: Herbipolis Iubilans (Würzburger Diözesangeschichtsblätter 14/15, 1952) 343–347.

43 AUGUST AMRHEIN, Cisterciensermönche an der Universität Heidelberg von 1386–1549, in: Cistercienser-Chronik 18, 1906, 33–46, 71–82. – ADALRICH ARNOLD, Das Cistercienser-Studienkollegium St. Jakob an der Universität Heidelberg 1387–1523, in: Cistercienser-Chronik 48, 1936, 33–44, 69–84, 106–120. – Vgl. auch KARL OBSER, Zur Geschichte des Heidelberger St. Jakobskollegiums, in: ZGO 57, 1903, 434–450.

der Gründung des St. Jakobskollegs[44] hatten 26 Zisterzienser in Heidelberg studiert, ab 1391 kamen bis 1522 weitere 603 Ordensreligiosen hinzu. Diese Zahlen sind eindrucksvoll genug – insgesamt 629 Studenten aus 47 Zisterzen, darunter 34 Zisterzienserklöster Oberdeutschlands. Aus den Heidelberger Universitätsmatrikeln lassen sich weitere Angaben machen, die zugleich dokumentieren, daß grundsätzlich alle Zisterzen mindestens in unregelmäßiger Folge die Universitätsstudien beschickten: Maulbronn 59, Heilsbronn 57, Eberbach 48, Bebenhausen 43, Ebrach 38, Schönau [dessen Abt die Aufsicht über das Kolleg führte] 35, Bildhausen und Kaisheim je 31, Herrenalb 30, Langheim 28, Eußertal 26, Schöntal 21, Salem 19, Bronnbach 17, Fürstenfeld 16, Stams 11, Himmerod 10, Altenberg und Arnsburg je neun, Raitenhaslach acht, Altenkamp sechs, Lützel, Otterberg und Tennenbach je vier, Disibodenberg und das hessische Haina je drei, Walderbach, Waldsassen und Werschweiler je zwei, Frienisberg, St. Urban, Wettingen, Aldersbach und Fürstenzell je einen Scholaren[45].

Die Unterschiede in den Frequenzen sind beachtlich, z. T. sind sie finanziell bedingt, teils liegt es an anderer Orientierung einzelner Abteien – auf Wien beispielsweise (Stams und Walderbach, Bronnbach, Fürstenfeld und Schöntal, v. a. Ebrach, Fürstenzell und Raitenhaslach, Aldersbach, Heilsbronn) oder auch auf das Prager und Leipziger Ordenskolleg[46]. – Das Generalkapitel von 1523 untersagte schließlich den Ordensklöstern, Scholaren künftig an den Neckar zu schicken, solange dort die *Lutheriana heresis* bzw. *pestis* blühe[47].

Als Ausweichmöglichkeit bot sich für oberdeutsche Zisterzen relativ bald die Universität Dillingen an der Donau[48]. Das vom Augsburger Bischof in seiner Residenzstadt 1549 errichtete Studienkolleg zur Ausbildung von Geistlichen hatte Papst Julius III. (1550–55) 1552 zur Universität erhoben. Ab 1563 wurde sie von Jesuiten übernommen. Als Dillingen 1555 erstmalig akademische Grade verleihen wollte, meldete sich der Zisterzienser Georg Hüsel aus Kaisheim als erster: am 28. 5. 1555 wurde er Baccalaureus, erhielt am 18. 12. das Licentiat und tags darauf das Magisterium. Da die Dillinger Matrikeln vorzüglich aufgearbeitet worden sind, lassen sich präzise Angaben über die an der Donau studierenden Zisterzienser machen[49]. Für die Jahre 1551 bis Oktober 1695 waren es insgesamt 176 Kleriker aus 14 Klöstern, von denen eine Vielzahl das Studium mit dem Magister oder Baccalaureat abschloß. Das eindeutige Schwergewicht lag bei Scholaren aus Salem und Kaisheim, doch ist auch die Gesamtaufstellung interessant: Aldersbach sieben, Cîteaux (?) zwei, Ebrach zwei, Fürstenfeld 16, Fürstenzell einer, Kaisheim 53, Langheim acht, Lützel einer, Neuburg/Elsaß einer, Raitenhaslach zwei, Salem 56, St. Urban zehn, Stams neun, Wettingen acht.

44 Magister Reginaldus aus der belgischen Zisterze Aulne war der erste Theologieprofessor an der 1386 gegründeten Universität: Gustav Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg, Bd. 1, Heidelberg 1884, 1. – Nach Gerhard Ritter, Die Heidelberger Universität Bd. 1, Heidelberg 1936, 83, stellten die Zisterzienser von Anfang an das Hauptkontingent der hier studierenden Kleriker. Schon im ersten Jahr sollen es 15 Zisterziensermönche gewesen sein (84).

45 Arnold 76; vgl. Amrhein 81.

46 Arnold 75 mit den betreffenden Angaben für Studierende im Wiener Nikolauskolleg (von 1397 bis 1482).

47 Karl Brunner, Beiträge zur Geschichte des Klosterschulwesens in Baden (Gengenbach – Salem – Schwarzach), in: Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte 14, 1904, 3. Erlaß an den Abt von Salem vom 9. 5. 1523.

48 Thomas Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549–1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten, Freiburg 1902.

49 Adolf Dietrich, Cistercienser an der Universität Dillingen, in: Cistercienser-Chronik 45, 1933, 129–132, 175–186, 217–220 (Die Zahlenangaben auf S. 131 sind zu korrigieren). – Thomas Specht, Die Matrikel der Universität Dillingen (Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg 2 u. 3), Dillingen 1909–1915, vgl. das Ortsregister.

Querschnittartigen Einblick gewährt ein Dillinger Gesamtverzeichnis von 1599, das die für unsere Zeit fast unvorstellbaren »Größen«ordnungen zugleich dokumentiert[50]: 40 Benediktiner aus 16 verschiedenen Klöstern; 13 Zisterzienser aus Salem (5), Wettingen (1), St. Urban (1), Kaisheim (5) und Langheim (1); dazu zwölf Prämonstratenser, sieben Regularkanoniker usw. Insgesamt waren 1599 in Dillingen 75 Scholaren aus 34 Klöstern immatrikuliert. Für 66 von ihnen liegen auch Angaben für die gewählten Hauptstudienfächer vor: »In Theologia 8, in Metaphysica 6, in Physica 9, in Logica 13, in Rhetorica 16, in Superiori Humanitate 10 (und) in Syntaxi 4.«

Für die 1457 gegründete Freiburger Universität liegen mir nur spärliche Einzelangaben vor. Salem jedenfalls scheint ab 1622 diesen Studienplatz bevorzugt zu haben, obwohl es gelegentlich auch einen Mönch ans Collegium Germanicum in Rom schickte[51]. Dabei mag miterwähnt werden, daß im Generalkapitel von 1584 die Errichtung eines römischen Ordenskollegs beschlossen worden war, das jedoch nie recht aufblühte[52]. Für die Universität Freiburg sei indes hinzugefügt, daß schon von 1496 bis 1604 hier 17 Salemer Studenten immatrikuliert waren, wobei 14 Einschreibungen in den Zeitraum von 1547–1581 fielen[53]. Für Bebenhausen ergeben sich fünf Immatrikulationen, von denen zwei allerdings Laien betreffen könnten[54]. Interessanter mögen Belege für Kloster Tennenbach sein, das der Freiburger Universität fast unmittelbar benachbart war: insgesamt zwölf Immatrikulationen für die Zeit von 1471 bis 1620, im letzteren Jahr zogen gleich drei Tennenbacher zum Studium an diese Universität[55].

Neben den bereits genannten Studienorten spielte die Universität Ingolstadt für den Südwesten eine beachtliche Rolle. Äußerer Grund war gewiß die 1627 erfolgte Gründung eines Kaisheimer Kollegs zum hl. Bernhard in Ingolstadt[56]. Die Planung geht jedoch weiter zeitlich zurück und verrät sogar landesherrliche Interessen. Denn bereits 1486 gestattete das Generalkapitel auf Bitten des Herzogs Georg von Bayern dem Abt und Konvent von Kaisheim, daß sie ungeachtet entgegenstehender Statuten einen Mönch oder mehrere am Ingolstädter Studium haben dürften: Zwar sei dort kein Ordenskolleg, aber Kaisheim besäße dort eine Kapelle und ein Haus, wo einer der ihren nötigenfalls verweilen könne[57]. – Als seit 1627 das Ordenskolleg dann endlich existierte, wurde es auch beschickt: in der kurzen Zeit von 1629–31 weilten sogar neun Salemer Studenten hier – was allerdings selbst Salems Finanzkraft über Gebühr beanspruchte. Auch Zisterzienserscholaren aus Gotteszell, Fürstenzell, Aldersbach und sogar

50 Friedrich v. Weech, Studierende in Dillingen 1599, in: ZGO 48, 1894, 518f.

51 Es handelt sich um den späteren Salemer Abt Stephan II. Enroth, der ab 1722 vier Jahre lang am Collegium Germanicum in Rom studierte: Leodegar Walter, Abt Stephan II. Enroth von Salem (1745–46), in: Cistercienser-Chronik 46, 1934, 142. Auch Wilhelm Hillenson hatte zunächst Dillingen (1606), dann das Collegium Germanicum in Rom (1609) besucht: Karl Becker, Salem unter Abt Thomas I. Wunn und die Gründung der oberdeutschen Cist.-Kongregation 1615–1647, in: Cistercienser-Chronik 48, 1936, 329.

52 Hans Bruno Schneider, Die Fürstenfelder Reformstatuten 1595, in: Analecta Cisterciensia 39, 1983, 144 Anm. 317.

53 Hermann Mayer, Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. von 1460–1656, Bd. I, 1 u. 2, Freiburg 1907; Bd. II, Freiburg 1910, 336 (Register: Salem). Für den 22. 12. 1623 ergeben sich allerdings zwei weitere Salemer Immatrikulationen (vgl. 839 mit Anm.).

54 Matrikel Universität Freiburg II, 259, s. v. Bebenhausen; der Scholar Wendelinus Weiz (Bd. I, 1, 323) fehlt bei Sydow (wie Anm. 59).

55 Matrikel Universität Freiburg II, 347f., s. v. Thennenbach.

56 Luitpold Reindl, Das Collegium Bernardinum an der Universität Ingolstadt (1627–1800), in: Cistercienser-Chronik 24, 1912, 1–9.

57 Stat. 1486:71 (Can. 5, 551).

Benediktiner aus Prüfening sind für das Kaisheimer Kolleg und die Universität Ingolstadt belegbar[58].

Die bisherige Skizzierung orientierte sich an Universitäten, so daß es naheliegen mag, aus der Perspektive einzelner Zisterzen das umrißartige Bild zu ergänzen. Freilich bedarf es wiederum des Hinweises, daß die Belege kaum lückenlos sind und die Auswahl nicht repräsentativen Anspruch erheben kann. Denn die Abteien Salem und Bebenhausen gehören zu den wirtschaftlich reichsten und insgesamt auch bedeutendsten Zisterzienserabteien des südwestdeutschen Raumes, während Salems Tochter Raitenhaslach bereits auf bayerischem Boden liegt[59]. Gemeinsam ist allen drei Beispielen eine verläßliche Materialaufbereitung, was hier besonders wichtig ist.

Für Bebenhausen sind 59 Immatrikulationen bezeugt, die sich auf 55 Mönche beziehen: vier von ihnen sind also an jeweils zwei Universitäten belegbar. Die erste Bebenhäuser Immatrikulation erfolgte 1391 in Heidelberg, wo bis zur Auflösung des St. Jakobskollegs 43 Mönche dieser Zisterze studierten. Die letzten beiden Einschreibungen erfolgten 1521[60]. Insgesamt 13 Religiosen gingen aus Bebenhausen an die 1477 gegründete Universität Tübingen, doch täuscht diese Größenordnung eine relative Bindung an die Universität in der unmittelbaren Nachbarschaft vor. Die ersten Immatrikulationen erfolgten 1480 für Bernhard Giebinsliecht, der zuvor schon 1476 in Heidelberg eingeschrieben war, und 1481, als der spätere Abt Johannes von Friedingen sein 1478 in Heidelberg begonnenes Studium mit einer kurzen Tübinger Zwischenphase unterbrach. Für 1483 ist ein beachtlicher Schub belegt, da am 26. November gleichzeitig vier Bebenhäuser sich in Tübingen einschreiben ließen, doch dann bricht die eigentliche Belegkette überraschend ab, weil die 1495 und 1523 in Tübingen bezeugten Studenten erst nach dem Studium in Bebenhausen Mönche wurden und die am 28. Juli 1535 in Tübingen immatrikulierten Bebenhäuser im Jahr zuvor ihr Mönchskleid bereits abgelegt hatten und evangelisch geworden waren[61]. Zu verzeichnen ist ferner eine Bebenhäuser Immatrikulation in Freiburg 1554 und eine weitere nach der Klosterauflösung von 1564: dieser Scholar blieb katholisch und starb als letzter Bebenhäuser Mönch 1601 in Kolmar. Schließlich wäre auf jene Salemer Professen hinzuweisen, die nach der Klosterrestitution von 1630–1648 in Bebenhausen lebten. Außer dem Abt, Doktor theol. Joachim Müller, hatten sieben dieser Mönche bereits von Salem aus in den Jahren 1606–1621 in Dillingen studiert. Gänzlich isoliert – und zwar nicht nur für Bebenhausen – steht schließlich ein Bebenhäuser Studienbeleg für Bologna 1502: Lukas Götz aus Münsingen, der vor seinem Klostereintritt (ca. 1500) seit 1495 in Tübingen studiert hatte, 1496 Baccalaureus und 1498 Magister geworden war, wurde von Bebenhausen aus am 4. 3. 1502 »zusammen mit einem Mitbruder aus Salem nach Bologna zum Studium geschickt«[62].

Salems Beziehungen zum Pariser St. Bernhardskolleg sind bereits erwähnt worden, doch liegen exakte Zahlenangaben nicht vor. Besser steht es in dieser Hinsicht mit dem Heidelberger Studium. Hier sind von 1421 bis zur Auflösung des St. Jakobskollegs 19 Salemer Scholaren inskribiert gewesen[63]. Die Reformation zwang die Abtei dann zur Umorientierung. Ob vorübergehend wieder häufiger Studenten nach Paris geschickt wurden, bleibt offen. Jedenfalls

58 REINDL 3.

59 JÜRGEN SYDOW, Die Zisterzienserabtei Bebenhausen (Germania Sacra, NF 16, Das Bistum Konstanz 2), Berlin–New York 1984. – E. KRAUSEN, Raitenhaslach (wie Anm. 6). – Für Salem zuletzt R. SCHNEIDER (wie Anm. 41).

60 SYDOW 140; die Angabe einer ersten Heidelberger Immatrikulation 1396 ist in 1391 zu korrigieren; vgl. Sydows Katalog der Mönche 273 (Heinricus).

61 SYDOW 63 und Katalog der Mönche 291f.

62 SYDOW 288.

63 Oben bei Anm. 45.

dauerte es bis 1560, ehe ein erster Salemer Mönch sich in Dillingen/Donau inskribieren ließ, dies allerdings noch ehe diese Universität 1563 von Jesuiten übernommen wurde. Von 1560 bis 1622, als Salems Interesse an diesem Studienplatz jäh erlosch, sind 56 junge Leute aus Salem in Dillingen belegbar[64]. In der Folgezeit schickte die Abtei ihre Scholaren bevorzugt nach Ingolstadt. Für die Universität Freiburg sind 19 Salemer Immatrikulationen aus dem Zeitraum von 1496–1623 überliefert. Bei ihnen fällt auf, daß fünf Scholaren *de Salem/de Salmaschwiler* ausdrücklich als *laicus* gekennzeichnet sind[65], während für acht Salemer der geistliche Status deutlich wird. Möglicherweise handelt es sich bei den »Laien« um Absolventen der Salemer Klosterschule, die vielleicht vor der Profeß schon zum Studium delegiert wurden. Aus dem recht unmittelbaren Herrschaftsbereich des Salemer Prälaten stammten sie in jedem Falle. Eine gewisse Parallele könnten die fünf Bebenhäuser Immatrikulationen in Freiburg bieten, von denen drei eindeutig Religiosen waren[66] – das proportionale Verhältnis zu Salem mag dabei auch interessieren.

Herangezogen sei schließlich die bayerische Zisterze Raitenhaslach, die sich dem universitären Studienbetrieb freilich spät öffnete. Ein erster Studienbeleg findet sich zum Jahre 1438 für Wien, wo insgesamt zwölf Konventualen als Studenten nachweisbar sind. Zwei von ihnen setzten ihr Studium in Heidelberg fort, wo von 1475 bis 1522 insgesamt sieben Raitenhaslacher immatrikuliert waren[67]. Näher lag Ingolstadt, für das von 1589 bis 1792 insgesamt 32 Einschreibungen erkennbar sind, während die Jesuitenuniversität Dillingen nur dreimal beschickt wurde[68]. Dies kann sich kaum gegen die Jesuiten gerichtet haben, zumal das Münchner Jesuitengymnasium seit 1639 außerordentlich viel künftige Klosterangehörige ausgebildet hatte – insgesamt 47 Belege liegen hierfür vor[69]. Hauptstudienort für Raitenhaslacher Konventualen ist hingegen unstrittig Salzburg gewesen, in dessen Universitätsmatrikeln sich 57 einschlägige Eintragungen finden[70]. In zehn dieser Fälle hatte es teils vorher (5), teils im Anschluß (5) ein Studium in Ingolstadt gegeben.

V.

Die knappe Skizze soll zusammengefaßt werden: Die Gründe für die Öffnung des Zisterzienserordens für das Studium sind in der Anfangsphase und vor allem bei Stephan Lexington am deutlichsten geworden. Die erkennbare Motivation blieb erhalten, obwohl Widerstände gegen universitären Studienbetrieb nie ausblieben. Sie konnten für sich ins Feld führen, daß der Orden weltabgewandt leben wollte, daß ein stilles »Buchstudium« angesichts des herrschenden Schweigegebots und der ausgeprägten Zeichensprache dem Orden angemes-

64 S. oben bei Anm. 49. – Thomas Specht, Die Beziehungen des Klosters Salem zur Universität Dillingen, in: ZGO 59, 1905, 272–292.

65 Matrikel Universität Freiburg I: es handelt sich um Immatrikulationen von 1550 (S. 382), 1555 (S. 411), 1557 (S. 425), 1558 (S. 430), 1558 (S. 432).

66 Matrikel Universität Freiburg I: Andreas Muleck ex Bebenhusen (1544 – S. 342) und Johannes Leichselrinus Bebenhausanus (1605 – S. 732) dürften als Laien anzusprechen sein.

67 Krausen (wie Anm. 6) 161 ff.; die Heidelberger Zahlen ergeben sich aus Krausens Katalog der Mönche 374 ff.

68 Krausen 162.

69 Krausen 163, die Belege finden sich in den Personallisten ab 389.

70 Krausen 162 verzeichnet nach den gedruckten Matrikeln insgesamt 42 Studierende, aus seinen Personallisten ergeben sich jedoch 57. Es könnten erheblich mehr sein, da viele Priesterweihen in Salzburg erfolgten und ein dortiges Studium erschließen lassen könnten, das nur teilweise belegbar ist. – Virgil Redlich, Die Matrikel der Universität Salzburg 1639–1810, Salzburg 1933, verfügt über kein Register.

sener wäre als unruhiger Studienbetrieb in berühmten Universitätsstädten. Ganz unverkennbar ist ohnehin der Sog der Universitäten, während klösterliche Organisationsformen fast nur peripheren Charakter hatten. Selbst Salems Pläne von 1625, für die Oberdeutsche Ordenskongregation ein geregeltes Klosterstudium in der eigenen Abtei durchzuführen, zeigten keinen nennenswerten Erfolg[71]. Immerhin profitierte hier wie wohl auch anderwärts der klösterliche Gymnasialbetrieb von dem größeren Ehrgeiz.

Mit der Öffnung für das Studium erreichte der Orden insgesamt den Anschluß an die moderne Theologie, insbesondere an wissenschaftlich dominierte Lehr- und Verkündigungsformen. Der Nutzen des Studiums scheint vorrangig bis gänzlich ordensintern geblieben zu sein, was gewiß nicht wenig ist. Insofern Studium karrierefördernd war, wirkt es sich auf künftige »Laufbahnen« als Äbte und klösterliche Amtsträger aus, die auch im außerklösterlichen Bereich über studienbedingtes Ansehen, Wissen und Erfahrung verfügten. Auch für ordensinterne Aufgaben qualifizierte Studium[72]. Für den Süden des Reiches illustriert dies exemplarisch der Generalkapitelsbeschluß von 1439, der als Abgesandte des Ordens für das Baseler Konzil *pro natione Germanica* den Abt von Maulbronn, Magister Nikolaus von Heilsbronn und Magister Johannes von Bronnbach benannte[73].

Ein letzter Aspekt sei angefügt, der (vorläufig?) zwar nicht zu verallgemeinern ist, aber doch bemerkenswert bleibt: Salems Äbte Johannes II. Scharpfer (1494–1510) und Stephan Jung (1698–1725) stammten aus salemischer Untertanenschaft; des einen Vater war Zinsbauer, der des anderen Zimmermann[74]. Offensichtlich erfaßte die Salemer Klosterschule gut und rechtzeitig die Talente auch der ländlichen Umgebung, gewährte die Abtei dann ihren Spitzenbegabungen ein Universitätsstudium und griffen die Salemer Wahlkonvente auf Abtskandidaten gern zurück, die aus bürgerlichem Stande oder aus der salemischen Untertanenschaft stammten und sich in Schule, Studium und anschließenden Ämtern qualifiziert hatten. Insofern konnte Studium »Karriere« fördern und soziale Schranken überwinden helfen.

71 R. Schneider, Salem (wie Anm. 41) 83.
72 Allgemein vgl. R. Schneider (wie Anm. 1).
73 Stat. 1439:94 (Can. 4, 483).
74 Ausführlicher Klaus Schreiner, Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonventen, in: Kaspar Elm (Hrsg.), Die Zisterzienser. Ergänzungsband, Köln 1982, 99ff. – R. Schneider, Salem (wie Anm. 41) 55ff.

ALBERICH MARTIN ALTERMATT

Die erste Liturgiereform in Cîteaux (ca. 1099–1133)

Beim ersten Blick auf unser Tagungsprogramm könnte man den Eindruck haben, das mir angebotene Thema »Die Liturgie der Zisterzienser« tanze aus der Reihe. Dies ist sicher dann der Fall, wenn man Liturgie in einem ritualistisch-ästhetischen Sinne interpretiert als Zeremoniell und rein äußerliche Abfolge von Zeichen, Gebärden und Worten, die mit dem ganz konkreten Leben des Menschen wenig zu tun haben. Eine ekklesiologische und kulttheologische Betrachtung der Liturgie gibt ihr natürlich einen ganz anderen Stellenwert. In theologischer Sicht gehört sie zu den wesentlichen Grundvollzügen der Kirche und zu ihren grundlegenden Lebensäußerungen[1]. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums formulierte die überragende Bedeutung der Liturgie mit einer Deutlichkeit, die für viele geradezu schockierend wirkte. In Nummer 10 heißt es nämlich: »Dennoch ist die Liturgie der *Höhepunkt (culmen)*, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die *Quelle (fons)*, aus der all ihre Kraft strömt«[2]. Da die Kirche keine abstrakte Größe ist, sondern sich in den einzelnen Ortskirchen verwirklicht – und solche Ortskirchen sind auch die Klöster *(ecclesiolae)* –, wird das Wesen der *ecclesia* etwa dort sichtbar, wo eine Klostergemeinschaft Gottesdienst feiert[3]. Was nun die klösterliche Lebensgestaltung betrifft, wissen wir, daß Benedikt von Nursia in seiner *Regula monachorum*, die ja die Grundnorm der Zisterzienser ist, dem Gottesdienst *(Opus Dei)*, im Dreiklang von Gebet, Lectio divina und Arbeit, den ersten Platz zuweist. »Dem Gottesdienst werde (also) nichts vorgezogen«, ordnet er im 43. Kapitel an[4]. Als eines der Kriterien für die klösterliche Berufung erachtet er den »Eifer für den Gottesdienst«[5]. Weil Cîteaux seit seinen Anfängen auf die würdige und rechte Feier des Gottesdienstes größte Sorgfalt verwendete und in diesem Sinne eine Liturgiereform durchführte, können wir nach all dem Gesagten schon zu Beginn thesenartig festhalten: Die Liturgie der ersten Zisterzienser ist der Ort, wo am deutlichsten das spezifische Ideal des zisterziensischen Mönchtums sichtbar wird. Dies im einzelnen darzulegen, ist die Absicht meines Referates, das sich somit auf die Linie der übrigen historisch ausgerichteten Beiträge dieser Tagung einstellt, und dessen Bedeutsamkeit so auch kurz umrissen ist.

1 Vgl. die Grundfunktionen der Kirche (3. Kapitel), in: F. X. Arnold u. a. (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg–Basel–Wien ^{2}1970, 233 ff. – Bes. M. Löhrer, Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche 317–356.

2 In: ^{2}LThK. Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg–Basel–Wien 1966, 25.

3 Vgl. B. Neunheuser, Gesamtkirche und Einzelkirche, in: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils I, Freiburg–Basel–Wien und Frankfurt a. M. 1966, 547–573.

4 R. Hanslik, Benedicti Regula, Wien ^{2}1977 (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 75) 116. – G. Holzherr, Die Benediktusregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, Zürich–Einsiedeln–Köln ^{2}1982, 224.

5 Kap. 58,7: R. Hanslik 147. – G. Holzherr 270.

Liturgie ist ein mehrdimensionaler Begriff, wie auch die Liturgie der Zisterzienser eine vielschichtige Wirklichkeit umschließt. Im vorgegebenen Rahmen drängt sich notwendigerweise eine Beschränkung des Themas auf, und zwar eine zweifache. Wir befassen uns im folgenden nur mit der Liturgie des Stundengebetes, dessen Feier im Laufe der Jahrhunderte zur vornehmsten Aufgabe der Mönche wurde, und für die Benedikt in seiner Regel genaue Anweisungen gibt. Da in der Benediktusregel nichts über die Gestaltung der Eucharistie zu finden ist – die aber dennoch die Mitte des klösterlichen Alltags ist und sich in die einzelnen monastischen Tagzeiten ausweitet –, hielten sich die Mönche im allgemeinen an die lokalkirchlichen Riten, im Falle von Cîteaux also an jene der Kirchenprovinz von Lyon[6]. Wenn an der Liturgie der Zisterzienser tatsächlich die Eigenart ihrer Vorstellung eines echt monastischen Lebens abgelesen werden kann, so trifft das vor allem auf die Anfänge von Cîteaux zu, in denen es sich eine seinen Idealen entsprechende Liturgie schuf. Ich gestatte mir also, das Thema folgendermaßen zu präzisieren: Die erste Liturgiereform in Cîteaux (ca. 1099–1133), gemeint ist also die Liturgiereform, die unter den Äbten Alberich[7] und Stephan Harding[8] durchgeführt wurde. Für diese Eingrenzung des Themas lassen sich weitere Gründe anführen. In der recht großen Bibliographie über die Zisterzienserliturgie[9] drehen sich die meisten Arbeiten um die zweite Liturgiereform in Cîteaux, die von Bernhard von Clairvaux († 1153) geleitet wurde[10] und einige noch um die dritte Reformperiode unter Generalabt Claude Vaussin († 1670). Waren wir zwar aus zeitgenössischen Quellen relativ gut über die frühe Zisterzienserliturgie unterrichtet, so wurden direkte Zeugen der ersten Liturgiereform jedoch erst vor etwas mehr als 40 bzw. 30 Jahren entdeckt, nämlich das sogenannte »Stephansbrevier« und die »Ecclesiastica officia« der Hs. 1711 von Trient. Der Entdecker des Stephansbreviers, Konrad Koch († 1955), Mönch von Himmerod[11], Bruno Griesser († 1965), Mönch von Mehrerau, der die »Ecclesiastica Officia« ediert und eine Edition des »Stephansbreviers« begonnen hat[12], Bernhard Kaul, Abt

6 Der Zisterzienser- bzw. Fulienser-Kardinal JOHANNES BONA († 1674) schreibt in seinem Werk: Rerum liturgicarum libri duo, Köln 1683 (lib. I, c. VII, Nr. 6): *Ordines autem religiosi illum ritum ab initio susceperunt qui vigebat in ea Provincia in qua prima Ordinis cujusque fundamenta jacta sunt.* – Neuestens hat aber P. TIROT, Un »Ordo Missae« monastique: Cluny, Cîteaux, La Chartreuse, Rom 1981 (= Bibliotheca »Ephemerides liturgicae«, »Subsidia« 21) = Sonderdruck aus: Ephemerides liturgicae 95, 1981, 44–120, 220–251, anhand von eingehenden Untersuchungen des »Ordo Missae« (= gleichbleibende Teile der Eucharistiefeier) gezeigt, daß Cîteaux seinen Meßritus weder von Lyon noch von Châlon-sur-Saône, zu dessen Diözese es gehörte, noch von Langres (Diözese von Molesme), sondern von *Cluny* übernommen hat (mit entsprechenden Anpassungen). Lokale Einflüsse sind aber auch nach Dom Tirot nicht auszuschließen. Der »Ordo Missae« von La Chartreuse ist sowohl von Cluny als auch von Cîteaux beeinflußt. Zitat von J. Bona bei TIROT 11 und 93 (hier aber mit Varianten!).

7 Abt von 1099 bis 1108.

8 Abt von 1108 bis 1133. Für diese Daten halte ich mich an J. MARILIER, Chartes et documents concernant l'abbaye de Cîteaux (1098–1182), Rom 1961 (= Bibliotheca cisterciensis 1) 26 und 22–23 (Probleme des Todesdatums von Abt Alberich).

9 Eine umfangreiche, z. T. aber ungenaue Bibliographie über die Zisterzienserliturgie findet man in: E. MANNING u. a., Bibliographie générale de l'Ordre cistercien. Divers. Abbayes, Rochefort 1979 (= La documentation cistercienne 21,9/1) 1–16.

10 Zuletzt: L. WEINRICH, Die Liturgie der Zisterzienser, in: K. ELM/P. JOERISSEN/H. J. ROTH (Hrsg.), Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (= Ausstellungskatalog von Aachen 1980), Bonn 1980 (= Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10) 157–164.

11 Das Kalendar des Stephan-Breviers, in: Cistercienser-Chronik 57, 1950, 85–96.

12 Das Lektionen- und Perikopensystem im Stephans-Brevier, in: Cistercienser-Chronik 71, 1964, 67–92. – Die Editionen von B. GRIESSER, s. spätere Anmerkungen.

von Hauterive[13], Beda Lackner[14], Mönch von Zirc-Dallas und vor allem Chrysogonus Waddell[15], Trappist von Gethsemani (U.S.A., Kentucky), der eigentliche Spezialist der Zisterzienserliturgie, haben seither diese zwei wertvollen Handschriften als Grundlage für ihre Forschungen genommen. Ich selber habe die erste Liturgiereform in Cîteaux als Thema für meine Dissertation gewählt. Schließlich möchte ich Sie noch auf einen Aktualitätsbezug aufmerksam machen. Wir haben in den letzten Jahren eine der größten Liturgiereformen der Kirchengeschichte erlebt, so daß wir von daher an ähnlichen Vorgängen früherer Zeiten eher interessiert sind.

Nach dieser Einleitung stelle ich Ihnen den Aufbau meines Referates vor:

1. Die monastische Liturgie im 11./12. Jahrhundert (kurzer Überblick).
2. Direkte Zeugen der ersten Liturgiereform in Cîteaux: Das »Stephansbrevier« und die »Ecclesiastica Officia«.
3. Zisterziensische und nichtzisterziensische Zeugnisse über die erste Liturgiereform in Cîteaux.
4. Der Verlauf der ersten Liturgiereform in Cîteaux.
5. Die Prinzipien der ersten Liturgiereform in Cîteaux.

Schlußbemerkungen.

Methodisch gehe ich so vor, daß ich möglichst mit Quellen arbeite.

1. Die monastische Liturgie im 11./12. Jahrhundert

Die zisterziensische Geschichtsschreibung war lange der großen Versuchung ausgesetzt, Cîteaux als ein einmaliges, völlig neues Phänomen darzustellen. Die Historiker der letzten Jahrzehnte hingegen haben immer wieder gezeigt, daß Cîteaux keine *creatio ex nihilo* ist, sondern seine Wurzeln tief im traditionellen Mönchtum hat, auch wenn es als eine der wirkmächtigsten großen Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts angesehen werden darf. Aus diesem Grund müssen wir unbedingt auch die Liturgie der Zisterzienser im Kontext der monastischen Liturgie des 11./12. Jahrhunderts betrachten – was leider oft vergessen wird. Hier kann das selbstverständlich nur in einem groben Überblick geschehen.

Cîteaux ist ganz eindeutig dem benediktinischen Mönchtum zuzuordnen. Der eigentliche Schöpfer des benediktinischen Mönchtums war der Reformabt Benedikt von Aniane († 821), den man mit Recht »Benedikt II.« nennt, und dessen Werk heute positiver und gerechter

13 Le psautier cistercien. Esquisse analytique et historique, in: COCR 10, 1948, 83–106; 12, 1950, 118–130; 13, 1951, 257–272. – DERS., De Kalendario cisterciensi eiusque revisione instituenda, in: ASOC 5, 1949, 1–80, und unveröffentlichte Arbeiten.

14 The Liturgy of Early Cîteaux, in: Studies in Medieval Cistercian History, Presented to JEREMIAH F. O'SULLIVAN, Spencer 1971 (= Cistercian Studies Series 13) 1–34. Ein sehr guter und gründlicher Überblick über die Zisterzienserliturgie des 12. Jhs.

15 The Origin and Early Evolution of the Cistercian Antiphonary: Reflections on Two Cistercian Chant Reforms, in: M. B. PENNINGTON (Hrsg.), The Cistercian Spirit. A Symposium in Memory of Thomas Merton, Spencer 1970 (= Cistercian Studies Series 3) 190–223. – DERS., The Early Cistercian Experience of Liturgy, in: M. B. PENNINGTON (Hrsg.), Rule and Life. An Interdisciplinary Symposium, Spencer 1971 (= Cistercian Studies Series 12) 77–116. Weitere Studien von C. Waddell in den nachfolgenden Anmerkungen. Leider sind mehrere seiner Untersuchungen immer noch nicht veröffentlicht oder in der von ihm redigierten liturgischen Zeitschrift der amerikanischen Trappisten *Liturgy* nicht so leicht zugänglich. C. Waddell hat 1982/1983 eine eigene Reihe begründet, in der er Texte der Zisterzienserliturgie ediert: »Cistercian Liturgy Series«, Gethsemani Abbey.

beurteilt wird[16]. Er war bei den für das abendländische Mönchtum sehr entscheidenden Aachener Konzilien von 816–818/819 der führende Mann. Das *Capitulare monasticum* von 816 verpflichtete alle Mönche des Frankenreiches, mit ausdrücklicher Approbation des Kaisers, auf die Gebetsordnung der *Regula Benedicti*[17]. Auch wenn sich dieser Beschluß in den einzelnen Klöstern nur sehr langsam und zum Teil gegen großen Widerstand durchsetzte, so wurde doch fortan – und bis in unsere Zeit – in allen nach der Benediktusregel lebenden Gemeinschaften das Offizium gemäß dem *Cursus benedictinus* gefeiert. Obwohl Benedikt bereits in seiner Regel des 6. Jahrhunderts die Feier des Stundengebetes bis ins einzelne geordnet hatte – den Mönchen dennoch gewisse Freiheiten ließ –, wurden diese seine liturgischen Weisungen erst im 9./10. Jahrhundert Allgemeingut des benediktinischen Mönchtums[18].

Wir können hier nicht näher auf die Offiziumsordnung eingehen, wie sie Benedikt in den Kapiteln 8–18 (bzw. bis 20) seiner Regel gibt, und noch weniger auf die kritischen Probleme, welche diese Kapitel stellen[19]. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Benedikt die 150 Psalmen auf eine ganze Woche verteilt hat, bei sieben Gebetszeiten pro Tag und einer längeren in der Nacht, in Anlehnung an die Psalmworte: »Siebenmal am Tag singe ich Dein Lob« (Ps 118 [119], 164) und »Um Mitternacht stehe ich auf, um dich zu preisen« (Ps 118 [119], 62)[20]. Das ergibt laut Berechnungen eine Tagesleistung von 37 bzw. 39 Psalmen[21].

16 Hier müssen die hervorragenden Veröffentlichungen von Prof. Josef Semmler erwähnt werden, der sich als der beste Kenner der Karolingerzeit, bes. der karolingischen Reform, ausgezeichnet hat. Zuletzt: Benedictus II: Una regula – una consuetudo, in: W. Lourdaux/D. Verhelst (Hrsg.), Benedictine Culture: 750–1050, Löwen 1983 (= Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XI) 1–49 (darin weitere Literatur und Hinweise auf seine eigenen Arbeiten). – Vgl. auch E. v. Severus, Benedikt von Nursia – Benedikt von Aniane. Gleicher Name – gleicher Geist?, in: Regulae Benedicti Studia. Annuarium internationale, hrsg. v. B. Jaspert, Bd. 8/9 (1979/1980), Hildesheim 1982, 83–90.

17 *III. Ut officium iuxta quod in regula sancti Benedicti continetur celebrent.* Die Beschlüsse der Aachener Konzilien sind von J. Semmler ediert in: K. Hallinger (Hrsg.), Corpus consuetudinum monasticarum I. Initia consuetudinis benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni, Siegburg 1963, 423–582 (IV. Legislatio Aquisgranensis). – Statut 3 von 816, ebd. 458. – Dasselbe Statut ist schon in den Präliminarakten dieser Synode zu finden, ebd. 435, 442 *(Tertio, ut omnes officium sancti Benedicti faciant)*, und wird 818/819 wiederholt, ebd. 517 (Regula Benedicti abbatis anianensis sive collectio capitularis), wie auch noch in späteren Dokumenten. Hingegen ist in der kritischen Edition der Synodalakten von 817 das Statut nicht vermerkt.

18 Vgl. J. Semmler, Benedictus II (wie Anm. 16) 11ff., 33ff. (mit vielen Literaturangaben).

19 Regelkapitel 8–20 bei: R. Hanslik, Benedicti Regula (wie Anm. 4) 58–83, bei G. Holzherr 135–167. – Kommentar zu diesen Kapiteln: A. de Vogüé, La Règle de saint Benoît V. Commentaire historique et critique, Paris 1971 (= Sources chrétiennes 185) 383–643, jetzt auch deutsche Übersetzung des Regelkommentars von A. de Vogüé: Die Regulae Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar, Hildesheim 1983 (= Regulae Benedicti Studia. Supplementa 16). – Zum Authentizitätsproblem der genannten Kapitel: A. de Vogüé, Les chapitres de la règle bénédictine sur l'office. Leur authenticité, in: Studia monastica 23, 1981, 7–10. Als weiterer Kommentar zur benediktinischen Offiziumsordnung vgl. die in Anm. 21 zitierte Untersuchung von O. Heiming.

20 G. Holzherr, Die Benediktusregel 150.

21 K. Hallinger, Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. bis 12. Jahrhunderts, in: Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser O. S. B., Rom 1979 (= Analecta liturgica 1 = Studia Anselmiana 68) 125–187, hier 143. Ich folge diesem Artikel Hallingers, der als Altmeister der mittelalterlichen Consuetudo-Forschung gilt. Zum Tagespensum nach der benediktinischen Offiziumsordnung: wenn man die zwei »psalmi directanei«: Ps. 3 zu Beginn der Vigilien und Ps. 66 [67] am Anfang der Laudes dazunimmt, kommt man auf 39 Psalmen. Zu all diesen Fragen vgl. O. Heiming, Zum monastischen Offizium von Kassianus bei Kolumbanus, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 7/1, 1961, 89–156.

Bekanntlich ließ sich Benedikt von Aniane bei seiner Reform von zwei Prinzipien leiten: *una regula* und *una consuetudo*. Zur Ergänzung, Stützung und Anpassung der Benediktusregel schuf er Consuetudines, die er dem »voranianischen« und dem zeitgenössischen Mönchtum entnahm. Was das Offizium betrifft, hat er zum Beispiel folgende Zusatzpsalmen bzw. Zusatzoffizien von der Tradition übernommen: Die *oratio trina* (Dreiergebet) mit den *sieben Bußpsalmen, Psalm Miserere* (Ps. 50 [51]) als Horenschluß, das *Toten-* und wohl auch *Allerheiligenoffizium*, das *Primkapitel* mit der erneuten Rezitation der *sieben Bußpsalmen* und der *Fünfer-Series* (*Verba mea*-Reihe: Psalmen 5, 6, 114 [115], 115 [116], 129 [130]). Aus eigenen Stücken hat er zugefügt die *15 Gradualpsalmen* vor den Nokturnen (*graduales* = Pss. 119 [120]–133 [134]), die nach den Gebetszeiten zu rezitierenden beiden Zusatzpsalmen *(psalmi familiares)*, die Dreiteilung der Fünfzehnergruppe und die in der Fastenzeit zu verrichtenden beiden *psalmi prostrati*[22]. Die Summe dieser Zusätze zur benediktinischen Gebetsordnung ergibt für die Ferialtage etwa 100 Psalmen. Nimmt man die 37 bzw. 39 Psalmen des regulären Stundengebetes dazu, kommt man auf ein Tagespensum von etwa 137 bzw. 139 Psalmen[23]. Bedenkt man aber, daß man in den *Laus perennis*-Klöstern täglich mindestens 400 Psalmen sang und in den älteren gallischen Gebetsordnungen die Tagesleistung zwischen 67 und 108 Psalmen schwankte, so erweisen sich die Zusätze Benedikts von Aniane gegen die vor ihm üblichen Sonderauflagen von Halb- und Ganzpsaltern als eine offenkundige Minderung und erst recht natürlich die Verpflichtung auf den *Cursus benedictinus*[24]. Das Gros der liturgischen Sonderlasten Benedikts von Aniane geht also auf das Konto der voranianischen Überlieferung. Aus diesen neuen Forschungsergebnissen folgert K. Hallinger, daß Benedikt von Aniane als Urheber des *mouvement ritualiste* (U. Berlière, Ph. Schmitz u. a.) auszuscheiden hat[25]. Seine Überzeugung drückt er in der ihm eigenen Sprache so aus: »Der angebliche Steigerer hat gar nicht gesteigert«[26]. Damit hat Hallinger eine weitverbreitete Klischeevorstellung weggeräumt.

Das liturgisch-monastische Erbe Benedikts von Aniane ging in mehreren Überlieferungssträngen, genauer in zwei Doppellinien, auf das Mönchtum der späteren Jahrhunderte über, so daß die monastischen Consuetudines des 10./11. Jahrhunderts einen gemeinsamen Fundus haben und sich daher im wesentlichen recht ähnlich sind. Trotzdem bestehen zwischen den einzelnen Überlieferungen unterschiedliche Varianten, zumal dort, wo noch voranianische Elemente tradiert wurden[27].

Es ist vor allem das mächtige Cluny, das in der Linie der anianischen Überlieferung steht[28]. Hallinger hat beweisen können, daß die in der »Vita Odonis« von Johannes von Salerno († 1242) bezeugte Tagesleistung von 138 Psalmen in Cluny nichts anderes ist als das Traditionsgut

22 K. Hallinger, Überlieferung und Steigerung 145–146 (und Anm. 73).
23 K. Hallinger 146.
24 K. Hallinger 144, 146.
25 K. Hallinger 145, 147.
26 K. Hallinger 147. Mit diesem Urteil mußte Hallinger sich selber berichtigen, denn in seinem Hauptwerk: Gorze-Cluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter II, Rom 1951 [Neudruck 1971] (= Studia Anselmiana 24–25) 872ff., 902ff., schreibt er noch von »Übersteigerung«, »ritualistischer Linie«, »Maßlosigkeit« ... – Ders., Überlieferung und Steigerung 146, führt Fulda als Beispiel für jene Klöster an, welche die Anordnungen Benedikts von Aniane nicht als Vermehrung, sondern als ungebührliche Verringerung der bis dahin gewohnten Sonderlasten verstanden.
27 K. Hallinger 148ff., 168 (Anm. 172), 150.
28 K. Hallinger 132ff.; 133 (Anm. 21): B. Albers hat durch eingehende Consuetudinesvergleiche den Einfluß Benedikts von Aniane auf Cluny nachgewiesen. Vor kurzem hat aber A. H. Bredero, Cluny et le monachisme carolingien: continuité et discontinuité, in: W. Lourdaux/D. Verhelst, Benedictine Culture: 750–1050, Löwen 1983 (= Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XI) 50–75, das Abhängigkeitsverhältnis Clunys von Benedikt von Aniane stark nuanciert.

Benedikts von Aniane. Cluny kennt also in seiner Frühzeit noch keine liturgische Steigerung – entgegen einer oft anzutreffenden Meinung[29]. Erst nach der Odo-Zeit, in der Zeitspanne zwischen 970/980 und 1080, hat Cluny das anianische Erbe übersteigert. Diese Entwicklung wurde aber von den Klöstern außerhalb des Einflußbereiches von Cluny nicht mitvollzogen – das gilt namentlich vom sogenannten Reichsmönchtum[30]. Mit dem Großabt Odilo († 1048) begann in Cluny der Zug zum Prächtigen, zur Sollemnisierung, und zwar auf allen Ebenen. Ein Beispiel: In der Mitte des 11. Jahrhunderts kannten die Kluniazenser eine komplizierte Hierarchie von sechs Festgraden, die in den *festa superlativi gradus* gipfelte[31]. Nach den Forschungen Hallingers zu schließen, ist eines der hervorstechenden Merkmale Clunys das Phänomen der liturgischen Steigerungen, das heißt eine stete Ausweitung und Erhöhung, zum Teil sogar Verkomplizierung der liturgischen Feiern und damit eine einseitige Betonung der kultischen Komponente monastischer Existenz[32]. Diese Steigerungen erreichten unter Abt Hugo († 1109) – er war Abt zur Zeit der Gründung von Cîteaux! – den Höhepunkt. Aus dem Udalrich-Text des ausgehenden 11. Jahrhunderts ist zu entnehmen, daß man in Cluny zur Winterzeit täglich etwa 215 Psalmen sang[33]. Diese beträchtliche Zahl ergab sich auch dadurch, daß Cluny private, spontane Andachtsformen zu öffentlichen Gemeinschaftsübungen erhob[34]. Es ist daher nicht verwunderlich, daß selbst in kluniazensischen Texten eine gewisse Unwilligkeit über die *massa plumbea*[35], die *prolixitas*, die *adaucta multiplicitas*[36] der langen Lesungen und Gebete wie auch über die *tanta diversitas*[37] der Psalmen herauszulesen ist. Es wäre natürlich hochinteressant die gegen Ende des 11. Jahrhunderts in Cluny praktizierte Tagesordnung im Detail durchzugehen, wie sie Ph. Schmitz aus den Quellen rekonstruiert hat[38]. Dies ist hier nicht möglich, darum möchte ich nur ein paar wissenswerte Einzelheiten erwähnen. Bereits vor Beginn der eigentlichen *Vigilien* rezitierte man in Cluny 30 Psalmen[39]. Nach den Vigilien folgten *Preces* (14 Versikel und Kollekte), der Psalm *Miserere*, zwölf *Suffragien* (jeweils mit Antiphon, Versikel und Kollekte), die vier Familiarpsalmen (und Versikel, Kollekte), dann folgte die Prozession zur Marienkirche unter dem Gesang von zwei Psalmen[40]. Die Lesungen der Vigilien zogen sich lange hin. Die *Genesis* wurde beispielsweise in einer Woche (Septuagesima), *Jesaja* in sechs Nächten (Advent) und der Römerbrief in zwei Nächten (nach Weihnach-

29 K. Hallinger 133, 147.
30 K. Hallinger 180, 157ff.
31 K. Hallinger 173f.
32 K. Hallinger 169ff., 184f.
33 K. Hallinger 177ff. Berechnung von Ph. Schmitz. 179 meint Hallinger, daß Schmitz die Steigerungszahl eher zu niedrig als zu hoch angesetzt hat.
34 K. Hallinger 161f.
35 Zitiert in: J. Leclercq, Pour une histoire de la vie à Cluny, in: Revue d'histoire ecclésiastique 57, 1962, 385–408, 783–812, hier: 809/810 (Anm. 2).
36 Beide Zitate aus J. Leclercq 809 (Anm. 2). Leclercq weist aber darauf hin, daß solche Anspielungen an Unzufriedenheit relativ spät auftreten, nämlich unter Abt Petrus Venerabilis († 1156), der in seinen Reformstatuten (ca. 1146/1147) unter zisterziensischem Einfluß die Liturgie Clunys vereinfacht hat.
37 Zitiert bei: K. Hallinger, Überlieferung und Steigerung 168.
38 La liturgie de Cluny, in: Spiritualità cluniacense, Todi 1960 (= Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 2), 83–99, hier: 87ff. (es handelt sich um die Tagesordnung im Winter). Dieser Artikel ist bis heute Grundlage für die Erforschung der Liturgie Clunys. Dazu: G. de Valous, Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'Ordre I, Paris ²1970, 327–377 (La liturgie à Cluny), 397–423 (verschiedene Anhänge: Festkalender usw.). In dieser zweiten Auflage, VI–XVII, ist das Kapitel über die Liturgie in Anlehnung an Ph. Schmitz u. a. überarbeitet worden.
39 Ph. Schmitz, La liturgie de Cluny 87.
40 Ph. Schmitz 87–88.

ten) gelesen[41]. Zu den unzähligen Zusatzpsalmen und -offizien kamen täglich noch zwei, später sogar drei Konventmessen. Der *Missa maior* ging die Allerheiligenlitanei voraus. Das Eröffnungsgebet dieser Messe konnte sieben, jenes der Matutinalmesse sogar zehn oder elf Kollekten einschließen[42]. Um das Bild abzurunden muß man sich noch die verschiedenen Elemente vorstellen, die, je nach Festgrad, zur Erhöhung der Feierlichkeit beitrugen: Leuchter, Weihrauch, Wandteppiche, kostbare Gewänder und Geräte, Vielzahl liturgischer Diener usw.

Damit haben wir ganz kurz den bedeutendsten Typ der monastischen Liturgie des 10./11. Jahrhunderts charakterisiert, der sich in den verschiedensten Abarten in den damaligen Klöstern, vor allem im Strahlungskreis von Cluny, wiederfindet. Noch ein letztes Wort zur Liturgie von Cluny: um sie gerecht zu beurteilen, darf man sich nicht nur mit der Bestandsaufnahme der »Gebetslasten«[43] begnügen, sondern man muß die Liturgie unbedingt in das umfassende Ideal und in die Spiritualität Clunys integrieren[44].

Auch außerhalb kluniazensischer Kreise erhielten sich die anianischen und sogar voranianischen Zusatzoffizien und -psalmen, aber ohne die Steigerungen Clunys[45].

Die neuen Reformbewegungen der »vita evangelica« im 11. und 12. Jahrhundert – zu ihnen gehört Cîteaux – haben sich zu der im Verlaufe der Jahrhunderte beträchtlich angewachsenen und überladenen monastischen Liturgie verschieden verhalten. Während die italienischen Reformzentren eher auf dem traditionellen Standpunkt blieben, tendierten die französischen Erneuerungsbewegungen zu einer Vereinfachung und Kürzung des klösterlichen Gottesdienstes[46].

Unter dem Einfluß des bußliebenden Petrus Damiani († 1072) hielten die Mönche seiner Gründung Fonte Avellana und jene von Camaldoli die Zusatzoffizien sozusagen für wichtiger und wirksamer als das reguläre Stundengebet. Jede Mehrleistung galt diesen Eremiten als erstrebenswert und verdienstlich[47].

Vallombrosa, gegründet von Johannes Gualbertus († 1073), das kluniazensisch inspirierte Consuetudines hatte, betonte stark das persönliche Gebet, und sein Verhalten zu den liturgischen Zusätzen charakterisierte sich durch den Wechsel von Anlehnung und Ablehnung[48]. Wegen der unterschiedlichen Einstellung der Vallumbrosaner zu den Sonderauflagen des Offiziums konnte R. Duvernay, der sonst bemüht ist, in möglichst vielen Belangen die Abhängigkeit der Zisterzienser von Vallumbrosa aufzuzeigen, in diesem Punkt keine Übereinstimmung feststellen[49].

41 Ph. Schmitz 90. Die Lesungen der Vigilien wurden allerdings im Refektorium fortgesetzt.

42 Ph. Schmitz 95ff.

43 K. Hallinger betont zu einseitig die »Lastigkeit« des liturgischen Dienstes. Dom Jean Leclercq, der auch in einzelnen Punkten nicht mit Hallinger einig ist, hat sich vor allem mit seiner Arbeit »Pour une histoire de la vie à Cluny« (s. Anm. 35) gegen eine solche Sicht ausgesprochen.

44 J. Leclercq hat sich darum bemüht. Vgl. seine Artikel: Spiritualité et culture à Cluny, in: Spiritualità clunicense, Todi 1960 (= Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 2) 101–151. – Culte liturgique et prière intime dans le monachisme du Moyen Age, in: Ders., Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes et constantes, Paris 1964, 285–303 (zuerst erschienen in: La Maison-Dieu Nr. 69 [1962] 39–55).

45 Vgl. K. Hallinger, Gorze-Cluny II (wie Anm. 26) 901–906 (983).

46 A. C. Schmidt (Mönch der Erzabtei Beuron), ein Schüler von K. Hallinger, hat sich mit dem Phänomen der »Minderung« befaßt: Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter, Doktoratsthese am Pontificium Athenaeum Anselmianum, Rom 1982. Ich danke dem Autor, daß er mir seine noch nicht veröffentlichte Dissertation zur Verfügung gestellt hat, aus der ich die folgenden Angaben nehme.

47 A. C. Schmidt 14–19.

48 A. C. Schmidt 19–24.

49 Cîteaux, Vallombreuse et Etienne Harding, in: ASOC 8, 1952, 379–495; hier: 407–409, 413–414, 451.

Stephan Muret († 1124), der Gründer von Grandmont, Robert von Arbrissel († um 1114), der Wanderprediger und Gründer des Doppelklosters von Fontevraud, und Vitalis von Savigny († 1122) verspürten das Verlangen nach einer einfachen, maßvollen und auf das Wesentliche beschränkten Liturgie[50].

Die Vita Bernhards von Tiron († 1117) berichtet, daß er auf ein Zeichen des Himmels hin die Familiarpsalmen abgeschafft habe, damit seine Mönche mehr Zeit für die Handarbeit hatten[51].

Die Kartäuser, gegründet von Bruno von Köln († 1101), schufen sich nach ähnlichen Kriterien wie die Zisterzienser eine eigene Liturgie, die ihrem eremitischen Ideal entsprach und sich durch große Schlichtheit auszeichnet. Ihr zunächst hymnenloses kanonikales Offizium erfuhr bald eine Angleichung an die benediktinische Ordnung. Sie hielten allerdings einige traditionelle Zusätze bei[52]. Außer den Kartäusern hat kein Orden eine so radikale Liturgiereform durchgeführt wie die Zisterzienser.

2. Direkte Zeugen der ersten Liturgiereform in Cîteaux

Seit ein paar Jahrzehnten sind wir in der glücklichen Lage, die erste Liturgiereform von Cîteaux aus direkten Quellen kennen zu können. Bis heute sind es vor allem zwei Handschriften[53].

2.1 Das Stephansbrevier (vor 1132)

Zu Beginn des Zweiten Weltkrieges konnte P. Konrad Koch († 1955), Mönch von Himmerod, eine der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin von einem Antiquar angebotene Handschrift als ein Brevier aus dem Skriptorium Stephan Hardings († 1134) identifizieren und anhand der Computusangaben auf die Zeit um 1132 datieren[54]. Die Handschrift steht heute in Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, unter der Signatur: Ms. Lat. oct. 402[55]. K. Koch bezeichnete sie als *Stephan[s] Brevier*. Wie er das verstand, erklärte er so: »Wenn Stephan selbst das neue Brevier auch nicht ediert hat, so darf es doch mit Recht seinen Namen tragen, da unter ihm die liturgische Arbeitsgemeinschaft gebildet wurde, die in langwierigen Forschungen und Quellenstudien die Edierung vorbereiten mußte«[56]. Es handelt sich bei diesem Kodex um ein sozusagen vollständiges, nichtneumiertes Plenarbrevier im modernen Sinn, das heißt um ein Buch, das alle für die Feier des Stundengebetes nötigen Texte enthält und in dem alle, zur

50 A. C. Schmidt 24, 25, 27.

51 A. C. Schmidt 26.

52 H. Becker, Die Responsorien des Kartäuserbreviers. Untersuchungen zu Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause, Max Hueber Verlag 1971 (= Münchener Theologische Studien. II. Syst. Abt. 39) 4–87, 203. Bisher beste Untersuchung über die Kartäuserliturgie. – Einen nützlichen Überblick über die Tagesordnung und damit über die Liturgie einiger bedeutender Klöster (bzw. Consuetudines) des 10. bis 12. Jhs. gibt: D. Knowles, The Monastic Horarium, in: Downside Review 51, 1933, 706–725.

53 C. Waddell hat noch einige andere Handschriften (zum Teil Fragmente) gefunden, die während der ersten Liturgiereform entstanden sind. Er erwähnt sie in seinen Arbeiten (vgl. Anm. 15).

54 Bericht und paläographischer Befund: K. Koch, Vollständiges Brevier aus der Schreibstube des hl. Stephan, in: ASOC 2, 1946, 146–147, und R. Pourtoit, Un bréviaire cistercien du temps de S. Etienne Harding, in: COCR 20, 1958, 80.

55 Während des Krieges und bis 1967 befand sich die Handschrift in der Westdeutschen Bibliothek, Marburg, unter derselben Signatur. Briefliche Mitteilung des Direktors der Handschriftenabteilung, Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz Berlin, Dr. G. Achten vom 19. 1. 1983.

56 Das Kalendar des Stephan-Breviers (wie Anm. 11) 89. C. Waddell findet diese Bezeichnung nicht ganz glücklich.

damaligen Zeit noch getrennten Offiziumsbücher (Lektionar, Hymnar, Antiphonar, (Kollektaneum, Kalendar usw.), in einem Band integriert sind. Das Stephansbrevier weist ein handliches Format auf[57] und war offensichtlich, da es keine Neumen hat, zur Privatrezitation (auf Reisen, im Infirmitorium) bestimmt. Liturgiegeschichtlich ist übrigens die Feststellung, daß man außer dem Stephansbrevier kein älteres, vollständiges, nichtneumiertes Plenarbrevier kennt, sehr bemerkenswert[58].

Das Stephansbrevier hat folgenden Aufbau:

1. Kalendarium [f. 1v–f. 7v].
2. Proprium de tempore. Beginnt mit der ersten Vesper des ersten Adventssonntags und endet mit dem 27. Sonntag nach Pfingsten [f. 8r–f. 142v].
3. Proprium de sanctis. Erstes Fest: Stephan, Erzmärtyrer (26. Dezember), letztes Fest: Thomas, Apostel (21. Dezember) [f. 143r–f. 218r].
4. Commune sanctorum. Commune apostolorum bis Dedicatio ecclesiae (hier bricht der Text bei der 11. Lesung der Vigilien leider ab) [f. 219r–f. 234v].
5. Anhang (zwei Hymnen, nämlich für das Fest der heiligen Martin und Thomas, Apostel) [f. 235r].

Texte, die normalerweise jeder Mönch auswendig konnte: also die Psalmen, häufig wiederkehrende Hymnen, Kurzlesungen (Capitula) sind nicht transkribiert, sondern in vielen Fällen nur mit den entsprechenden Incipit vermerkt[59]. Die fehlenden Feriallesungen in den Vigilien der liturgischen Festzeiten (Advents-, Weihnachts- und Fastenzeit) sind aus den »Ecclesiastica Officia« rekonstruierbar.

Eine Edition des Stephansbreviers ist seit Jahren in Vorbereitung.

2.2 Die »Ecclesiastica Officia« der Hs. Trient 1711 (1130–1135)

Im Jahre 1952 hat Dom Jean Leclercq, der damals zur Herausgabe der kritischen Edition der Werke Bernhards von Clairvaux alle großen Bibliotheken aufsuchte, in der »Biblioteca Comunale« von Trient den Kodex 1711 entdeckt, und zwar als Textzeugen der ältesten bekannten Fassung der historischen und juridischen Dokumente von Cîteaux sowie seiner Consuetudines[60]. Die Handschrift stammt aus einem oberitalienischen Kloster und wurde zwischen 1130–1135 geschrieben, wenigstens was die »Ecclesiastica Officia« betrifft, die B. Griesser ediert hat[61]. Diese Consuetudines stammen also ungefähr aus der gleichen Zeit wie das Stephansbrevier.

Die »Ecclesiastica Officia« (andere gebräuchliche Bezeichnungen: »Liber usuum«, »Usus«, »Consuetudines«) enthalten genaue Vorschriften über das liturgische und disziplinäre Leben der Mönche. Die Materie ist nach einem logischen, straffen Aufbau geordnet:

57 Format: 19,5 × 12,5. Der Codex hat 235 Seiten.

58 Vgl. Th. A. Schnitker/D. v. Huebner, Brevier (breviarium), in: Lexikon des Mittelalters II, München–Zürich 1982, 640–641.

59 G. Müller, Zur Geschichte unseres Breviers, in: Cistercienser-Chronik 29, 1917, 40. – B. Kaul, Le psautier cistercien (wie Anm. 13) 90.

60 J. Leclercq, Une ancienne rédaction des coutumes cisterciennes, in: Revue d'histoire ecclésiastique 47, 1952, 172–176. – B. Griesser, Beiträge zur Beurteilung des Cod. 1711 von Trient, in: Cîteaux in de Nederlanden 6, 1955, 117–130.

61 Die »Ecclesiastica Officia Cisterciensis Ordinis« des Cod. 1711 von Trient, in: ASOC 12, 1956, 153–288. Andere Teile der Hs. 1711 wurden von J. A. Lefèvre ediert, vgl. ebd. 153 (Anm. 2).

Kapitel 1– 45: Liturgisches Jahr
46– 52: Liturgische Bestimmungen allgemeiner Art (Hymnen, Totenoffizium)
53– 66: Meßritus
67– 85: Tagesablauf
86– 88: Beziehung zur Außenwelt (Mönche auf Reisen, Gäste)
89–101: Krankheit und Tod
102–120: Klosterämter
121 : Anhang: Tischgebet.

Da sich in den »Ecclesiastica Officia« viele liturgische Bestimmungen finden, kann man sie zu den liturgischen Büchern zählen.

B. Schneider konnte aufgrund minuziöser Consuetudinesvergleiche die überraschende Folgerung ziehen, daß Cîteaux seine Gebräuche vom kluniazensischen Brauchtum übernommen hat, und zwar genauer in einer Traditionskette, die Schritt für Schritt von Saint-Bénigne in Dijon über Saint-Michel de Tonnerre (wo Robert von Molesme Mönch und dann Abt war) und Molesme bis nach Cîteaux führt[62].

Die beiden ältesten Textzeugen der Zisterzienserliturgie ergänzen sich gegenseitig, vor allem dort, wo Lücken sind, und ermöglichen auch die Überprüfung von Informationen zeitgenössischer Quellen[63].

3. Zisterziensische und nichtzisterziensische Zeugnisse über die erste Liturgiereform in Cîteaux

Verschiedenste Texte und Dokumente des 12./13. Jahrhunderts geben uns interessante Auskünfte über die frühe Zisterzienserliturgie und wie sie außerhalb von Cîteaux beurteilt wurde. Noch wichtiger aber ist die Tatsache, daß wir aus ihnen Näheres über den konkreten Verlauf der ersten Liturgiereform erfahren. Diese Zeugnisse – vor allem die nichtzisterziensischen – wirken auch lebendiger als eine trockene Analyse von liturgischen Texten und Riten. Aus Zeitgründen können die einzelnen Quellen nur kurz vorgestellt und resümiert bzw. zitiert werden. Wenn auch Dokumente aus der zweiten Hälfte des 12. oder gar vom Anfang des 13. Jahrhunderts herangezogen werden, so, weil sie ziemlich gut die eigentliche Absicht der Reformer des frühen Cîteaux treffen.

Ich gehe bewußt chronologisch vor – soweit die Texte überhaupt datierbar sind –, um eine bessere Übersicht der Entwicklung zu bekommen.

3.1 Zisterziensische Zeugnisse über die erste Liturgiereform in Cîteaux

3.1.1 Das Monitum zur Stephansbibel (1109)

Die prachtvolle Bibel – eine der schönsten Handschriften der damaligen Zeit überhaupt –, die zu Beginn des Abbatiats von Stephan Harding im Skriptorium von Cîteaux vollendet wurde, ist eines der ersten Zeugnisse für das Anliegen der Zisterzienser, zuverlässige, authentische Texte zu haben, aber auch für ihre Wertschätzung des Wortes Gottes. Im Vorwort (Monitum)

62 Cîteaux und die benediktinische Tradition. Die Quellenfrage des Liber usuum im Lichte der Consuetudines monasticae, Rom 1961 (= Sonderdruck aus: ASOC 16 [1960] und 17 [1961]). Dazu: J. Leclercq, Une thèse sur Cîteaux dans la tradition monastique, in: COCR 24, 1962, 358–362. – J. Hourlier, in: Studia monastica 4, 1962, 246–248.

63 B. Griesser, Die »Ecclesiastica Officia...« 164–167, hat das Stephansbrevier mit den »Ecclesiastica Officia« verglichen. Ebenfalls im kritischen Apparat weist er auf das Stephansbrevier hin.

schildert Stephan Harding das mühevolle Zustandekommen *(multo labore)* dieser Vulgatarevision und nennt die geradezu modern anmutenden textkritischen und editionstechnischen Grundsätze, die bei der Arbeit bestimmend waren[64]. Laut diesem Bericht zog man sogar jüdische Gelehrte bei, um unklare Stellen mit dem hebräischen bzw. aramäischen Original zu vergleichen. In dem eindeutig auf 1109 datierten Text kommen bereits die für die Reformer der Liturgie typischen Begriffe *veritas* (bzw. *verax*), *ratio* und *superfluus* vor. Offenbar erlangte diese Bibel auf Ordensebene nie die Bedeutung eines *Normalbuches*[65]. Im allgemeinen wird angenommen, daß mit der Bibelrevision bereits unter Abt Alberich begonnen wurde, also schon in den ersten Jahren von Cîteaux.

3.1.2 Das Vorwort von Stephan Harding zum Hymnar (1108–1115/1119)

Dieses sehr wichtige Dokument hat P. Blanchard aufgefunden und 1914 zum erstenmal veröffentlicht[66]. Darin schreibt Stephan Harding, daß er und seine Brüder den Beschluß faßten, fortan nur noch jene Hymnen zu singen, die sie von Mailand nach Cîteaux gebracht haben. Dieser Entscheid wird begründet mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Benediktusregel, weil der Mönchsvater für die Vigilien, Laudes und Vesper die ambrosianischen Hymnen *(ambrosiani)* vorschreibt[67]. Es ist auffallend, wie hier die Regelbeobachtung betont ist *(maximo studio, integritas regulae)*. Die Zisterzienser verstehen sich, wie es am Schluß heißt, als »Liebhaber, Nachahmer und Ausbreiter des benediktinischen Ideals« *(patris nostri sancti propositi*[68] *amatores et imitatores ac propagatores)*. Die *integritas regulae* zu erreichen, kostete sie »viel Schweiß« *(haud parvo sudore)*.

3.1.3 Carta caritatis prior (um 1119?)

Es ist unmöglich, in diesem Rahmen auf die äußerst komplizierte und verwirrte Forschungslage bezüglich Entstehung und Datierung dieses und der zwei folgenden Dokumente einzugehen[69].

64 Ediert in: J. MARILIER, Chartes et documents (wie Anm. 8) 56, Nr. 32. Die deutsche Übersetzung in: A. SCHNEIDER u. a. (Hrsg.), Die Cistercienser. Geschichte – Geist – Kunst, Köln ²1977, 472, ist völlig unzuverlässig und fehlerhaft.

65 Von den Arbeiten über die Stephansbibel sind zu erwähnen: A. LANG, Die Bibel Stephan Hardings, in: Cisterciener-Chronik 51, 1939, 247–256, 275–281, 294–298; 52, 1940, 6–13, 17–23, 33–37. – CH. OURSEL, La bible de saint Etienne Harding et le scriptorium de Cîteaux (1109–vers 1134), in: Cîteaux. Commentarii cistercienses 10, 1959, 34–43.

66 Un monument primitif de la Règle cistercienne, in: Revue bénédictine 31, 1914, 35–44. Edition ebenfalls in: J. MARILIER, Chartes et documents 55, Nr. 31. Neueste, getreuere Transkription von C. WADDELL, The Twelfth-Century Cistercian Hymnal II. The Milanese-Cistercian Recension and the Bernardine Recension. Edition of Texts and Melodies, Gethsemani Abbey Trappist 1984 (= Cistercian Liturgy Series 2) 11–12 (mit Verweis auf frühere Editionen, worunter seine eigene, die er hier leicht verbessert hat). Waddell datiert das Monitum auf die Jahre zwischen 1108–1113.

67 Kapitel 9,4 (Vigilien), 12,4 (Laudes), 13,11 (Laudes), 17,8 (Vesper), bei R. HANSLIK, Benedicti Regula (wie Anm. 4) 60, 65, 68, 73.

68 So liest WADDELL 12.

69 Den besten Einblick gibt: P. ZAKAR, Die Anfänge des Zisterzienserordens. Kurze Bemerkungen zu den Studien der letzten zehn Jahre, in: ASOC 20, 1964, 103–138, erweiterte und ins Italienische übersetzte Fassung: Le origini dell'Ordine cistercense. Brevi osservazioni sugli studi degli ultimi quindici anni (1954–1969), in: Notizie cistercensi 3, 1970, 1–17, 89–111, 189–199. – DERS., La legislazione cistercense e le sue fonti dalle origini fino al 1265, in: I Cistercensi e il Lazio. Atti delle giornate di studio dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma 17–21 maggio 1977, Rom 1978, 127–134. – DERS., Carta caritatis, in: Dizionario degli Istituti de perfezione II, Rom 1975, 609–613. – DERS., Exordium cisterciensis coenobii, ebd. III (Rom 1976) 1369–1374.

Die Carta caritatis prior schreibt im 2. Kapitel mit Nachdruck die einheitliche Auslegung der Benediktusregel nach dem Beispiel von Cîteaux vor und im 3. Kapitel ebenso einheitliche Bücher für die Liturgie und die klösterlichen Gebräuche. Der Text dieses Kapitels, in dem das Stichwort »Liebe« fällt, lautet:

»... Wir wollen, daß überall die Gebräuche *(mores)*, der Gesang und alle Bücher, die für das Stundengebet bei Tag und bei Nacht und für die Meßfeier nötig sind, mit den Gebräuchen *(forma morum)* und Büchern des Neuklosters (*novum monasterium* = Cîteaux) übereinstimmen, damit in unserem Tun keine Zwietracht *(discordia)* herrsche, sondern wir in der einen Liebe *(una caritate)*, unter der einen Regel *(una regula)* und nach den gleichen Gebräuchen leben *(similibusque vivamus moribus)*«[70].

Die Idee der Einheit bzw. Einförmigkeit ist in der Carta caritatis und in den Generalkapitelstatuten stark vertreten.

In Kapitel 10 liest man die eigenartige Verordnung, daß bei Anwesenheit mehrerer Äbte, die nicht zur selben Filiation gehören, derjenige im Chor den Vorrang hat – auch wenn er der jüngste wäre –, der mit einer Albe bekleidet ist *(alba indutus)*. Er nimmt auch den Platz des Priors ein[71]. Nach B. Griesser hat sich hier eine sehr alte Spur benediktinischer bzw. kluniazensischer Bräuche erhalten[72]. Dies ist ein Indiz dafür, daß man in Cîteaux vorerst die Gebräuche von Molesme beibehalten hat.

3.1.4 Capitula Cisterciensis Ordinis (um 1119?)

Mehrere dieser frühen Generalkapitelsbeschlüsse enthalten liturgische Bestimmungen.

Das Kapitel 9 über Neugründungen verordnet, daß alle Klöster »zu Ehren der Königin des Himmels und der Erde« errichtet werden sollen[73]. Der für eine Gründung bestimmte Abt darf nicht ausgesandt werden ohne wenigstens zwölf Mönche und nicht ohne folgende Bücher: Psalterium, Hymnar, Kollektar (in der zisterziensischen Überlieferung immer *collectaneum* genannt), Antiphonar, Graduale, Regel und Missale[74]. Bei der Verpflichtung auf die einheitliche und einmütige Regelinterpretation hat eine Handschrift den Zusatz, daß man von der Regel in keinem Punkt *(in uno apice)* abweichen dürfe[75]. In allen Klöstern müssen die gleichen liturgischen Bücher, die gleiche Kleidung und die gleichen Speisen *(victus)* sowie in allem *(per omnia)* die gleichen Gebräuche *(mores)* und Gewohnheiten *(consuetudines)* vorgefunden werden.

70 Der Einfachheit halber zitiere ich die folgenden Texte aus: J. Bouton/J. B. van Damme, Les plus anciens textes de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques, Achel 1974 (= Studia et documenta 2), obwohl die Spezialisten verschiedene Bedenken über diese Textsammlung geäußert haben. Hier 92 (Übersetzungen von mir). – Charta caritatis prior und posterior haben denselben Wortlaut, vgl. ASOC 4, 1948, 109, 130, und ASOC 1945, 57f. (Charta caritatis posterior Kap. 1,3).

71 J. Bouton/J. B. van Damme 100.

72 Die »Ecclesiastica Officia...« (wie in Anm. 61) 172–174.

73 J. Bouton/J. B. van Damme 121. – K. Hallinger, Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 9, 1957, 22–24, zeigt, wie der Marientitel der Klöster lange vor Cîteaux in Übung war.

74 J. Bouton/ J. B. van Damme 121.

75 Ebd. – Vgl. J.-A. Lefèvre, La véritable constitution cistercienne de 1119, in: COCR 16, 1954, 102 (Anm. 19). – Was die den Zisterziensern nachgesagte *buchstäbliche* Regelauffassung betrifft, die in den offiziellen frühen Ordensdokumenten nicht zu finden ist, vgl. K. Spahr, Die Regelauslegung im »Neukloster«, in: Festschrift zum 800-Jahr-Gedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux, hrsg. von der Österreichischen Cistercienserkongregation vom Heiligsten Herzen Jesu, Wien–München 1953, 21–30.

Kapitel 10 gibt die Liste der liturgischen Bücher, die überall übereinstimmen müssen: Missale, Evangeliar *(textus)*, Epistolar, Kollektaneum, Graduale, Antiphonar, Hymnar, Psalterium, Lektionar, Regel, Kalendar (Martyrologium).

In Kapitel 24 wird den Mönchen verboten, Außenstehende *(extraneus)* zur Beichte, zum Kommunionempfang oder zum Begräbnis aufzunehmen, ausgenommen Gäste und Dienstleute *(mercenarii)*, wenn sie im Klosterbereich sterben[76].

Die Kapitel 25 und 26 enthalten Anordnungen über die liturgischen Geräte und kirchliche Kunst:

»Altartücher und liturgische Gewänder sollen ohne Seide gefertigt sein, ausgenommen Stola und Manipel. Die Kasel sei nur einfarbig. Alle Ausstattungsgegenstände *(ornamenta)* des Klosters, Gefäße und Geräte müssen ohne Gold, Silber oder Edelsteine hergestellt werden. Ausgenommen sind Kelche und Kommunionröhrchen *(fistula)*, die beide nur silbern und vergoldet, aber niemals von reinem Gold sein dürfen«[77].

»Nirgends im Kloster sollen Skulpturen sein. Malereien sind nur auf Kreuzen erlaubt, und diese dürfen nur aus Holz gefertigt sein«[78].

3.1.5 Exordium cisterciensis coenobii (Exordium parvum) [nach 1134?]

Im Exordium parvum wird die Liturgie mehrmals berührt.

Eine für die Kenntnis der frühesten Liturgie in Cîteaux bedeutsame Angabe steht im 7. Kapitel, das heißt im Brief des päpstlichen Legaten, Erzbischof Hugo von Lyon († 1106), an Bischof Robert von Langres († 1111/1112), in dem er ihm berichtet, was auf der Kirchenversammlung von Port-d'Anselle im Jahre 1099 bezüglich der Rückkehr von Abt Robert nach Molesme beschlossen wurde. Nach der dort getroffenen Abmachung durfte die von Molesme mitgebrachte liturgische Ausstattung in Cîteaux verbleiben, außer einem Brevier:

»Bezüglich der liturgischen Ausstattung *(capella)* von Abt Robert und aller anderen Dinge, die er bei seinem Weggang von Molesme mit sich nahm und zusammen mit seiner Person dem Bischof von Chalon und dem Neukloster übergab, setzten wir folgendes fest: Alles soll den Brüdern des Neuklosters verbleiben, außer einem gewissen Brevier *(breviarium quoddam)*. Doch dürfen sie dieses bis zum Fest des heiligen Johannes des Täufers behalten, um es mit Zustimmung der Brüder von Molesme abzuschreiben *(transcribant)*«[79].

Dieses *breviarium quoddam* wurde von den einzelnen Autoren mit den verschiedensten Büchern identifiziert. In den zisterziensischen Consuetudines, wo es nur ganz selten vorkommt, bedeutet das Wort *breviarium* ein Lektionar für die Vigillesungen[80]. Nach dem ursprünglichen Wortsinn wäre *breviarium* ein *Ordo officiorum*, ein Buch also, das die Riten und Texte (nur mit Incipit) für die Feier des Offiziums enthält. Das *breviarium quoddam* dürfte mit größter Wahrscheinlichkeit ein Vigilienlektionar gewesen sein. Auf alle Fälle haben wir einen ganz klaren Beweis, daß Cîteaux am Anfang die liturgischen Bücher von Molesme verwendet hat und sich erst nach und nach eigene schuf.

Eine weitere interessante Aussage erfahren wir im 12. Kapitel. Erzbischof Hugo von Lyon schreibt Papst Paschalis II. († 1118) von den Mönchen, die Molesme verlassen haben, um in Cîteaux ein strengeres und heiligeres Leben nach der Regel des heiligen Benedikt zu führen, daß

76 J. Bouton/J. B. van Damme 124.
77 Ebd. (Kap. 25).
78 Ebd. 125. – Weitere Statuten von Generalkapiteln, an denen sich übrigens gut eine Entwicklung ablesen läßt, sind zusammengestellt bei: B. Lackner, The Liturgy of Early Cîteaux (wie Anm. 14) 13–15.
79 Ebd. 65.
80 Z. B. B. Griesser, Die »Ecclesiastica Officia...« (wie in Anm. 61) 273–274 (De Sacrista). Vgl. damit ebd. 232 (De Uigiliis).

sie Bräuche *(consuetudines)* gewisser Klöster abgelehnt hätten, weil sie ihre eigenen Kräfte für zu schwach hielten, eine solche Last zu tragen *(ad tantum pondus sustinendum)*[81].

Sehr bekannt und entscheidend für die Liturgiereform der Zisterzienser ist folgender Passus aus dem 15. Kapitel:

»So machten sie die Regel zur Richtschnur ihres ganzen Lebens, folgten ihren Vorschriften sowohl in liturgischen als auch in allen übrigen Belangen und richteten sich ganz nach ihnen aus«[82].

Die Armut und Einfachheit der liturgischen Geräte und Gewänder kommt im Kapitel 17 klar zum Ausdruck:

»Außerdem waren sie entschlossen, alles zu entfernen, was im Hause Gottes, in dem sie ihm bei Tag und Nacht in Ehrfurcht dienen wollten, von Eitelkeit *(superbia)* und Überfluß *(superfluitas)* zeugen oder die freiwillig gewählte Armut, die Hüterin der Tugenden *(custos virtutum)*, verderben könnte. In diesem Sinn wollten sie weder goldene noch silberne, sondern nur bemalte Holzkreuze, keine Leuchter, außer einem einzigen aus Eisen; die Rauchfässer sollten aus Kupfer oder Eisen sein, die Kaseln aus Baumwolle oder Leinen, ohne Seide, Gold und Silber, und ebenso sollten die Alben und Schultertücher nur aus Leinen bestehen und keine Seide, Gold- und Silberstickereien aufweisen.

Auf Rauchmäntel *(pallia)* jeder Art, Dalmatiken und Tuniken wollten sie ganz verzichten. Doch hielten sie anstelle von Gold-, an Silberkelchen und silbernen Kommunionröhrchen fest, die beide nach Möglichkeit vergoldet sein sollten.

Die Stolen und Manipel sollten nur aus Seide, ohne Gold- und Silberschmuck sein. Nach ausdrücklicher Vorschrift wollten sie auch die Altartücher nur aus Leinen und ohne Stickereien gefertigt wissen, und auch die Weinkännchen durften weder Gold noch Silber aufweisen«[83].

3.1.6 Prolog zum Zisterzienserantiphonar (um 1147)

Dieser Prolog, den Bernhard von Clairvaux († 1153) verfaßt hat, gehört zu den wichtigsten Quellen, die uns über die liturgische Reformarbeit im frühen Cîteaux unterrichten.

Auf einem Generalkapitel – wohl nach dem Tode des Abtes Stephan Harding († 1134) – wurde Bernhard von den Äbten beauftragt, die Leitung einer neuen Liturgiereform zu übernehmen. Der *terminus ad quem* dieser zweiten Liturgiereform ist, wie aus der »Vita« des Abtes Stephan von Obazine († 1159) zu entnehmen ist, um 1147[84]. In seinem Prolog oder Promulgationsschreiben legt Bernhard in großen Zügen die Entstehung des neuen Antiphonars und die Prinzipien dar, welche die Bearbeiter geleitet haben.

Zunächst anerkennt er das Werk der Gründerväter *(Cisterciensis... Ordinis inchoatores)*, wenn er von ihnen bestätigen kann, daß sie unter anderem mit größter Sorge *(studiosissime et religiosissime)* darum bemüht waren, beim Gotteslob das zu singen, was sich als das Authentischere erwies[85]. Deshalb hätten sie Mönche (wörtlich: *missis denique qui...*) nach Metz

81 J. Bouton/J. B. van Damme (wie Anm. 70) 72. Die meisten Handschriften haben die Lesart »judicantes«, ebd. 73 (Apparat). »Judicantium« gibt keinen richtigen Sinn.

82 Ebd. 77: *Sicque rectitudinem regulae supra cunctum vitae suae tenorem ducentes, tam in ecclesiasticis quam in ceteris observationibus regulae vestigiis sunt adaequati seu conformati.* Die Bestimmungen dieses 15. Kapitels werden vom Autor des Exordiums Abt Alberich zugeschrieben.

83 Ebd. 81. – Das Exordium selber datiert diese Statuten in die Zeit des Abbatiats von Stephan Harding, was von einigen Forschern bezweifelt wird.

84 C. Waddell, The Origin (wie Anm. 15) 192–193 (Anm. 5). Dieser Beitrag ist eine ziemlich eingehende Untersuchung der Bernhardinischen Liturgiereform (mit vielen Literaturangaben).

85 *Ut in divinis laudibus id canerent quod magis autenticum inveniretur.* – Zum Begriff des *autenticum* vgl. M. D. Chenu, Introduction à saint Thomas, Montréal–Paris 1950, 110ff. – Ders., La théologie du douzième siècle, Paris 1957 (= Etudes de philosophie médiévale 45) 351–365.

gesandt, um das dortige Antiphonar abzuschreiben, weil es den Ruf hatte, auf Gregor den Großen († 604) zurückzugehen *(nam id gregorianum esse dicebatur)*. Doch an Ort und Stelle bot sich ihnen die Sache anders dar, als sie es gehört hatten. Das Antiphonar entpuppte sich, in bezug auf Melodie und Text, als fehlerhaft *(vitiosum)*, sehr ungeordnet *(incompositum nimis)* und völlig verachtenswert *(ac paene per omnia contemptibile)*. Trotzdem haben die Mönche es abgeschrieben und nach Cîteaux genommen, wo es aber immer mehr auf Unzufriedenheit stieß. Die Äbte des Ordens wünschten daher eine Reform und übertrugen sie eben Bernhard von Clairvaux[86].

Dank dieses Prologs wissen wir, daß die ersten Mönche von Cîteaux bei der radikalen Erneuerung ihrer Liturgie den Gesang aus Metz übernahmen. Hier wird auch ganz deutlich das Authentizitätsprinzip genannt, das für die zisterziensischen Reformer charakteristisch ist.

3.1.7 Praefatio seu tractatus de cantu (um 1147)

In dieser längeren Einleitung zum neuen Antiphonar erklärt der nicht identifizierte Verfasser eingehend die verschiedenen Korrekturen und deren musiktheoretischen Prinzipien. Der Beginn des Vorwortes ist nichts anderes als eine vernichtende Kritik der ersten Reform, der zwar eine gewisse Autorität *(diu tamen canentium commendavit auctoritas)* nicht abgesprochen wird. Die aber sich bemühten, nach der Regel zu leben *(regulariter)*, sangen das Lob Gottes wider die musikalischen Regeln *(irregulariter)*. Diejenigen, die sich an die Wahrheit der Regel halten *(regulae veritas)*, sollen auch die Wahrheit der Musikregeln beobachten *(regularum veritas)* und die richtige Kenntnis des Singens haben *(recta canendi scientia)*.

Schlüsselbegriffe, die öfters vorkommen, sind: *veritas, auctoritas, ratio, natura, usus*[87].

3.1.8 Notiz im Psalterium Roberts von Molesme (Mitte 12. Jahrhundert)

Das sogenannte Psalterium des hl. Robert wurde ursprünglich für die Abtei St-Vaast in Arras geschrieben (Ende 11. Jahrhundert), von wo zwei der Gründermönche von Cîteaux stammten[88]. Eine um die Mitte des 12. Jahrhunderts eingetragene Notiz über die Gründung von Cîteaux und die Herkunft des Psalteriums aus Molesme erhebt das Buch für den Orden bezüglich Wortlaut, Akzent und Punktuation zum Normalexemplar. Es wird angefügt, daß der Orden weder »das vorangehende Kalendar noch die nachfolgende Litanei« übernommen habe.

86 Kritische Edition des Prologs: J. LECLERCQ/H. M. ROCHAIS, S. Bernardi opera III. Tractatus et opuscula, Rom 1963, 509–516 (mit Einleitung), und F. GUENTNER, Epistola S. Bernardi de revisione cantus cisterciensis et Tractatus scriptus ab auctore incerto cisterciense(!) »Cantum quem cisterciensis Ordinis ecclesiae cantare«, American Institute of Musicology 1974 (= Corpus scriptorum de musica 24) 21–22 (9–20 Einleitung, 42–43 englische Übersetzung). – Kommentar von C. WADDELL, in: The Works of Bernard of Clairvaux I, Treatises I, Spencer 1970 (= Cistercian Father Series 1), 151–160 (161–162 englische Übersetzung), und DERS., The Origin, 193 ff. – Zur Bernhardinischen Reform vgl. S. R. MAROSSZÉKI, Les origines du chant cistercien. Recherches sur les réformes du plain-chant cistercien au XII^e siècle, in: ASOC 8, 1952, 1–179, auch als Buch erschienen: Recherches sur le chant cistercien au XII^e siècle, Paris 1951. – K. MITTERSCHIFFTHALER, Die liturgische Musikpraxis nach der Gesetzgebung des Zisterzienserordens, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 89, 1978, 472–509 (bes. 495 ff.).

87 Kritische Edition bei F. GUENTER 23–41 (vgl. Einleitung: 14–19, englische Übersetzung 43–60). Vgl. auch die zwei anderen Musiktraktate, die Bernhard von Clairvaux zugeschrieben werden, aber nicht von ihm sind: »Tractatus cantandi graduale«, in: PL 182, 1151–1153, und »Tonale sancti Bernardi«, in: PL 182, 1153–1166.

88 Diese Angabe findet sich in der »Historia aecclesiastica« von Ordericus Vitalis, im 8. Buch, in der kritischen Edition von M. CHIBNALL, The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis IV, Oxford 1973 (= Oxford Medieval Texts) 324: *Iohanni ac Hilbodo Atrebatensibus.* Cîteaux, vor allem unter Stephan Harding, hatte gute Beziehungen zu St-Vaast.

Das Psalterium sei durch die auf päpstliche Anordnung zwischen den Mönchen von Cîteaux und Molesme gemachte Vereinbarung in Cîteaux geblieben[89].

3.1.9 Exordium magnum (um 1190)

Das von Konrad von Eberbach († 1221), Mönch von Clairvaux, dann Abt von Eberbach, verfaßte Exordium magnum ist die umfangreichste Sammlung zisterziensischer Exempel-, Mirakel- und Visionsliteratur, allerdings mit einem apologetischen Zug, nämlich gegen die Vorwürfe deutscher Benediktiner die Rechtsgültigkeit der Ordensgründungen nachzuweisen.

Im 1. Buch (verfaßt im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts), Kapitel 20, ist ein Abschnitt, der von Bedeutung ist, da dort die Begründung steht, warum die ersten Zisterzienser die liturgischen Zusätze abgelehnt haben.

»Zuerst *(primitus)* beschlossen sie das Maß *(modus)* und die Ordnung *(ordo)* des Gottesdienstes in allem nach den Weisungen *(traditiones)* der Regel zu beobachten. Darum entfernten *(reicere)* sie alle Zusätze von Psalmen, Gebeten *(orationes)* und Litaneien, die durch Väter, die zu wenig Klugheit walten ließen *(minus discreti patres)*, willkürlich *(pro velle suo)* eingeführt wurden. In Anbetracht der Schwachheit der menschlichen Natur kamen sie zur Einsicht, daß diese Zufügungen *(appendicii)* nicht so sehr zum Heil, als vielmehr zum Verderben der Mönche gereichen, da sie ob ihrer Vielfalt *(multiplicitas)* nicht nur von den überdrüssigen, sondern sogar auch von den eifrigen völlig gleichgültig *(tepide)* und nachlässig verrichtet werden. Von da an hatten sie [immer] die Regel vor ihren Augen und unterzogen jedes Kapitel einer sorgfältigen Prüfung *(diligenti examinatione ventilantes)*. All das, was gegen diese Regel zu verstoßen schien, beschlossen sie von sich und ihrem klösterlichen Leben *(conversatio)* gänzlich abzuhalten«[90].

3.2.Nichtzisterziensische Zeugnisse über die erste Liturgiereform in Cîteaux

3.2.1 Brief des Abtes Lambert von Pothières an Abt Alberich (um 1100)

Aus diesem Brief, der uns glücklicherweise erhalten geblieben ist, geht hervor, daß Abt Alberich sich an Abt Lambert von Pothières[91] wandte, um sich über die genaue Akzentuierung und Schreibweise gewisser lateinischer Wörter zu erkundigen. In seiner zum Teil humorvollen Antwort an Abt Alberich und seine Brüder gibt Abt Lambert eine lange Liste von konkreten Beispielen und entsprechenden Regeln. An drei Stellen[92] erwähnt Abt Lambert ein Psalterium, in das er offenbar Akzente, Korrekturen und etwaige Bemerkungen eingetragen hat. Vermutlich hat ihm Abt Alberich zu diesem Zweck ein Psalterium zur Verfügung gestellt, oder aber

89 Text in: J. MARILIER, Chartes et documents (wie Anm. 8) 40 (Anm. 1). – Vgl. V. LEROQUAIS, Les psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France, Paris 1940–1941, 176ff. – B. KAUL, Le psautier cistercien (wie Anm. 13) 85ff. Vgl. weiter oben 131f. (zu der Rückgabe des Breviers).

90 Text in der kritischen Edition von B. GRIESSER, Exordium magnum Cisterciense sive narratio de initio Cisterciensis Ordinis, Rom 1961 (= Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis 2) 75.

91 Zu Abt Lambert von Pothières vgl. J. BOUTON/J. B. VAN DAMME, Les plus anciens textes (wie Anm. 70) 69. – Sein Name kommt in den Cartulaires von Molesme mehrmals vor, vgl. Register, in: J. LAURENT, Cartulaires de l'abbaye de Molesme II, Paris 1911 (= Collection de documents 1), z. B. zweimal in der »Concordia Molismensis« 150–151 und bei J. BOUTON/J. B. VAN DAMME 130–131. Pothières befindet sich im Departement Côte-d'Or (Châtillon-sur-Seine). Der Brief ist ediert in: J. MARILIER, Chartes et documents 41–46, Nr. 17.

92 Ebd. 42, 44, 46, vgl. vor allem den Anfang des Briefes. Das erwähnte Psalterium könnte durchaus identisch sein mit dem Psalterium des hl. Robert, zumal dort die Akzente vermerkt sind. – Zu diesem Brief und mittelalterlichen Traktaten »de accentibus«: J. LECLERCQ, Textes cisterciens dans des bibliothèques d'Allemagne, in: Analecta S. O. Cist. 7, 1951, 64–70 (V. Textes sur l'accentuation).

Abt Lambert hat ihm ein solches geschickt. Hier begegnen wir einem der frühesten Zeugnisse, wie die Gründer von Cîteaux um authentische Texte und den rechten Vollzug der Liturgie besorgt waren. Im Brief kommen wieder die Begriffe *usus, ratio, auctoritas* und *veritas (verius)* vor.

3.2.2 Wilhelm von Malmesbury (1122/1123)

In seinem berühmten Werk *Gesta regum anglorum* widmet der englische Benediktiner Wilhelm von Malmesbury († nach Dez. 1142) ein Kapitel den Anfängen von Cîteaux, vor allem natürlich, um seinen Landsmann Stephan Harding zu glorifizieren, dessen Biographie er kurz darstellt[93]. Für die erste Liturgiereform lassen sich dem Bericht wertvolle Informationen entnehmen.

Vor seinem Eintritt in Molesme pilgerte Stephan Harding mit einem Studiengefährten nach Rom. Auf dem Hin- und Rückweg rezitierten sie gemeinsam täglich das ganze Psalterium[94].

In Molesme, wo er Mönch wurde, führte man *Observanzen* ein, die er weder in der Regel noch anderswo fand. Stephan macht sich darüber Gedanken, die Wilhelm in einem fingierten Monolog wiedergibt. Im Grunde genommen haben wir in diesen Reflexionen eine großartige Erklärung der philosophischen Anschauungen, auf denen die ersten Zisterzienser ihr Reformwerk aufbauten. Die Gedanken kreisen erneut um die Kategorien *ratio* und *auctoritas*[95]. Es scheint mir wichtig, daß man die Liturgiereform auch anhand dieser Kriterien untersucht und beurteilt. Im wesentlichen ist die Überlegung Stephans diese: die menschliche Natur beruht auf Vernunft *(ratio)* und Gleichgewicht *(aequilibritas)*, weicht aber durch Begehrlichkeit oft von der Vernunft ab. Sinn der Gesetze – und zu ihnen gehört die Benediktusregel – ist es aber, die Natur zur Vernunft zurückzurufen. Auch wenn in der Regel nicht alles mit der Vernunft zu verstehen ist, so muß man doch ihrer Autorität *(auctoritas)* gehorchen, da sie von Gott gegeben ist. Die Regel empfiehlt sich durch die Vernunft und die Autorität[96].

Stephan diskutierte des öfteren mit seinen Brüdern über die Beobachtung der Benediktusregel. Dabei ging es vor allem darum, alles Überflüssige *(superflua)* aufzugeben und sich nur an das »Mark« der Regel *(medulla regulae)* zu halten. Zwei gelehrte Brüder wurden beauftragt, die Regel auf ihre Absicht hin zu studieren und den übrigen Mönchen ihre Erkenntnisse darzulegen. Doch die meisten weigerten sich, die Neuheiten *(res novae)* anzunehmen, weil sie beim Alten bleiben wollten. Da sich die *puritas regulae* in Molesme nicht verwirklichen ließ, zogen 18 Mönche mit ihrem Abt nach Cîteaux[97].

Nach Wilhelm unterscheiden sich die Zisterzienser von den anderen Mönchen durch diese Eigenheiten:

- sie kennen den Morgenschlaf nicht[98];
- die Vigilien sind so angesetzt, daß es zu den Laudes bereits tagt;

93 Kritische Edition: W. Stubbs, Willelmi Malmesbirensis monachi de gestis regum anglorum libri quinque II, London 1889 (= Rerum britannicarum medii aevi scriptores 90) 380–385 (Lib. IV, § 334–§ 337).

94 Ebd. 381.

95 Ebd. 381f.

96 Zu diesen Gedanken vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von H. M. Klinkenberg, Cîteaux – Spiritualität und Organisation, in: K. Elm (Hrsg.), Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband, Köln 1982 (= Schriften des Rheinischen Museumsamtes 18) 13–27. – Zu den Begriffen *ratio* und *auctoritas* vgl. M. L. Arduini, »Magistra ratione«: *auctoritas, traditio, ratio* von Anselm bis Adelard von Bath, in: W. Lourdaux/D. Verhelst, Benedictine culture (vgl. Anm. 28) 190–233.

97 W. Stubbs 382.

98 Anspielung an kluniazensische und allgemein verbreitete Gebräuche, s. K. Hallinger, Gorze-Cluny II (wie Anm. 26) 946–948 (26. Der Frühschlaf).

- »sie insistieren *(incubare)* so auf der Regel, daß sie weder ein Iota noch einen Buchstaben zu übergehen wagen«[99];
- nach den Laudes singen sie sofort die Prim, und dann gehen sie zur Arbeit[100];
- die kirchlichen Tagzeiten feiern sie unermüdlich *(indefesse)*, ohne jegliche Zusätze *(nulla appenditia extrinsecus adjicientes)*, außer der Totenvigil *(praeter vigiliam pro defunctis)*[101];
- beim Gottesdienst verwenden sie ambrosianische Gesänge *(cantus)* und Hymnen, soweit sie diese in Mailand finden konnten;
- ihre liturgischen Gefäße, Gewänder und Räume sind sehr einfach[102].

Wilhelm ist, nach alledem zu schließen, um 1122/1123 sehr gut über das Leben in Cîteaux orientiert, auch wenn einzelne Angaben nicht ganz genau sind[103].

3.2.3 Antwort des alten Mönchtums auf die »Apologia« Bernhards von Clairvaux (1127/1128)

Auf die Kritik, die Bernhard von Clairvaux im Brief an seinen Cousin Robert (1124/25) und vor allem in seinem Traktat »Apologia« von 1125 an das kluniazensische Mönchtum richtete, reagierten die »schwarzen« Mönche sehr heftig. Es entstand eine richtige Streitschriftenliteratur, die mit der um 1127/1128 von Hugo von Amiens († 1130) verfaßten »Riposte« eröffnet wird. Hugo war Prior von Saint-Martial in Limoges, dann von Lewes (Großpriorat von Cluny in England), schließlich Abt von Reading und Bischof von Rouen[104].

Hugo rechtfertigt gegenüber dem unbekannten Adressaten jene Consuetudines, die Bernhard angegriffen hatte. Den langen Chordienst bezeichnet er als *labor*[105], als Arbeit, die Anrecht auf den Frühschlaf, zusätzliche Speisen und Trank und Dispens von der Handarbeit gibt. Den Zisterziensern wirft er aber vor, daß sie in der Nacht lange schlafen können, da sie nur die paar wenigen Psalmen *(pauculi tantum psalmi)* zu singen haben, die Benedikt für die Vigilien vorschreibt[106]. Die Familiarpsalmen, die Totenvigilien und die »ruhmreichen Gesänge« *(gloriose cantilene)* der Kirche kennt man bei ihnen nicht[107].

Hugo stellt die Mönche von Cîteaux als »Neuerer« hin: *novicia religio*[108], *novi illi monachi*[109], »ihr, die vom Himmel gefallen seid *(qui de celo cecidistis)*, habt eine andere Ordnung *(alium ordinem)*, eine andere Lebensweise *(aliam religionem)*[110].

99 Zur wörtlichen Regelbeobachtung vgl. Anm. 75.
100 Vgl. B. Griesser, Die »Ecclesiastica Officia...« (wie Anm. 61) 246–247 (Sommer), 240–241 (Winter), 248f. (Ernte).
101 Die älteste Fassung der Consuetudines kennt tatsächlich das tägliche Totenoffizium: B. Griesser 214–216, 240, 248, 254, 265, 276, und jährlich drei große Totengedächtnisse *(officia defunctorum praecipua)* 216, 262. – Ob das tägliche Totenoffizium ganz von Anfang an in Übung war, ist fraglich, vgl. A. C. Schmidt, Zusätze als Problem (wie Anm. 46) 36–37, 30–34.
102 W. Stubbs 383–385.
103 Zur Datierung: J.-A. Lefèvre, Saint Robert de Molesme dans l'opinion monastique du XII[e] et du XIII[e] siècle, in: Analecta Bollandiana 74, 1956, 70f. – Zu Wilhelm: A. Schmitt, Art. Wilhelm v. Malmesbury, in: LThK[2] 10, 1965, 1137–1138.
104 Text und Einleitung von A. Wilmart, Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard, in: Revue bénédictine 46, 1934, 296–344. – Dazu: C. H. Talbot, The Date and Author of the »Riposte«, in: Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death, hrsg. von G. Constable/J. Kritzeck, Rom 1956 (= Studia Anselmiana 40) 72–80.
105 A. Wilmart 326 (Z. 638).
106 Ebd. 335 (Z. 1002f.).
107 Ebd. (Z. 1004f.).
108 Ebd. 314 (Z. 181), 326 (Z. 642).
109 Ebd. 337 (Z. 1097).
110 Ebd. 335 (Z. 991f.).

3.2.4 Regelkommentar von Rupert von Deutz († 1129/1130)

Rupert von Deutz macht den Zisterziensern den Vorwurf, daß sie gegen den allgemeinen Brauch der Kirche, den Gesang des Alleluja erst nach dem ersten Fastensonntag unterlassen und nicht schon an Septuagesima[111]. Er hält sich darüber auf, daß sich einige Zisterzienser von der täglichen Privatmesse dispensieren, unter dem Vorwand der Handarbeit und dem Schweigen der Regel über diesen Punkt[112]. Rupert kritisiert auch die Farbe des Zisterzienserhabits.

3.2.5 Brief 10 von Abälard an Bernhard von Clairvaux (1131–1135)

Von den nichtzisterziensischen Dokumenten über die erste Liturgiereform in Cîteaux ist dieser Brief von Abälard († 1142) das ergiebigste und bekannteste[113].

Anlaß zum Brief war folgender. Bernhard von Clairvaux hat zwischen 1131 und 1135 das Kloster Le Paraclet besucht, wo Heloise, Abälards Geliebte, Äbtissin war. Sie empfing ihn mit Begeisterung und Herzlichkeit. Doch Bernhard erlitt einen Schock als er hörte, wie die Nonnen beim Stundengebet die Brotbitte des Vaterunsers in einer nie gehörten Version sangen, nämlich: *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*[114]. Da Bernhard wußte, daß diese »Neuheit« nur von Abälard eingeführt sein konnte, vertraute er seine Ungehaltenheit Heloise an. Sie erzählte das Vorkommnis ihrem Abälard. Dieser fühlte sich als »Neuerer« angeprangert und darum verpflichtet, seine Version des Herrengebetes zu rechtfertigen. So ist der Grundtenor des ganzen Briefes: Wie kannst Du mich der Neuheit anklagen, da ihr selber als »Neuerer« bekannt seid? Es geht um die Spannung von *consuetudo – usus, ratio – auctoritas*. Nach dem Prinzip, daß die Praxis *(usus)* nicht vernunftwidrig *(ratio)* sein darf und der Brauch *(consuetudo)* nicht der Wahrheit *(veritas)* vorgezogen werden kann, wirft Abälard den Zisterziensern eine ganze Reihe von ungewohnten liturgischen Bräuchen vor, die er als *novitates* und *singularitates* betrachtet. Nach seiner Ansicht beharren die Zisterzienser in ihrer Treue zur Benediktusregel so auf dem Vernunftprinzip *(ratio)*, daß sie ihr Offizium gegen die Gewohnheit *(consuetudo)* aller Kirchen, sowohl der Kleriker als auch der Mönche halten und sich so gegen die Tradition stellen. Abälard zählt die aufsehenerregenden Neuerungen der Zisterzienser *(admiranda)* wie folgt zusammen:

- sie haben die überall verbreiteten Hymnen verworfen, dafür aber nie gehörte, ungenügende und fast allen Kirchen unbekannte eingeführt;
- sie haben in den Vigilien an Ferial- und Festtagen immer denselben Hymnus und auch für die Psalmodie und die übrigen Elemente des Stundengebetes wenig Auswahl. So singt man immer den Vigilhymnus *Aeterne rerum* an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und auch an den übrigen Hochfesten[115];
- die Preces und Suffragien der Heiligen sind den Zisterziensern unbekannt, als ob die Welt nicht ihres Gebetes bedürfte und sie nicht der Fürbitte der Heiligen[116];

111 Super quaedam capitula regulae divi Benedicti abbatis, libri III, in: PL 170, 521. Die Zisterzienser halten sich in diesem Punkt ganz an die Benediktusregel, nach der das Alleluja bis zum Beginn der Fastenzeit gesungen wird: Kap. 15, bei: G. Holzherr, Die Benediktusregel (wie Anm. 4) 148–149.

112 Vgl. B. Griesser, Die »Ecclesiastica Officia...« (wie Anm. 61) 248–249, 226–227.

113 Text in: PL 178, 335–340. – Dazu: C. Waddell, Peter Abelard's Letter 10 and Cistercian Liturgical Reform, in: J. R. Sommerfeldt (Hrsg.), Studies in Medieval Cistercian History II, Kalamazoo 1976 (= Cistercian Studies Series 24) 75–86.

114 Vgl. P. Zerbi, »Panen nostrum supersubstantialem«. Abelardo polemista ed esegeta nell' Ep. X., in: Contributi dell'Istituto di storia medievale II, Mailand 1972 (= Pubblicazioni dell'università cattolica del Sacro Cuore, 3a serie, scienze storiche 15) 624–637.

115 Diese Auskünfte in: PL 178, 339–340. – Das Stephansbrevier gibt an diesen Tagen keinen Hinweis auf den Hymnus, weil es selbstverständlich war, vgl. B. Griesser, Die »Ecclesiastica Officia...« (wie Anm. 61) 213–214.

116 Cîteaux hat tatsächlich die Preces und Heiligen-Suffragien total gestrichen.

- obschon die Klosterkirchen der Zisterzienser der Gottesmutter geweiht sind, begeht Cîteaux weder ihr Gedächtnis *(commemoratio)* noch das der Heiligen[117];
- die Prozessionen sind bei den Zisterziensern nicht in Ehren[118];
- gegen die allgemeine Gewohnheit der Kirche singt man in Cîteaux das Alleluja bis zur Fastenzeit und nicht nur bis zum Sonntag Septuagesima[119];
- entgegen einer alten Tradition rezitieren die Zisterzienser das Apostolische Glaubensbekenntnis weder bei der Prim noch bei der Terz und das Athanasische Symbolum *(Quicumque)* nur am Sonntag[120];
- sowohl gegen den Brauch als auch gegen die Vernunft verhält sich Cîteaux, wenn es im *Triduum sacrum* nicht das römische Offizium übernimmt. So singen sie in diesen traurigen Tagen Invitatorium, Hymnus und Gloria, die doch ein Ausdruck der Freude sind[121].

Abälard sieht und sagt ganz klar, daß diese überall unverstandenen Neuerungen der Zisterzienser auf das Prinzip ihrer treuen Regelbeobachtung zurückzuführen sind[122].

3.2.6 Ordericus Vitalis (1135)

Wie Wilhelm von Malmesbury, widmet auch der englische Geschichtsschreiber Ordericus Vitalis († 1142), Benediktiner von Saint-Evroul in der Normandie, einen Abschnitt seines Hauptwerkes »Historia aecclesiastica« (3. Teil, 8. Buch) den Zisterziensern, ohne seine Antipathie gegen sie zu verbergen[123].

In einem fingierten Dialog zwischen Abt Robert und seinen Mönchen von Molesme, das eher ein Streitgespräch ist, siedelt Ordericus Roberts Reformideen im ägyptischen Mönchtum und in den Anweisungen der Benediktusregel an. Die Zuhörer machen ihre Einwände unter Berufung auf die geschichtliche Entwicklung des Mönchtums in Gallien, das heilige Leben ihrer

117 Vgl. Anm. 73. – Das Generalkapitel führte 1152 die tägliche Kommemoration der Muttergottes bei Laudes und Vesper ein. Wie aus dem Stephansbrevier zu ersehen ist, wurden viele Heiligenfeste als Kommemorationen gefeiert, und zwar nach dem Offizium, vgl. C. WADDELL, Peter Abelard's Letter 10, 81, und DERS., The Early Cistercian Experience (wie Anm. 5) 88, 90.

118 Die Ecclesiastica Officia der Hs. 1711 von Trient kennen nur zwei Prozessionen: Palmsonntag und Lichtmeßprozession, vgl. B. GRIESSER 172; 194–196, 270, 276 (Palmsonntag); 212–213, 270, 276 (Lichtmeß).

119 Vgl. Anm. 111. – Der Wegfall des Alleluja an Septuagesima wurde von der Aachener Synode von 816 verordnet, vgl. J. SEMMLER, Benedictus II (wie Anm. 16) 35 (Anm. 31: Überblick über die Entwicklung und Literaturangaben) 38f.

120 Vgl. A. C. SCHMIDT, Zusätze als Problem (wie Anm. 46) 7. – Die Zisterzienser beteten das Apostol. Glaubensbekenntnis still vor den Vigilien und nach der Komplet, das »Quicumque« nur am Sonntag nach der Prim, vgl. B. GRIESSER 230, 234, 246.

121 Die Zisterzienser haben für das Triduum sacrum das benediktinische Offizium in seiner Ferialstruktur beibehalten. Zum Offizium dieser Tage vgl. J. SEMMLER, Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 74, 1963, 29–30.

122 *Quia id rationabiliter vos facere confiditis, quos institutio regulae novum opus de veteri facere compellit*, PL178, 340. – L. J. ENGELS, Adtendite a falsis prophetis (Ms. Colmar 128, ff. 152v/153v). Un texte de Pierre Abélard contre les cisterciens retrouvé?, in: Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O. S. B. XII lustra completi oblata II, Brugge-s' Gravenhage 1975, 195–228, hat ein neues Pamphlet Abälards gegen die Zisterzienser entdeckt und hier ediert.

123 Edition von M. CHIBNALL, The Ecclesiastical History (wie Anm. 88) 312–326. – Zur Datierung (1135): J.-A. LEFÈVRE, Saint Robert (wie Anm. 103) 72–73. – Zu Ordericus: H. WOLTER, Ordericus Vitalis, in: LThK² 7, 1962, 1208–1209. – DERS., Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1955.

Vorfahren und die bewährten Bräuche von Cluny und Marmoutier. Auch sie erachten das Gotteslob als eine Anstrengung *(labor)*, die legitim an die Stelle der Handarbeit tritt[124].

Nach Ordericus beobachten die Zisterzienser die Regel auf den Buchstaben *(ad litteram)* so wie die Juden das Gesetz des Mose[125].

Er sieht in den Zisterziensern nicht nur »Neuerer«: *temerarii nouitatum adinuentores*[126], *nouae institutionis emulatores*[127], *pro nouitate singularitates*[128], *immoderatae nouitates*[129], sondern auch Scheinheilige *(hipochritae)*, die ein Schauspiel aufführen[130]. Das hindert ihn nicht, von den Scharen, die in die Zisterzienserklöster eintreten, zu sagen: »Sie führen ein ungewöhnlich strenges Leben, und auf dem geraden Weg singen sie voll Glück Christus Hymnen der Freude«[131]. Tag und Nacht bringen sie dem Schöpfer Psalmen *(dauiticos ymnos)* und mystische Gesänge *(misticas modulationes)* dar[132].

3.2.7 Neue Antwort des alten Mönchtums auf die Kritik der Zisterzienser (um 1150)

J. Leclercq hat den *Tractatus* (bzw. *tractatulus*) *abbatis cuiusdam* aus der Mitte des 12. Jahrhunderts veröffentlicht[133]. Der Verfasser führt gegen die Anklagen der Zisterzienser die üblichen Argumente ins Feld: die traditionellen Observanzen sind auf den Durchschnitt der Mönche zugemessen und haben sich bewährt; das Opus Dei ist beschwerlich und ist ein legitimer Ersatz für die Handarbeit, die sich nach der Regel nur zu bestimmten Zeiten und an gewissen Orten aufdrängt; die Arbeit als Notwendigkeit *(necessitas)* ist tiefer einzustufen als das Gebet, das freiwillig verrichtet wird; die Benediktiner sind kontemplativer als die Zisterzienser; die Liebe geht den strengsten Observanzen vor; es gibt eine legitime Vielfalt von Gebräuchen. Der Verfasser sieht in den Mönchen von Cîteaux Leute, die sich von den übrigen distanziert und abgehoben haben: *»diuisa religio segregati nominis, novitas separatae institutiones*[134]. Im übrigen kann dieser Traktat als eine Theologie des Rätelebens angesehen werden.

3.2.8 Dialogus duorum monachorum (1153)

Der *Dialogus duorum monachorum*, gemeint ist der Dialog zwischen einem Zisterzienser und einem Kluniazenser, darf nicht nur als eine der köstlichsten Quellen der mittelalterlichen Ordensgeschichte gelten, sondern auch als ein kulturgeschichtliches Kompendium von seltenem Wert. Abstrahiert von seiner Polemik gibt wohl kaum ein anderes Dokument eine so präzise Darstellung der Identität und Spiritualität der beiden größten monastischen Reformbewegungen des Mittelalters: Cluny und Cîteaux.

Idung, der Verfasser des Dialogs, trat um 1143–1144 in die Benediktinerabtei Prüfening bei Regensburg ein. Etwa zehn Jahre später wurde er, enttäuscht von der benediktinischen Observanz, wohl in einem österreichischen Kloster, Zisterzienser. Der Dialog ist in dieser Zeit

124 M. Chibnall 318.
125 Ebd. 322. – Vgl. Anm. 75.
126 Ebd. 320.
127 Ebd. 326.
128 Ebd.
129 Ebd. 314.
130 Ebd. 326.
131 Ebd. 326: *Et inusitatam districtionem ultro complexantes in uia recta laeti Christo ymnos laeticiae modulati sunt.*
132 Ebd. 320.
133 Nouvelle réponse de l'ancien monachisme aux critiques des cisterciens, in: Revue bénédictine 67, 1957, 77–94.
134 Ebd. 87 (Z. 191f.).

entstanden und nach dem 20. August 1153 (Todestag Bernhards von Clairvaux) veröffentlicht worden[135].

Wir finden hier alle großen Themen der bisher behandelten Quellen wieder, gleichsam wie in einem alle umfassenden Resümee. Schlüsselbegriffe sind erneut: *ratio, auctoritas, veritas, usus, consuetudo* usw. Die Zisterzienser werden als *novatores* hingestellt und als *iudaizantes*, die den tötenden Buchstaben der Regel beobachten[136]. Ihr Orden wird vom Kluniazenser als *ordo activus* bezeichnet, wegen der Wertschätzung der Handarbeit bei den Zisterziensern[137]. Der Zisterzienser kennzeichnet Cîteaux durch seine Regeltreue *(regularis vita)*, Cluny durch seine Schätzung der *consuetudo cluniacensis*[138]. Nach dem Zisterzienser ist ein Brauch *(usus)*, der gegen die Vernunft und die Autorität verstößt, ein »Mißbrauch« *(abusio)*[139].

Es gäbe im Dialog viele Aussagen über das liturgische Leben, vor allem in Cluny, über das der Zisterzienser gut informiert ist, weil er selbst nach diesen Consuetudines lebte[140].

Berühmt ist der Passus, wo der Kluniazenser sagt, daß bei ihnen allein die Prim mit der Litanei und den übrigen Zusätzen länger dauere als das Tagesoffizium in Cîteaux, ausgenommen Messe und Vesper[141].

Der Zisterzienser erklärt seinem Gegenüber, daß Benedikt den Gottesdienst mit weiser Mäßigung *(discretio)* angeordnet habe, Cluny sei aber in die Maßlosigkeit *(indiscretio)* geraten[142]. Der Kluniazenser führt ein paar in seinem Kloster gebräuchliche Zusätze an: *preces, suffragia*, Psalmen, »jene lange Litanei«, das Muttergottesoffizium[143]. Der Zisterzienser legt beim liturgischen Dienst den Wert auf die Innerlichkeit[144]. Was gegen die Vernunft und die Autorität der Väter getan wird, ist keine Frömmigkeit mehr[145].

3.2.9 Vita Amadei (um 1160)

Im 5. Kapitel der um 1160 von einem Mönch von Bonnevaux verfaßten Lebensbeschreibung des Amadeus von Clermont (Hauterives) [† um 1150], Vater des Amadeus († 1159), Abt von Hautecombe und dann Bischof von Lausanne, wird sehr anschaulich der Kontrast zwischen der Liturgie in Cluny und Cîteaux geschildert[146].

135 Ausgezeichnete kritische Edition von R. B. C. Huygens, Le moine Idung et ses deux ouvrages: *Argumentum super quatuor questionibus* et *Dialogus duorum monachorum*, Spoleto 1980 (= Biblioteca degli »Studi medievali« 11). – Zum Dialog und allgemein zur Streitschriftenliteratur vgl. A. H. Bredero, Le »Dialogus duorum monachorum«. Un rebondissement de la polémique entre cisterciens et clunisiens, in: Studi medievali 22, 1981, 501–585.

136 R. B. C. Huygens 160 (Z. 219ff.).

137 Ebd. 94 (Z. 110–111).

138 Ebd. 162 (Z. 283).

139 Ebd. 157 (Z. 102–103).

140 Über die Liturgie vor allem: ebd. 122–133.

141 Ebd. 122 (Z. 50–53): *Sola Prima nostra cum letania et ceteris sibi adiunctis superat omne servicium vestrum, quod deo exhibetis in oratorio per totum diem preter missas et Vesperas.* – In Cluny sah die Prim so aus: zuerst das Offizium nach der Regel, dann 31 Versikel, Psalm »Miserere«, das »Quicumque«, die vier Familiarpsalmen, die zwei »psalmi prostrati«, die sieben Bußpsalmen, die Allerheiligenlitanei, die Psalmen 69 (70), 120 (121), 122 (123), 42 (43), dann folgte das Kapitel und nachher die Psalmen 5, 6, 114 (115), 129 (130), 142 (143) für die Toten und schließlich eine Abschlußoration, vgl. Ph. Schmitz, La liturgie de Cluny (wie Anm. 38) 89.

142 R. B. C. Huygens 122 (Z. 54ff.).

143 Ebd. 124 (Z. 106ff.).

144 Ebd. 125 (Z. 156).

145 Ebd. 124 (Z. 113ff.): *Quicquid contra rationem et sanctorum patrum statuta presumitur, religiosa devotio vel devota religio nequaquam recte dicitur.*

146 Edition von A. Dimier, Un témoin tardif peu connu du conflit entre cisterciens et clunisiens, in: G. Constable/J. Kritzeck (Hrsg.), Petrus Venerabilis 1156–1956 (wie Anm. 104) 81–94.

Amadeus trat als Mönch um 1119 in Bonnevaux (Dauphiné) ein. Er nahm seinen Sohn mit, um ihn den Mönchen zur Erziehung anzuvertrauen. Da sie aber vor lauter Arbeit keine Zeit dafür fanden, floh Amadeus mit seinem Sohn nach Cluny, wo sie mit großen Ehren empfangen und aufgenommen wurden. Doch eines Tages als Amadeus, mit prunkvollen Gewändern angetan, bei einer festlichen Liturgie die ganze Prachtentfaltung und die wohlklingenden Melodien auf sich wirken ließ, überfiel ihn so mächtige Sehnsucht nach der Armut und Einfachheit des zisterziensischen Lebens, daß er vor allen Mönchen tränenüberströmt die Kirche verließ. Nach der Feier benachrichtigten die verängstigten Mönche den Abt über den Vorfall. Dieser ließ Amadeus zu sich rufen, und trotz aller Schliche gelang es ihm nicht, den reumütigen Zisterzienser zurückzuhalten, der nach Bonnevaux heimkehrte.

Der Unterschied des zisterziensischen und kluniazensischen Lebens wird auch in der Vision eines Zisterziensernovizen zum Ausdruck gebracht, die ein anonymer Autor des 12. Jahrhunderts geschrieben hat[146a].

Aus der Präsentierung und Analyse zisterziensischer und nichtzisterziensischer Quellen lassen sich in den nächsten zwei Kapiteln einige wichtige Folgerungen ziehen.

4. Der Verlauf der ersten Liturgiereform in Cîteaux

Die Dokumente des 12. Jahrhunderts, mit denen wir uns eben bekannt gemacht haben, geben uns mehrere Anhaltspunkte über den konkreten Verlauf der ersten Liturgiereform in Cîteaux.

Es besteht kein Zweifel, daß die Gründermönche von Cîteaux die liturgischen Bücher aus Molesme mitbrachten und diese solange verwendeten, bis sie eigene hatten, und soweit diese ihren Grundprinzipien nicht widersprachen. Sie lebten auch nach den Gebräuchen *(consuetudines)* ihres Stammklosters *(radix)*, sofern sie nicht ganz offenkundig gegen die Benediktsregel verstießen. Die Quellen, aber auch die neuesten Studien[147], beweisen, daß Cîteaux und seine Liturgie tief im traditionellen Mönchtum verwurzelt sind, auch wenn die Zisterzienser in manchen, sogar wichtigen Punkten sich von der Tradition entfernt haben. Ihre Hauptsorge war von Anfang an die möglichst getreue Beobachtung der *Regula Benedicti*. Alles, was nicht mit ihren Anordnungen in Einklang zu stehen schien, verwarfen sie. Das betraf in erster Linie die voranianischen, anianischen und kluniazensischen Zusatzoffizien und Zusatzpsalmen. Im Kontext des damaligen Mönchtums war das eine geradezu revolutionäre Haltung, weshalb die Zisterzienser auch als Neuerer *(novatores)* verschrien wurden. Keiner der »neuen« Orden des 11./12. Jahrhunderts nahm eine so radikale Stellung ein wie Cîteaux, gerade was die Liturgie betrifft, wobei diese nur *ein* Wesenselement des zisterziensischen Ideals ist und im Gesamtzusammenhang gesehen werden muß.

Anfänglich also benützten die ersten Zisterzienser die liturgischen Bücher ihres Klosters Molesme, das sie 1098 verließen, um sich in Cîteaux niederzulassen und dort ein der Regel Benedikts und der *vita evangelica et apostolica* entsprechendes Leben zu gestalten und zu führen. Bereits in den ersten Jahren ihrer Gründung von Cîteaux machten sie sich daran, die von der monastischen Tradition übernommene Liturgie nach den Prinzipien ihres Reformprogramms zu formen und ihrem Ideal anzupassen. Diese Liturgiereform wurde unter Abt

146a Text ediert von G. CONSTABLE, The Vision of a Cistercian Novice, in: DERS./J. KRITZECK (Hrsg.), Petrus Venerabilis 1156–1956, 95–98.

147 Vgl. die Consuetudinesvergleiche von B. SCHNEIDER, Cîteaux und die benediktinische Tradition (wie Anm. 62) und die Studien von C. WADDELL.

Alberich (1099–1108) in Angriff genommen, und zwar durch die Abschrift liturgischer Bücher, mit der Schaffung eines zuverlässigen, authentischen Bibeltextes (Bibelrevision)[148] und der Bemühung um eine sachgerechte, würdige Feier der Liturgie[149].

Die Reform wurde dann von seinem Nachfolger, Abt Stephan Harding (1108–1133), aktiv fortgesetzt und abgeschlossen. Es ist auffallend, wie die Quellen den Gemeinschaftscharakter (Teamwork!) des Reformunternehmens betonen[150].

Unter Abt Stephan wurde zunächst die Bibelrevision zu Ende gebracht (um 1109). Nachher oder fast gleichzeitig entstand das neue Hymnar (1108–1115/1119), das die Zisterzienser in Mailand kopierten, um den Anweisungen der Benediktusregel zu entsprechen. Das ambrosianische bzw. mailändische Hymnar war damals nördlich der Alpen völlig unbekannt, und man versteht die Entrüstung von seiten des »alten« Mönchtums (vgl. Abälard). In diesen selben Jahren schrieben die ersten Zisterzienser das Antiphonar von Metz ab, also die gesanglichen Teile für die Feier der Eucharistie und des Stundengebetes, im guten Glauben, dort der authentisch gregorianischen Tradition zu begegnen. Im Grunde handelte es sich um eine stark lokal gefärbte Musiküberlieferung (die wohl auf der gregorianischen Tradition beruhte), welche für burgundische Ohren völlig ungewohnt war. Aus dem Prolog Bernhards von Clairvaux ist zu ersehen, daß sich die Zisterzienser mit den Melodien von Metz nie richtig anfreunden konnten und daß deshalb, bald nach dem Tod des Abtes Stephan (1134), eine ziemlich radikale Choralreform angeordnet wurde. Die übrigen Liturgiebücher: Psalterium, Lektionar, Kalendar (Martyrologium), Kollektaneum, Sakramentar[151], Epistolar und Evangeliar haben die ersten Zisterzienser vom traditionellen Mönchtum (Molesme) übernommen, vereinfacht und mit den Vorschriften der Regula Benedicti in Übereinstimmung gebracht[152]. Als letztes Buch ist

148 Mehrere Autoren waren immer der Ansicht, daß ein so gewaltiges Werk wie die Bibelrevision nicht erst unter Abt Stephan begonnen haben konnte, so etwa: L. J. Lekai/A. Schneider, Geschichte und Wirken der weißen Mönche. Der Orden der Cistercienser, Köln 1958, 190. – B. Lackner, The Liturgy of Early Cîteaux (wie Anm. 14) 6. – Neuerdings auch G. (J. B.) Auberger, Monumenta et évolution de la pensée cistercienne des origines à la mort de saint Bernard (1098–1153). Thèse de IIIe cycle en philosophie, Paris-Sorbonne I 1982, 417. Ich danke hier dem Verfasser für die Überlassung seiner daktylographierten Dissertation.

149 Vgl. den Brief von Abt Lambert von Pothières an Abt Alberich.

150 Zum Beispiel: im Vorwort von Stephan Harding zum Hymnar: *Cummunique fratrum nostrorum consilio ac decreto* bei C. Waddell, The Twelfth-Century Cistercian Hymnal II (wie Anm. 66) 12, Z. 9; »wir«-Stil mehrerer Dokumente; besonders deutlich ist der Gemeinschaftscharakter in den Berichten von Wilhelm von Malmesbury und Ordericus Vitalis hervorgehoben. Aus diesem Grund sprechen wohl einige Autoren von »Kommissionen«, die für die Reformarbeit eingesetzt wurden, etwa K. Koch, Das Kalendar des Stephan-Breviers (wie Anm. 11) 86: Arbeitsgemeinschaft für einen revidierten Breviertext, Arbeitsgemeinschaft für die Reform des gregorianischen Chorals, Bibelkommission. Im allgemeinen wird die Leitung dieser Arbeiten Abt Stephan persönlich zugeschrieben, wie es auch die Quellen nahezulegen scheinen.

151 C. Waddell, The Early Cistercian Experience of Liturgy (wie Anm. 15) 94. Nach den Forschungen zu schließen ist das zisterziensische Sakramentar vom rein gregorianischen Typ hergeleitet. C. Waddell meint, daß das gregorianische Sakramentar von den beiden Mönchen Johannes und Ilbod, die 1100 zu Papst Paschalis II. gesandt wurden, um von ihm das »Privilegium romanum« zu erlangen, in Rom (Lateran) kopiert und nach Cîteaux gebracht wurde (mündliche Mitteilung von C. Waddell). Vgl. Exordium parvum, Kap. 10, in: J. Bouton/J. B. van Damme, Les plus anciens textes de Cîteaux (wie Anm. 70) 69f. – N. Renaud, Les livres liturgiques cisterciens. Etude historique et canonique, in: COCR 4, 1937, 99–100, weist den beiden Mönchen auch die Kopie des Hymnars von Mailand zu.

152 C. Waddell 82ff., 94–96.

ziemlich sicher der »Liber consuetudinum« (die »Ecclesiastica Officia«) entstanden. Diese wurden wohl – wie das üblich war – bis zur schriftlichen Fixierung mündlich überliefert[153].

Was die zeitliche Eingrenzung der ersten Liturgiereform betrifft, sind sich praktisch alle Liturgiehistoriker darin einig, daß die Reform unter Abt Alberich begann und unter Abt Stephan Harding abgeschlossen wurde. Bezüglich der genauen Termini gehen die Meinungen auseinander. R. Trilhe[154] setzt als *terminus a quo* 1100/1101 (nach dem »Privilegium romanum« von Paschalis II.), zögert aber mit dem *terminus ad quem:* nach ihm ist diese Reform in den großen Linien gegen 1106 oder 1109 vollendet. Die liturgischen Bücher sind 1113 vorhanden (erste Gründung: La Ferté), sicher aber zwischen 1115 und 1118 (Redaktion der »Carta caritatis«, wo die Einheitlichkeit der liturgischen Bücher vorgeschrieben wird). B. Kaul[155] datiert den Abschluß der ersten Liturgiereform auf 1113, spätestens aber auf 1118. C. Waddell[156] gibt vorsichtigerweise als *terminus a quo* 1098 (Gründung von Cîteaux) an, während er den *terminus ad quem* unbestimmt läßt. Neuerdings stellt G. (J. B.) Auberger[157] die Reform in die Jahre 1110–1114. Bis jetzt hat K. Koch[158] den *terminus ad quem* am weitesten hinausgerückt, nämlich auf die Jahre zwischen 1118 und 1132 (Stephansbrevier).

Auch die neueste Forschung vermag auf die Frage der genauen Datierung der ersten Liturgiereform keine eindeutige Antwort zu geben. Die heute bekannten ältesten Quellen stammen aus 1100 (Brief des Abtes Lambert von Pothières) bzw. 1108/1109 (Monita zur Stephansbibel und zum Hymnar) für den *terminus a quo* und aus 1130–1135 (Stephansbrevier und »Ecclesiastica Officia«) für den *terminus ad quem.* Die erste Liturgiereform von Cîteaux war sicher ein langer Prozeß und beanspruchte viele Jahre[159]. Die frühesten uns bekannten Sekundärquellen, die von der ersten Liturgiereform in Cîteaux berichten und weitgehend die Primärquellen bestätigen, stammen aus 1122/1123 (Wilhelm von Malmesbury), 1127–1130 (»Riposte« und Rupert von Deutz), vor allem aber aus den Jahren 1131–1135 (Brief Abälards und Ordericus Vitalis), also genau aus der Zeit des Erscheinens von Stephansbrevier und »Ecclesiastica Officia«. Diese beiden Bücher können als Abschluß und Frucht der ersten Liturgiereform von Cîteaux betrachtet werden, zumal sie, jedenfalls das Stephansbrevier, eine Kompilation verschiedener liturgischer Bücher sind[160], die also bereits existiert haben müssen. Solange neue Handschriftenfunde die Daten nicht genauer bestimmen lassen, wird es klug sein, den *terminus a quo* der ersten Liturgiereform in Cîteaux zu Beginn des Abbatiats von Abt Alberich (1099) anzusetzen und den *terminus ad quem* in den letzten Jahren des Abtes Stephan Harding (Abt bis 1133). Daß das liturgische Reformprogramm in großen Zügen und zum Teil

153 Vgl. B. Griesser, Die »Ecclesiastica Officia Cisterciensis Ordinis« (wie Anm. 61) 160–161. Nach Griesser gab es 1119 noch keinen einheitlich festgelegten »Liber usuum«, sondern erst zwischen 1120 und 1130.

154 Cîteaux (Liturgie de l'Ordre de), in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie III/2, 1914, 1779–1811, hier: 1783–1784. – Ähnlich: N. Renaud, Les livres liturgiques cisterciens (wie Anm. 151) 99–101, aber etwas präziser: »vers 1115«, und A. A. King, Liturgies of the Religious Orders, London–New York–Toronto 1955, 67–68.

155 Le psautier cistercien. Appendice: Tableau analytique de l'hymnaire cistercien, in: COCR 13, 1951, 43–44 (Anm. 6).

156 The Early Cistercian Experience (wie Anm. 15) 79ff.

157 Monumenta et évolution de la pensée cistercienne (wie Anm. 148) 418.

158 K. Koch, Das Kalendar des Stephan-Breviers (wie Anm. 11) 86.

159 Vgl. die Studien von C. Waddell. Auf das langsame Werden der Reform weisen unter anderem die Varianten der Handschriften und Quellen hin.

160 Das Stephansbrevier setzt voraus: das Antiphonar, das Hymnar, das Lektionar, das Kollektaneum und das Kalendar; die »Ecclesiastica Officia« dazu noch: Graduale, Sakramentar (Missale), Epistolar, Evangeliar u. a.

schon in entsprechenden Büchern für die ersten Gründungen der Abtei Cîteaux (1113 La Ferté) vorlag, ist nicht zu bezweifeln. Dies gilt noch mehr für das Jahr 1119, wo Kalixt II. die erste Redaktion der »Carta caritatis« bestätigte. Sicher aber kann 1119 nicht als endgültiger Abschluß der ersten Liturgiereform betrachtet werden.

5. Die Prinzipien der ersten Liturgiereform in Cîteaux

Aus den im ersten Teil dieses Vortrags angeführten Quellen und Dokumenten können wir vor allem vier Grundprinzipien ableiten, welche die erste Liturgiereform in Cîteaux von Anfang an maßgebend bestimmten und prägten.

5.1 Das Prinzip der »puritas Regulae«

Sowohl die zisterziensischen als auch die nichtzisterziensischen Quellen stimmen darin überein, daß das ausschlaggebendste und tragendste Motiv der Gründung von Cîteaux die integrale Beobachtung der Benediktusregel war (»puritas Regulae«[161], »integritas Regulae«[162]). Stellvertretend für viele andere Belege soll hier nochmals ein Satz aus dem 15. Kapitel des »Exordium parvum« zitiert werden:
»So machten sie die Regel zur Richtschnur ihres ganzen Lebens, folgten ihren Vorschriften sowohl in *liturgischen* als auch in allen übrigen Belangen und richteten sich ganz nach ihnen aus«[163].

Was die Liturgie betrifft, hat J.-M. Canivez die Grundoption der Zisterzienser treffend ausgedrückt:
»Das Lebensprinzip der Gründung von Cîteaux war auch das Lebensprinzip der Zisterzienserliturgie«[164].

Nach K. Spahr, der sich mehrmals mit der Frühgeschichte von Cîteaux kritisch auseinandersetzte, war der oberste Grundsatz für die Regelauslegung bei der Gründung:
»1. Alles nach der Regel.
2. Nichts gegen die Regel.
3. Einiges über die Regel hinaus.
Doch dürfen der 1. und 2. Punkt nicht absolut genommen werden. Der antike und der mittelalterliche Mensch waren keine ›Pilger des Absoluten‹«[165].

Dieses Schema bewahrheitet sich auch auf die erste Liturgiereform angewandt. In folgenden Punkten interpretierten die ersten Zisterzienser die Regel *im striktesten Sinne* und distanzierten sich damit von der monastischen Tradition und der damals üblichen Praxis:

161 Exordium parvum, Kap. 15, in: J. Bouton/J. B. van Damme, Les plus anciens textes de Cîteaux (wie Anm. 70) 77.
162 Vorwort von Stephan Harding zum Hymnar, in: C. Waddell, The Twelfth-Century Cistercian Hymnal II (wie Anm. 66) 12, Z. 16.
163 Vgl. Anm. 82.
164 J.-M. Canivez, Le rite cistercien, in: Ephemerides Liturgicae 63, 1949, 276–311, hier: 284: »Le principe générateur de la fondation de Cîteaux fut également le principe générateur de la Liturgie cistercienne«, gemeint ist damit die integrale (»wörtliche«) Regelinterpretation.
165 K. Spahr, Die Regelauslegung im »Neukloster« (wie Anm. 75) 25.

- Hymnen der ambrosianischen bzw. mailändischen Tradition;
- keine Zusatzpsalmen, -gebete und -offizien[166];
- Gesang des Alleluja wird erst zu Beginn der Fastenzeit abgebrochen und nicht schon mit Septuagesima[167];
- der Sommer beginnt bereits am Ostermontag und nicht erst nach dem Dreifaltigkeitssonntag[168];
- Triduum sacrum nach dem »Cursus benedictinus« (Ferialoffizium) und nicht nach dem römischen Offizium[169];
- nur *eine* Antiphon zur Sonntagsvesper[170];
- bei den Laudes nur *eine* Antiphon anstatt fünf[171];
- kein »Gloria Patri« nach dem »Responsorium breve« von Laudes und Vesper[172];
- bei der Vesper an Festtagen Ferialpsalmen[173].

Haben sich die ersten Zisterzienser in all diesen liturgischen Belangen getreuestens an die »Regula Benedicti« gehalten und sich dadurch gegen die Tradition gestellt, so kann doch nicht übersehen werden, daß sie *eine* Anordnung der Regel nicht einhielten, da die Tradition hier offenbar stärker war als die Regeltreue der Zisterzienser: Benedikt sieht nämlich für das 3. Nokturn der Sonntagsvigilien Lesungen aus dem Neuen Testament vor[174]. Das Stephansbrevier hat aber im 3. Nokturn durchgehend patristische Lesungen, an gewissen Sonntagen[175] und an den Hochfesten sogar in allen drei Nokturnen!

Die frühe Zisterzienserliturgie hat einige Elemente der monastischen und kirchlichen Tradition – über die Regel hinaus – bewahrt:

- die tägliche Konventmesse (an Sonn- und Festtagen zwei Messen);
- »Pater noster« und »Credo« vor den Vigilien und nach der Komplet;
- »Quicumque« am Sonntag (nach der Prim);
- das Totenoffizium;
- Gedächtnis von Heiligen (»commemorationes«) nach Laudes und Vesper[176].

166 Wie wir noch sehen werden, haben die Zisterzienser nicht alle Zusätze abgelehnt. Vgl. A. PRESSE, Les observances adventices dans l'Ordre de Cîteaux, in: Revue Mabillon 20, 1930, 225–241. – A. C. SCHMIDT, Zusätze als Problem des monastischen Stundengebets im Mittelalter (wie Anm. 46) 28–51 (III. Cîteaux). Schmidt, der auch die weitere Entwicklung der Liturgie in Cîteaux bis ins Spätmittelalter verfolgt, urteilt abschließend: »daß die ursprüngliche Strenge durch mancherlei Zugeständnisse an zeitbedingte Auffassungen und Praktiken gelockert wurde, nimmt nicht wunder. Insgesamt haben sich die Zisterzienser den Zusatzoffizien gegenüber ziemlich behutsam verhalten«, ebd. 51.

167 Regula Benedicti, Kap. 15.

168 Ebd., Kap. 8 und 10. Für den Sommer sieht die Regel zu den Vigilien der Ferialtage nur eine Kurzlesung aus dem Alten Testament vor. Das traditionelle Offizium hatte bis nach dem Dreifaltigkeitssonntag an Ferialtagen drei Lesungen.

169 Die Regel trifft keine Anordnungen zur Gestaltung des Triduums.

170 Im 15. Regelkapitel ist für die Sonntagsvesper nur von einer Antiphon (Singular: *antefana*) die Rede, im 17. Kap. aber für die Ferialtage von Antiphonen (Plural: *cum antefanas*).

171 Regula Benedicti, Kap. 13: *cum antefana* (Singular).

172 Ebd., Kap. 13 (Laudes) und Kap. 17 (Vesper): jedesmal steht nur *responsorium*.

173 Die Regel hat keine eigenen Bestimmungen für Festtage, außer für die Vigilien (Kap. 14).

174 Ebd. Kap. 11.

175 Z. B. am dritten Adventssonntag, am ersten Fastensonntag, am Palmsonntag usw.

176 Prinzipiell war es so, daß die Zisterzienser sich vom Eröffnungsvers einer Gebetszeit an *(Deus, in adiutorium)* bis zu deren Schlußvers *(Benedicamus Domino)* genau an die Vorschriften der Regel hielten. Aus diesem Grunde wurden die Zusätze wie »Credo«, »Quicumque«, »commemorationes« vor oder nach dem Offizium verrichtet – die »commemorationes« nach dem *Benedicamus Domino* von Laudes und Vesper. Vgl. C. WADDELL, The Early Cistercian Experience (wie Anm. 15) 88–89.

Diese und andere Zusätze zum Stundengebet waren in der Tradition so tief verankert, daß die Zisterzienser sie nicht aufgeben »konnten« und wollten, zumal sie sich mit ihrer Regelinterpretation vereinbaren ließen[177].

Das Prinzip der »puritas Regulae« hat also die erste Liturgiereform der Zisterzienser, wie auch ihr übriges monatisches Leben, entscheidend geprägt und bestimmt[178].

5.2 Das Prinzip der Authentizität

Bereits die frühesten Dokumente weisen auch auf ein anderes, für unsere Augen erstaunliches Prinzip hin, das die Reformer der Liturgie von Cîteaux bei ihrer Arbeit leitete: das Authentizitätsprinzip. Von Anfang an haben die Zisterzienser mit besonderer Sorge darauf geachtet, beim Gottesdienst die Texte und Melodien in ihrer möglichst authentischen Fassung zu verwenden. Bernhard von Clairvaux stellt in seinem Prolog zum Antiphonar von ca. 1147 den Gründern von Cîteaux das Zeugnis aus, daß sie das suchten, was sich als das Authentischste erwies *(quod magis authenticum inveniretur).* »Authenticum« bedeutete für die Zisterzienser all das, was *auctoritas, ratio* und *veritas* beanspruchen konnte[179]. Aus diesem Verlangen nach Authentizität erkundigte sich Abt Alberich eingehend bei Abt Lambert von Pothières über die *authentische Akzentuierung lateinischer Wörter* des Psalteriums. In der Sorge um einen *authentischen Bibeltext* unternahm Abt Alberich eine Vulgatarevision, die Stephan Harding leitete und die unter seinem Abbatiat abgeschlossen wurde. Das Vorgehen bei dieser Arbeit – wie aus dem Monitum zur Stephansbibel ersichtlich ist – läßt sich geradezu mit moderner Textkritik und Editionstechnik vergleichen. Die Verantwortlichen dieser Bibelrevision zogen sogar Rabbiner zu Rate. Das Authentizitätsprinzip ließ die ersten Zisterzienser das *Hymnar in Mailand*[180] holen, das *Antiphonar in Metz* und das *Sakramentar wohl in Rom (Lateran).* Da das Wort Gottes in der Liturgie und im monastischen Leben den ersten Platz innehat, ist es nicht erstaunlich, daß die Zisterzienser ihre Liturgiereform bei der Revision der Bibel einsetzten.

177 Im Falle der *commemorationes* ging es zudem um eine erhebliche Vereinfachung des Kalendars und Erleichterung des Gebetspensums, denn sie ersetzten die langen Zwölf-Lektionen-Offizien, wie sie in anderen Klöstern üblich waren.

178 Zur Regelinterpretation in Cîteaux: K. SPAHR, Die Regelauslegung im »Neukloster« (wie Anm. 75). – C. WADDELL, The Early Cistercian Experience 84–92 (The Holy Rule and Cistercian Liturgy). – E. MIKKERS, Die Rolle der Benediktusregel im Orden von Cîteaux, in: A. SCHNEIDER/A. WIENAND (Hrsg.), Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Die Cistercienser und das benediktinische Mönchtum, Köln 1981, 25–34. – L. J. LEKAI, The Early Cistercians and the Rule of Saint Benedict, in: Mittellateinisches Jahrbuch 17, 1982, 96–107.

179 Diese Begriffe sind typisch für die Zeit der gregorianischen Reform und der Renaissance des 12. Jhs., in die die Liturgiereform gestellt werden muß. Vgl. C. WADDELL, The Reform of the Liturgy from a Renaissance Perspective, in: R. L. BENSON/G. CONSTABLE, Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, Cambridge/Massachusetts 1982, 88–109.

180 Die ersten Zisterzienser konnten nicht wissen, daß im Mailänder-Hymnar nur wenige (ca. 14) Hymnen waren, die tatsächlich Ambrosius zugeschrieben werden können, und daß dieses Hymnar selbst eine lange Entstehungsgeschichte hatte. Vgl. C. WADDELL, Origin and Early Evolution of Cistercian Antiphonary (wie Anm. 15) 204–207, 219–221. – Erst Jahrhunderte später konnte man beweisen, daß Metz keine authentisch gregorianische Choralüberlieferung hatte. Vgl. ebd. 193–204, 218ff. – Zum Authentizitätsprinzip: DERS., The Early Cistercian Experience (wie Anm. 15) 93–96 (Exigency of Authenticity).

5.3 Das Prinzip der Einfachheit

Ganz nach dem Ideal der »vita evangelica et apostolica«-Bewegung des 11./12. Jahrhunderts und vielleicht noch mit einer größeren Radikalität wollten die Zisterzienser »arm dem armen Christus« folgen[181]. Die frühen Verfassungstexte des Ordens (Generalkapitelsstatuten, Kapitel 15 und 17 des »Exordium parvum«) diktierten sehr strenge Vorschriften bezüglich Armut und Einfachheit des Lebensstils – in Nahrung, Kleidung und eben in der Liturgie und Kirchenausstattung. Jede *superfluitas* und *superbia* war verpönt. Notwendigerweise mußten die altmonastischen Werte der *Demut, Bescheidenheit* und *Armut* auch in der liturgischen Feier – als Teil des Ganzen – zum Ausdruck kommen[182]. Das Stephansbrevier, die »Ecclesiastica Officia« und zeitgenössische Berichte geben uns einen Eindruck von dieser im Vergleich zu Cluny und anderen Abteien sehr einfachen, auf das Wesentliche beschränkten Zisterzienserliturgie.

5.4 Das Prinzip der Einheitlichkeit (»uniformitas«)

Dieses Prinzip ist ganz klar in der »Charta caritatis« formuliert und wird von den späteren Generalkapiteln immer wieder eingeschärft. Die Einheit und Einheitlichkeit muß zum Ausdruck kommen in der einheitlichen Interpretation der Benediktsregel, im einheitlichen Bibeltext, in den einheitlichen liturgischen Büchern und in den einheitlichen Gebräuchen. Norm und Modell für alle Klöster war Cîteaux. In den Jahren 1173–1191 entstand dann der berühmte Normalkodex (Dijon, Hs. 114 [82]), nach dem alle Zisterzienserklöster ihre liturgischen Bücher kopieren mußten[183].

Uniformitas ist das Gegenteil von *discordia*, also *concordia*. Sie ist ein Zeichen und Instrument der *caritas*, und deshalb ist sie auch in der »Charta caritatis« von Cîteaux eines der wichtigsten Grundanliegen[184]. Es waren sicher aber auch praktische Gründe, welche die *uniformitas* nahelegten. Die »Charta caritatis« selber führt folgenden Grund an:
»Und da wir alle ihre Mönche (der Gründungen von Cîteaux), die zu uns (Cîteaux) kommen, in unserem Kloster aufnehmen und gleicherweise sie die unsrigen in ihren Klöstern, so scheint es uns angebracht *(opportunum)*, und dies ist auch unser Wille, daß überall die Gebräuche *(mores)*, der Gesang und alle Bücher, die für das Stundengebet bei Tag und bei Nacht und für die Meßfeier nötig sind, mit den Gebräuchen *(forma morum)* und Büchern des Neuklosters *(novum monasterium* = Cîteaux*)* übereinstimmen, damit in unserem Tun keine Zwietracht *(discordia)* herrsche«[185].

181 Exordium parvum, Kap. 15: *Cum paupere Christo pauperes*, bei: J. Bouton/J. B. van Damme, Les plus anciens textes de Cîteaux (wie Anm. 70) 77. – Dazu E. Werner, Pauperes Christi. Studien zu sozialreligiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums, Darmstadt ^{3}1970.

182 Diese Bezüge unterstreicht stark: C. Waddell, The Early Cistercian Experience (wie Anm. 15) 101–111.

183 Vgl. Ph. Guignard, Les monuments primitifs de la Règle cistercienne publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Cîteaux, Dijon 1878 (= Analecta divionensia 10). – Neuere Literatur zum Normalkodex (»manuscrit-type«) bei: R. Grégoire, L'homéliaire cistercien du manuscrit 114 (82) de Dijon, in: Cîteaux. Commentarii cistercienses 28, 1977, 133–207.

184 Vgl. H. M. Klinkenberg, Cîteaux-Spiritualität und Organisation (wie Anm. 96) 21–26. – P. Salmon, L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux, in: Mélanges saint Bernard. XXIV^{e} Congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes. 8ème centenaire de la mort de saint Bernard (Dijon 1953), Dijon 1954, 268–283.

185 J. Bouton/J. B. van Damme, Les plus anciens textes de Cîteaux (wie Anm. 70) 92.

Allem Anschein nach hat keiner der »neuen« Orden des 11./12. Jahrhunderts die *uniformitas* so stark betont wie Cîteaux.

Zu diesen vier Prinzipien der »puritas Regulae«[186], der Authentizität, Einfachheit und Einheitlichkeit[187] ist noch eine sehr interessante Bemerkung anzubringen, nämlich: diese Prinzipien wurden – mutatis mutandis – auch bei der Liturgiereform des II. Vatikanums angewandt, nachdem sie klar in der Liturgiekonstitution formuliert wurden.

Schlußbemerkungen

Dieser lange Einblick in die erste Liturgiereform in Cîteaux hat gezeigt, wie einerseits das Ideal der ersten Zisterzienser *(propositum)* ihre Liturgie von Anfang an maßgebend geprägt hat und wie andererseits die Liturgie – als Wesenselement des monastischen Lebens – das Zisterzienserideal inkarniert, d. h. der Ort ist, wo ihr Reformprogramm am deutlichsten sichtbar wird. Der Liturgiereform liegen ein faszinierendes Konzept zugrunde und ganz klare Prinzipien, deren konsequente Durchführung[188] die Zisterzienser in Konflikt mit dem traditionellen Mönchtum und zum Teil mit der Praxis der Kirche brachte. Trotz alledem blieb Cîteaux tief in der Tradition verankert.

Die Grundprinzipien der ersten Liturgiereform in Cîteaux wurden von der sogenannten bernhardinischen Reform mit noch größerer Konsequenz aufgegriffen und durchgeführt. So wirkten sie sich bis zur dritten großen Liturgiereform im Zisterzienserorden unter Generalabt Claude Vaussin († 1670) positiv aus und zum Teil bis heute[189].

186 Für die postvatikanische Liturgiereform lautet das Prinzip natürlich: »puritas Scripturae« – das Schriftprinzip und die »puritas« der christlichen Tradition.

187 Wenn das Prinzip der *uniformitas* bei dieser Liturgiereform weniger theoretisch festgesetzt wurde, so doch in der Praxis. Man denke etwa, wie schwer es die verschiedenen Ordensriten hatten, sich behaupten zu können. Im Grunde konnten nur die Kartäuser ihren Ritus beibehalten (mit einigen Adaptionen). Unser Orden, wie auch andere, konnten ein paar Elemente der alten Ordensliturgie »retten«. – Zur Liturgiereform im Zisterzienserorden nach dem Zweiten Vatikanum: A. Altermatt, Die Liturgiereform in unserem Orden (ab 1963), in: Nuntia. Mitteilungsblätter der Liturgischen Kommission O. Cist. 1, 1982, 4–36. – P. Vernet, Die Liturgiereform bei den Trappisten, ebd. 37–49.

188 Über die z. T. sture Anwendung dieser Prinzipien kann man im einzelnen diskutieren.

189 Aus verständlichen Gründen können heute nur noch zwei der vier Prinzipien befolgt werden, nämlich: das Prinzip der Einfachheit und Authentizität (für einige Klöster noch das Prinzip der Regel). Der Pluralismus hat das Prinzip der *uniformitas* praktisch verunmöglicht. Die Zisterzienserliturgie hatte Einflüsse auf die Liturgie der Prämonstratenser und Dominikaner, z. T. auch auf spätere Reformorden. Vgl. A. A. King, Liturgies of the Religious Orders (wie Anm. 154). – Neuerdings konnte C. Waddell auch den Einfluß von Cîteaux auf die Liturgie im Kloster Le Paraclet aufzeigen, wo Heloise, die Geliebte Abälards, Äbtissin war: C. Waddell, Peter Abelard as Creator of Liturgical Texts, in: Petrus Abaelardus (= Trierer Theologische Studien 38) 267–286.

UWE JENS WANDEL

Die einstige Schorndorfer »Klause«

Mit 2 Abbildungen

Vorbemerkung

Vor kurzem wurde in dieser Zeitschrift sicherlich zu Recht bemerkt, daß es sich bei der religiösen Frauenbewegung des Mittelalters um ein bedeutendes Thema handle und daß darüber noch viel zu wenig bekannt und erforscht sei[1]. Diesem Mangel könnte abgeholfen werden, wenn sich die Bemühungen verstärkten, erst einmal auf örtlicher Ebene alle erreichbaren Quellen aufzuarbeiten, bevor der Versuch gewagt werden könnte, ein Resümee zu ziehen. Dabei wären auch die bescheideneren Institutionen, die Beginenhäuser, Klausen, Sammlungen – oder wie sie immer hießen – mit Gewinn miteinzubeziehen, gerade weil es deren eine solch große Fülle gab, in unserem Lande selbst in kleinsten Städten und in Dörfern. Spektakuläre Ergebnisse sind dabei freilich nicht zu erwarten; die Dokumente sind häufig eher dünn gesät und müssen mühsam gesammelt werden.

Für die Zweige des Franziskanerordens in Württemberg wurde schon vor längerer Zeit eine Gesamtdarstellung vorgelegt[2]. Aufgrund neuerer Forschungen dürfte sie aber in manchem überholt sein; doch ist es für einen neuen Versuch noch zu früh. Dazu kommt, daß ein rühriges Unternehmen zur Publikation lokaler Studien, die Alemania Franciscana Antiqua, bis auf weiteres zum Stillstand gekommen zu sein scheint. Sonstige Einzelstudien sind nur spärlich vorhanden[3].

Abkürzungen:	AFA	Alemania Franciscana Antiqua	h	Heller
	StadtAS	Stadtarchiv Schorndorf	kr	Kreuzer
	WR	Württembergische Regesten	lb	Pfund
	fl	Gulden	ß	Schilling

1 Brigitte Degler-Spengler, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen–Nonnen–Beginen, in: RJKG 3, 1984, 75–88, hier: 86.

2 Albrecht Schäfer, Die Orden des hl. Franziskus in Württemberg, in: BWKG NF 23, 1919, 1–38, 49–110, 145–171; 24, 1920, 55–104.

3 Liste von Einzelstudien zu »Beginen« und Terziarinnen in Württemberg und Hohenzollern (ohne Anspruch auf Vollständigkeit):
Altdorf-Weingarten: Adalbert Nagel, in: AFA 8, 1962, 132–179.
Balingen: Johannes Gatz, in: AFA 13, 1969, 200f.
Bönnigheim: Johannes Gatz, in AFA 16, 1971, 89–92.
Dornstetten: Johannes Gatz, in: AFA 17, 1972, 87–90.
Ebingen: Walter Stettner, Die Ebinger Klause, in: Heimatkundliche Blätter für den Kreis Balingen 13, 1966, Nr. 12, S. 625–627.
Ehingen/Donau: Franz Michael Weber, in: AFA 9, 1963, 18–28.
Esslingen/Neckar: Robert Uhland, in: AFA 19, 1974/76, 60–69.
Geislingen–Gundelfingen–Wiesensteig: Max Heinrichsperger, in: AFA 6, 1960, 171–218.
Giengen/Brenz: Hans Wulz, Die Beginen zu Giengen, in: Alt-Württemberg (NWZ) 13, 1967, Nr. 4.

Im folgenden soll für eine Terziarinnenniederlassung in einer altwürttembergischen Amtsstadt, die »Klause« in Schorndorf, versucht werden, die wenigen vorhandenen Quellen – die durch den verheerenden Stadtbrand vor 350 Jahren vermutlich auch für diese Frage noch mehr dezimiert wurden – voll auszuschöpfen[4].

Glatten: JOHANNES GATZ, in: AFA 17, 1972, 77–86.
Gosheim: MAX HEINRICHSPERGER, in: AFA 14, 1970, 74–110.
Grötzingen: OTTO SCHUSTER, Die Beghinenklause, in: Schwäbischer Merkur 1927, Nr. 398, S. 5.
Häfnerhaslach: ERNST BASSLER, Die Aufhebung der Beginenklause in Häfnerhaslach, in: BWKG N. F. 8, 1904, 87–91. THEODOR BOLAY, Das Ende der Beghinenklause und der Liebfrauenkirche in Häfnerhaslach, in: Hie gut Württemberg 24, 1973, 43f.
Heilbronn: WILHELM STEINHILBER, Die Beginenklausen in Heilbronn und Umgebung, in: Schwaben und Franken (Heilbronner Stimme) 5, 1959, Nr. 2, 2f.
Horb: MAX HEINRICHSPERGER, in: AFA 10, 1964, 104–122.
Inzigkofen: MAX HEINRICHSPERGER, in: AFA 14, 1970, 124–135.
Kißlegg/Allgäu: OTTO BECK, in: AFA 7, 1961, 5–78.
Laiz: MAX HEINRICHSPERGER, in: AFA 14, 1970, 111–123.
Leonberg: EUGEN WENDEL, in: AFA 3, 1957, 17f.
Margrethausen: JOHANNES GATZ, in: AFA 13, 1969, 44–58.
Markgröningen: JOHANNES GATZ, in: AFA 17, 1972, 55–72.
Bad Mergentheim: KARL SCHUHMACHER, Die Lage der Beguinenklausen bei Bad Mergentheim, in: Mergentheimer Heimatblätter 3, 1933, Nr. 6.
Munderkingen: MAX HEINRICHSPERGER, in: AFA 7, 1961, 79–104.
Ofterdingen: GUSTAV BOSSERT, Das Ende der Beginenklause in Ofterdingen, in: Reutlinger Geschichtsblätter 12, 1901, 78.
Oggelsbeuren: HERMANN STRÖBELE, in: AFA 2, 1958, 59–94.
Pfullingen–Reutlingen: Johannes Gatz, in: AFA 17, 1972, 123–168.
Ravensburg: ALBERT HENGSTLER, in: AFA 10, 1964, 5–93.
Reute bei Waldsee: MAX HEINRICHSPERGER, in: AFA 7, 1961, 193–229.
Riedlingen: A. BREITFELD, in: AFA 8, 1962, 180–192.
Rottenburg: JOHANNES GATZ, MAX HEINRICHSPERGER, in: AFA 13, 1969, 5–29. ADALBERT BAUR, Die Klause in Sülchen. Beiträge zur Geschichte der »Silcher Nunnen«, in: Der Sülchgau 15, 1971, 21–25. – DERS., in: RJKG 3, 1984, 95–97.
Schorndorf: JOHANNES GATZ, in: AFA 17, 1972, 73–76.
Stuttgart-Cannstatt: JOHANNES GATZ, in: AFA 18, 1973, 118–125.
Ulm: JOHANNES GATZ, in: AFA 2, 1958, 41–47; MAX HEINRICHSPERGER, ebd., 157–195.
Unlingen: THEODOR SELIG, in: AFA 8, 1962, 84–131.
Unterwannental: EUGEN SCHNELL, Die frühere Klause Wannenthal unter dem Schlosse Schalksburg, in: FDA 16, 1883, 266–269. FRITZ SCHEERER, Ober- und Unterwannental, in: Heimatkundliche Blätter für den Kreis Balingen 21, 1974, 968. 971.
Vaihingen/Enz: JOHANNES GATZ, in: AFA 17, 1972, 76.
Warthausen: MAX HEINRICHSPERGER und MORIZ MILLER, in: AFA 6, 1960, 65–90.
Weil der Stadt: JOHANNES GATZ, in: AFA 14, 1970, 191f.
Weiler bei Blaubeuren: JOHANNES GATZ, in: AFA 2, 1958, 48–58.
Wurmlingen bei Tuttlingen: JOHANNES GATZ, in: AFA 14, 1970, 20–23.
Bad Wurzach: REINFRIED SCHNEIDER, in: AFA 15, 1970, 163–247.
Eine große Anzahl weiterer Drittordens-Niederlassungen zählt SCHÄFER (1919), 81–98 auf. Dann wären neuere Ortsgeschichten und die Kreisbeschreibungen heranzuziehen. Für die Umgebung Schorndorfs werden noch folgende genannt: Alfdorf, Beinstein, Fellbach (?), Geradstetten, Großheppach, Waiblingen, Winnenden (ADOLF SCHAHL, Die Kunstdenkmäler des Rems-Murr-Kreises, 2 Bände, München-Berlin 1983, 99, 342, 770, 1173, 1214, 1353, 1499). Für das damalige Herzogtum werden um 1535 31 Niederlassungen von »Begein-Nonnen« aufgezählt (HStASt 63 Bü 4).

4 Die knappen Angaben von JOHANNES GATZ, in: AFA 17, 1972, 73–76, können daher noch um einiges ergänzt werden. Außerdem wäre zu nennen: Die Dissertation von GUNTRAM PALM, Die Amtsstadt

Geschichte und Besitz

Noch im Jahre 1881 war in Schorndorf die Bezeichnung »Klause« für die Gebäude Schlichtener Straße 11–15 geläufig[5], etwa 300 Jahre nach der letzten Nennung einer Angehörigen dieser Einrichtung, etwa 400 Jahre nach deren erster (gesicherten) urkundlichen Erwähnung. Der Begriff »Klause« stand hier ursprünglich für die Niederlassung regulierter Terziarinnen, Drittordensschwestern der Franziskaner.

Die zeitgenössischen Benennungen waren allerdings unterschiedlich[6]. Es ist u. a. die Rede von
Seelschwestern der dritten Regel St. Francisci (1478)[7],
Schwestern des Seelhauses (1485)[8],
Schwestern der Klause zu Schorndorf, Ordens der dritten Regel St. Francisci (1503)[9],
Schwestern der dritten Regel im Regelhaus zu Schorndorf (1528)[10],
Klause und Versammlung der Schwestern (1534)[11],
Klausenschwestern, Nonnenhaus (1538)[12],
Kloster der Sammlung, Schwesternhaus (1539)[13],
Beginen (1540)[14],
Klause St. Francisci Ordens (1556)[15],
Beginenhaus (ca. 1560)[16],
Beginen oder Seelschwestern (1579)[17].

Die Verschiedenheit oder vielmehr die Verwirrung der Namen ist allgemein und wirkt bis heute fort[18]. Dabei fällt auf, daß die Bezeichnung »Beginen« erst nach der Reformation üblich geworden zu sein scheint, während in der Zeit davor eindeutig von der 3. Regel St. Francisci die Rede ist. Besold dagegen, der zur Schorndorfer Klause nicht viel an allgemeiner Information bietet, spricht auch von einer »Grauen Sammlung« – eine Bezeichnung, die von der Farbe der Kleidung abgeleitet ist – und weist sie dem Klarissenorden zu[19].

Schorndorf im Mittelalter. Eine kirchenrechts- und verfassungshistorische Untersuchung zur Geschichte des mittleren Remstales (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, Heft 11/12), Tübingen 1959, 170–173. Beschreibung des Oberamts Schorndorf, Stuttgart 1851, 97f. (ungenau). JOHANN GEORG ROESCH, Schorndorf und seine Umgebung..., Stuttgart 181(6), 41f. SCHAHL 932. HEINRICH HERMELINK, Geschichte des allgemeinen Kirchenguts in Württemberg, in: Württembergische Jahrbücher 1903, 82 Anm. 1, nennt Schorndorf bei »Begharden- und Waldbrüderhäusern« (!).

5 StadtAS, Feuerversicherungsbuch 1881, Bd. 2, Nr. 298; vgl. dasselbe von 1859, Bd. 2, Nr. 298, und Gebäudekataster 1860, Bd. 1, Nr. 297f.

6 PALM 170.

7 WR 12047.

8 WR 12060. Vgl. SCHÄFER (1919), 77. Vgl. aber: Württembergische Visitationsakten, I. (1534) 1536–1540, bearb. von JULIUS RAUSCHER (Württ. Geschichtsquellen, Bd. 22), Stuttgart 1932, 412.

9 StadtAS Urk. 1503 März 1.

10 HStASt H 102/68 Band 10 fol. 50'. Ähnlich im gleichen Jahr: HStASt A 418 U 23.

11 HStASt A 399 Bü 15.

12 HStASt A 399 Bü 16.

13 HStASt A 399 U 73.

14 HStASt A 399 Bü 20.

15 HStASt A 399 Bü 15.

16 HStASt A 63 Bü 24a.

17 HStASt H 102/68 Band 10 fol. 2.

18 SCHÄFER (1919), 67–70.

19 CHRISTOPH BESOLD, Virginum sacrarum Monimenta in principum Wirtembergicorum ergastulo litterario..., Tübingen 1636, 561. S. 113 spricht er aber von der Klause in Schorndorf. Vgl. P. VIRGILIUS GREIDERER, Germania Franciscana, 1777, in: AFA 11, 1964, 199. Zum Begriff »graue Sammlung«:

Hierbei wird es sich um ein Mißverständnis handeln, das vielleicht mit dem Siegelbild der Schorndorfer Klause in Zusammenhang steht.

Die Umschrift des einzigen bisher bekannten Siegels an einer Urkunde von 1551[20] ist leider nur teilweise erhalten und bringt keine Klarheit: »S(igillum) sororum in S[chorndorf]...« (Abbildung S. 161). Ein anderer Siegelabdruck ist bis jetzt nicht aufgetaucht, zumal die Urkunden der Klause, meist Gültbriefe, soweit erhalten, von anderen besiegelt sind. Das Siegelbild zeigt eine weibliche Heilige mit Nimbus, in reicher Gewandung mit Schleier; über der rechten Schulter scheint der Ansatz eines (im übrigen zerstörten) Äbtissinnenstabes sichtbar zu sein; möglicherweise handelt es sich um eine Darstellung der hl. Klara, wie beim Siegel der Terziarinnen von Laiz bei Sigmaringen[21].

Über die Zeit und die Umstände der Entstehung der Klause ist nichts bekannt. Vielleicht hat sie sich aus einem Beginenhause entwickelt, wie sie ja manchmal auch bezeichnet wurde[22]. Es ist indes sehr fraglich, ob die in einer Urkunde 1294 genannte Schorndorfer Begine Hedwig Briscorin – 1291 und 1293 wird eine Schwester Agnes Bris(a)erin, wohl eine Verwandte, erwähnt – mit einem Schorndorfer Beginenhaus zu tun hat[23]. Unklar ist auch, ob die Schwestern Adelheid, Agnes, Hildegund, Mechtild und Benun (?), genannt des Schultheißen zu Haubersbronn Töchter, in Schorndorf oder doch eher im Kloster Gotteszell lebten, an das nach dem Tode der Schwestern laut der Urkunde von 1300 ein Weinberg, Stiftung eines Schorndorfer Bürgers, fallen sollte[24].

In der (vergleichsweise recht späten) ersten urkundlichen Nennung der Klause 1478 wird jedenfalls eindeutig von Terziarinnen der dritten Regel des hl. Franziskus gesprochen[25]. Damals hat die Klause sicherlich schon länger bestanden. Sie besaß schon einiges Kapital, denn sie kaufte für 100 Pfund Heller Korngülten – 2 Scheffel Roggen und 5 Scheffel Hafer –, dazu 4 Fasnachtshühner von dem in Schorndorf begüterten M. Ludwig Scheuermann (Schurmann), einem Juristen an der Universität zu Heidelberg, und seiner Frau Anna Gaisberg[26]. Anna

Schäfer (1919), 145. – Über Besold: Emil Niethammer, in: Schwäbische Lebensbilder, Bd. 2, Stuttgart 1941, 11–34. – Gudrun Emberger, in: »... helfen zu graben den Brunnen des Lebens«. Historische Jubiläumsausstellung des Universitätsarchivs Tübingen (Ausstellungskataloge der Universität Tübingen, 8), Tübingen 1977, 97–100. – Barbara Zeller-Lorenz und Wolfgang Zeller, Christoph Besold, 1577–1638, Polyhistor, gefragter Consiliator und umstrittener Konvertit, in: Lebensbilder zur Geschichte der Tübinger Juristenfakultät, hrsg. von Ferdinand Elsener (Contubernium, Bd. 17), Tübingen 1977, 9–18.

20 An HStASt A 349 U 18. Von Gatz, der die Urkunde benutzte, nicht erwähnt.

21 Hierzu liebenswürdige Hinweise von P. Morand Guth, im Kapuzinerkloster Hirsingen (Elsaß), und von Heinz Bardua, HStASt. In den Kollektaneen des Friedrich Rüttel, um 1630 (HStASt J 1 Nr. 135) ebenfalls »St. Clara«.

22 Palm 172, nimmt dies an. Hierzu allgemein: Schäfer (1919), 67–80.

23 WUB, Band 9, Stuttgart 1907, S. 404f. Nr. 4045; Band 10, Stuttgart 1909, S. 91f. Nr. 4309, S. 214f. Nr. 4485.

24 WUB Band 11, Stuttgart 1913, S. 443f. Nr. 5541.

25 WR 12047. Abschrift im StA Ludwigsburg G 170 Band 14 fol. 314'–320.

26 Scheuermann wurde 1460 in Heidelberg immatrikuliert, wurde Baccalaureus artium viae modernae 1462, Baccalaureus iuris civilis 1467, Licentiatus iuris civilis 1485: Die Matrikel der Universität Heidelberg, hrsg. von Gustav Toepke, Teil 1: 1386–1553, Heidelberg 1884, 517, 533. – Weitere Nennungen 1476: WR 1703, 1488: WR 12065 (vgl. WR 14740), 1505: HStASt H 14 Band 44 fol. 61–62' (Besitz in Schorndorf), s. d. in HStASt A 398 Bü 12 (Besitz in Grunbach). – Anna Gaisberg: Rudolf Andler, Die Gaisbergsche Stiftung in Schorndorf, in: Blätter für Württembergische Familienkunde, 3, 1928, 53; Friedrich Frhr. v. Gaisberg-Schöckingen, Zur Geschichte der Freiherren von Gaisberg, ebd. 4, 1930/31, Beilage S. 2

Gaisberg hatte die Gülten von ihrem Vater Hans Gaisberg, Vogt zu Schorndorf, geerbt; sie flossen aus einem Lehen zu Endersbach, welches das Glockhus-Lehen genannt wurde, wohl nach Heinrich von Lichtenstein gen. Glockhus, der einst, vor 1416, den Burgstall zu Endersbach als Lehen besessen hatte[27].

Wer der Gründer oder Stifter der Klause war, ist ebenfalls unbekannt. Bekannt ist aber, daß ein weiteres Mitglied der einflußreichen Familie Gaisberg, Ulrich von Gaisberg († 1524), und seine Frau Katharina geb. Truchsessin von Wetzhausen in ihrer Stiftung von 1517, die 1528, nach beider Tod, erneuert und abgeändert wurde, der Klause eine jährliche Zuwendung ausgesetzt hatten[28]. Ursprünglich hätte die Klause jährlich 39 Gulden erhalten sollen – aber unter der Bedingung, daß die von Schorndorf »allwegen drei Jungfern« für die Klause bestimmen könnten. Dies Nominationsrecht der Stadt gefiel den Schwestern überhaupt nicht; sie beschwerten sich heftig und wollten eher auf das Legat verzichten, als sich »dreinreden« zu lassen. Daher wurde 1528 die Bedingung getilgt, der jährliche Betrag aber auf fünf Gulden gesenkt. Aus diesem Vorgang ist zu ersehen, daß die Schorndorfer Klause, ähnlich anderen ihresgleichen, auf eine gewisse Eigenständigkeit bedacht war und sich's um keinen Preis gefallen lassen wollte, daß ihr von außen, in diesem Falle: von der Stadtobrigkeit, Mitschwestern aufgedrängt werden sollten[29].

Weitere Einnahmen gingen der Klause durch Leibgedinge zu. So übergaben zum Beispiel – das einzige freilich, das erhalten ist – im Jahre 1503 Margaretha Grunbach, Witwe des Erhard Bininger und Bürgerin zu Schorndorf, und ihre Söhne Johannes, Priester[30], und Albert einen Zins von 5 Gulden jährlich aus dem Haus des Hans Aichmann beim Marktbrunnen zu Schorndorf und eine Schuldverschreibung von 40 Gulden auf einen Weingarten am Rotenberg für eine Leibgedingpfründe der Witwe, nach deren Tod der Klause noch ein Bett samt Zubehör zufallen sollte[31]. 1538 wird eine Pfründnerin Anna Enßwald (Oßwald) genannt, die damals schon seit 27 Jahren in der Klause lebte und seinerzeit 400 Pfund eingebracht hatte[32]. Die Klause diente also wohl auch als »eine Art Versorgungsanstalt«[33].

Daß die Klause nicht ganz arm war, geht auch daraus hervor, daß sie im Jahre 1485 von dem Schorndorfer Bürger Konlin Glaser eine Hofstatt erwerben konnte, auf der sie ihr neues Haus erbaute[34]. Der Verkäufer mußte dabei versprechen, die auf der Hofstatt haftende Weingült von 4 Imi in den nächsten vier Jahren abzulösen. Derselbe Glaser (Glesser) trat der Klause im gleichen Jahr sein Haus mit Hofraite »hinter dem Kirchhof, an des Rucken Scheuer, anderthalben an des Kirchherrn Garten« käuflich ab, mußte sich aber vom Kaufpreis von 53 Gulden 13 Pfund Heller abziehen lassen, da er einen ewigen Zins von 13 Schilling verschwie-

Nr. 22. – Ihr Vater: WALTHER PFEILSTICKER, Neues Württembergisches Dienerbuch, Band 2, Stuttgart 1963, § 2770; IMMANUEL CARL RÖSLER, Die Schorndorfer Gaisberg und ihre Zeit, in: Remstal, Nr. 22, 1968, 31–37.

27 Beschreibung des Oberamts Waiblingen, Stuttgart und Tübingen 1850, 138, 140. »Nonnen- oder Glockhauslehen«: HStASt H 102/68 Band 10 fol. 24.

28 Abschrift des Stiftungsbriefs von 1517 in: HStASt A 399 Bü 18; Ausfertigung des Vergleichs von 1528: HStASt A 399 U 75, Abschriften des Vergleichs von 1528 in: HStASt A 399 Bü 18, A 280 Bü 133. Universitätsarchiv Tübingen 30/7c Nr. 2. StadtAS, Akte Gaisbergische Stiftung. ANDLER, 53. GUNTRAM PALM, Die Gaisbergsche Stiftung, in: Heimatbuch für Schorndorf 4, 1961, 28–32.

29 SCHÄFER (1919), 160 f. Woher dessen Angabe (S. 159 Anm. 1), Vogt und Gericht hätten der Klause die Pfleger gestellt, stammt, konnte ich nicht feststellen.

30 PALM 195 führt einen Priester Albert Bininger, erwähnt 1478 und 1492, an.

31 StadtAS Urk. 1503 März 1.

32 HStASt A 399 Bü 16.

33 So ROBERT UHLAND in: AFA 19, 1974/76, 10 (über das Klarakloster in Esslingen).

34 WR 12060.

gen hatte (der Preis war daher schließlich 61 Pfund)[35]. Möglicherweise wurde eines der Häuser schon bald wieder verkauft oder vertauscht, denn ein im Spital-Lagerbuch von 1507 als Besitz des Ludwig Graf genanntes Haus ist, nach einem Nachtrag, wohl kurz darauf an die Klause gekommen. In der Herdsteuerliste von 1525 werden die beiden Häuser der Klause mit 250 bzw. 100 Gulden bewertet; der Ansatz für die anderen Häuser in Schorndorf schwankt zwischen 20 und 700 Gulden, durchschnittlich gilt ein Haus 120 Gulden, das der Klause bewegt sich demnach wohl in mittlerer Preislage[36].

Die Klause war ferner imstande, Kapital gegen Zinsen auszuleihen. Einige Gültbriefe sind erhalten geblieben: So lieh die Klause im Jahre 1507 an Herzog Ulrich 120 Gulden für eine Gült von 6 Scheffel Roggen[37]. Aus desselben Anleihe von 1200 Gulden aus dem Jahre 1519 erhielten die Schwestern 1 Pfund 8 Schilling Zins jährlich – das entspricht einem Gulden, das Hauptgut betrug also 20 Gulden[38]. Eine Gült von 5 Gulden kauften 1528 Mutter und Schwestern der Klause für 100 Gulden Kapital von Martin Sießerwein, Bürger zu Waiblingen (1559/60 wurde die Gült an die Geistliche Verwaltung Schorndorf verkauft)[39]. Im selben Jahr erwarben sie einen Zins von 2½ Gulden von dem Esslinger Bürger Stephan Seitz auf dessen Haus in der Ledergasse in Pliensau (1579 wurde der Zins abgelöst)[40]. 1533 kauften sie für 5 Pfund 12½ Schilling eine Weingült von 15 Maß aus einem Weingarten am Hungerbühl zu Schorndorf[41]. Noch 1547 sagte Hans Geer, der Binder, Bürger zu Schorndorf, Mutter und Schwestern in der Klause einen Zins von 2 Gulden aus einem Baumgarten vor dem Oberen Tor zu; den Zins hatte zuerst Hans Seyfus, Beck, der Klause entrichtet, dann aber dem Keller Jörg Volz erlegt, der jetzt die 40 Gulden Hauptgut ihm, Geer, geliehen hatte; 1550 löste er den Zins ab[42]. In diesem Jahr kam sogar noch ein Zins von 7 Pfund in Winnenden hinzu[43]. Insgesamt handelt es sich freilich nur um kleine Beträge.

Wohl aus dem Jahre 1538 stammt folgende Berechnung[44]:

»Einkommen der Clußen zu Schorndorff

Öwig Zins	18 ß
Handtlon	10 ß
Weglößin	10 ß
Ablosig Zins	57 lb 14 ß
Jarlich weingult	9½ Ime
Jarlich rocken	8 moden
Jarlich Dinckel	13 moden
Jarlich Habern	5 moden
Jarlich huner	4

35 WR 12062.
36 HStASt A 54a St 44.
37 Universitätsarchiv Tübingen U 1507 Nov. 11.
38 StadtAS, Bürgermeisterrechnung 1522/23 fol. 38'. Vgl. Roesch 49.
39 HStASt A 418 U 23. H 102/68 Band 10 fol. 60.
40 HStASt H 102/68 Band 10 fol. 50'–54'.
41 HStASt H 102/68 Band 10 fol. 9'–10'.
42 HStASt A 399 Bü 15. Unrichtige Deutung in Visitationsakten, 475 Anm. 1.
43 HStASt H 102/68 Band 10 fol. 42' f.
44 HStASt A 399 Bü 16. Das Gülteinkommen der Geislinger Terziarinnen betrug 94 Gulden 23 Schilling 9 Heller (Heinrichsperger, in AFA 6, 182). Dort auch Angaben von Mitgiften (für Schorndorf s. Anhang I). Ein Zins von 8½ fl an Michaelis laut zweier Gültbriefe wurde 1578 von der Stadt Schorndorf gekündigt (HStASt A 284/85 Bü 101).

Aigne gutter
Item 5 morgen wisen, zu gemainen Jarn
geacht an 11 lb 10 ß
Item 1 wasen im Kettergses,
geacht an 1 lb
Item 1 morgen Bomgarten an zwayen stucken,
geacht an 5 lb
Item 3 schorbeden,
geacht an 17 ß
Item 3 fiertail wingarten im ramspach
Item ir behußung, darin sie wonen
Item 1 huß, ist noch nit ußbuen, darin die hailligen gerechtigkeit haben, vaß zu stellen

Darvon gelten sie
Steur, Landtsteur und all beschwerden
Zinß 2 lb 11 ß 2 h«

Zusammen betrugen die Einnahmen an Geld (ohne die Laudemien) also 76 Pfund 19 Schilling Heller, dazu, nach Schorndorfer Meß angeschlagen, 176,6 Liter Wein, 1282 Liter Roggen, 2341 Liter Dinkel, 929 Liter Hafer und 4 Hühner jährlich. An Steuer mußten normalerweise 2 Pfund 11 Schilling und 2 Heller entrichtet werden.

Bei der Veranlagung der Türkensteuer 1545 wurde der Klause ein Betrag von 10 Gulden auferlegt; demnach wurde damals ihr Vermögen auf 2000 Gulden (2800 Pfund Heller) angesetzt[45].

Von den Schorndorfer Häusern der Klause ist dann erst wieder zur Zeit der Reformation die Rede. Im Jahre 1540 wies ein Reskript den Keller zu Schorndorf, Sixt Weselin, an, die »äußere neue Behausung« der Beginen, in der der Armenkasten Fässer aufzustellen berechtigt war, vollends auszubauen und mit einem Keller zu versehen, damit der Pfarrer in dem Hause wohnen könne[46]. Das ist offensichtlich aber nicht geschehen, denn 1577 berichten wiederum Untervogt und Geistlicher Verwalter, das Pfarrhaus sei klein, das Prädikaturhaus, worin der Diakon, und das Organistenhaus, worin der Subdiakon wohnten, seien beide baufällig und ungelegen; die Behausung der Klause aber sei mit wenig Aufwand zu richten, der Keller zu erweitern[47]. Nun wurden zunächst die bisherigen Häuser der Geistlichen und die Gebäude der Klause besichtigt. Es hieß in dem Bericht u. a.: »Daß Nunen- oder Bigeinenhauß, so der khirchen zimblich gelegen, auch nechst beym Pfarrhauß, ist 54 schuech lang, 44 schuech brait, ist noch ain zimblich hauß, mehrersthaills von aichin holtz, hatt unden auf dem boden drei, doch liederliche nidere stuben, in zwayen die nunen und ire mägt gewonet, das drit ain webstuben ist, in dem undern stockh hat es auf baiden seiten den langen weeg 16 gleichwol khleine nunencamern oder -zellin, darauf underm dach zway binin, in der längin und braitin oben gemelt, so gar guet und mit ringen costen zu khornschütin zuezurichten und etlichermassen darzu gericht seyen, wölches haus gar guet, vermög beeder des Undervogts und Verwalters bericht und überschlag, dessen 112 fl. 45 kr. ist, zuzurichten, und wir nit erachten khönden, das selbiger costen über die 160 gulden anlauffen sollt«. In dem Hof, in dem das Nonnenhaus stand, war ein weiteres Haus an die Mauer gebaut; da es zu nahe an dem künftigen Pfarrhaus stand, schlugen die beiden Sachverständigen vor, es zu verkaufen. Die Stadt meldete ihr Interesse an: sie wollte nämlich außerhalb der Festungsmauern für durchreisende bresthafte und kranke

45 HStASt A 54a St 155.
46 HStASt A 399 Bü 16.
47 HStASt A 284/85 Bü 119. 54 Schuh entspricht ca 15,47 m, 44 Schuh 12,6 m. Zellengröße also ca. 10 m².

Leute ein Armen- oder Seelhaus errichten, dazu das erwähnte Gebäude erwerben, es dann abbrechen und auf dem neuen Platz wiedererrichten; der Erwerb sollte nach Möglichkeit kostenlos erfolgen, weil der Armenkasten, auch wegen der Teuerung, zur Zeit nur die Besoldung der Kirchendiener und den Einbau der »Porkirche« (Empore) tragen könne. Aus diesem Plan scheint jedoch nichts geworden zu sein. Im übrigen gehörte zum Anwesen noch eine Scheuer.

David Wolleber (um 1555–1597), der Schulmeister, Chronist und Winkelschreiber, der aus Grunbach stammte, aber in Weiler bei Schorndorf zu Hause war[48], berichtet, aus der Klause habe zur Kapelle und Gruft auf dem Kirchhof bei der Pfarrkirche ein Gang, »in der Höhe gerichtet«, geführt, es sei dies der »Nonnen« Bethaus gewesen[49]. Vermutlich handelte es sich um eine Beinhauskapelle, die durch einen Übergang mit der Klause verbunden war, damit die Seelschwestern ungesehen und ungehindert zum Gebet gelangen konnten. Solche Verbindungsgänge sind bei Klausen recht häufig zu finden[50].

Dies Gebäude scheint nach Einträgen in Lagerbüchern[51] 1571 nicht mehr bestanden zu haben, vielmehr war das Grundstück an den Armenkasten übergegangen (der nun 7 Schilling und 2 Hühner daraus an die Geistliche Verwaltung zu entrichten hatte); später standen darauf die deutsche und die lateinische Schule. Aus ihrem neuen Haus zinsten die Seelschwestern ebenfalls der Geistlichen Verwaltung 12 Schilling und 2 Hühner; nach der Zerstörung Schorndorfs 1634 wurde das Grundstück an Privatleute abgetreten und für den Pfarrer und Spezial ein Haus in der Oberen Hauptstraße gekauft. Aus dem anderen Haus, das 1507 noch Ludwig Graf aus Miedelsbach gehört hatte, zinste die Klause dem Spital 8 Schilling und 2 Hühner; die Scheuer schließlich mußte 2 Hühner an die Geistliche Verwaltung abgeben. Beide Hofstätten gingen nach 1634 an Schorndorfer Bürger über. Von der Klause hielt sich, wie gesagt, nur der Name.

Aus dem Sachverständigen-Gutachten von 1577 gehen zwei wichtige Tatsachen hervor. Zum einen waren in dem Hauptgebäude der Klause Zellen für 16 Schwestern eingerichtet; das wird deren Höchstzahl – ob je erreicht, ist nicht bekannt – ausgemacht haben. Zum anderen ist erkennbar, daß sie sich mit Weben beschäftigten und so wohl auch zu ihrem Lebensunterhalt beitrugen. Diese Tätigkeit ist bei allen vergleichbaren Institutionen die am weitesten verbreitete[52]. Die landwirtschaftlichen Grundstücke scheinen die Schwestern nicht selbst bewirtschaftet zu haben, da in der genannten Einkommens-Aufstellung von ca. 1538 von Laudemien die Rede ist und Gelderträge aufgeführt sind.

Von der »Mutter« der Klause wird in verschiedenen Urkunden gesprochen; dies war die meist übliche Bezeichnung für die Vorsteherin einer solchen Einrichtung[53]. Vom Zusammenleben der Schwestern, von ihrem Verhältnis zur Stadt Schorndorf und ihren Bürgern erfahren wir aus den wenigen Quellen nichts – abgesehen von der energischen Weigerung der Klause, sich von der Stadt aufgrund der Gaisbergschen Stiftung bei der Aufnahme von Schwestern bevormunden zu lassen.

48 Eugen Schneider, David Wolleber, ein Bild aus den Anfängen der württembergischen Geschichtsschreibung, in: WVLG N. F. 20, 1911, 289–309.

49 HStASt J 1 Band 24 fol. 579. Schahl 933.

50 Schäfer (1919), 150.

51 HStASt H 102/68 Band 5 fol. 25, 39–40, 46. H 102/68 Band 10 fol. 3. H 102/68 Band 19 fol. 41′–44′, 65′–67′, 617. H 102/68 Band 34 fol. 109′–112′, 621 f. StadtAS, Spitallagerbuch 1507 fol. 5. Lagerbuch-Unterlagen 1650 Nr. 1 fol 35′; desgl. 1682 Nr. 3 fol. 49′. Spitallagerbuch 1708, Band 1 fol. 241.

52 Schäfer (1919), 106–108.

53 Schäfer (1919), 77 f.

Vermuten darf man, daß die Schwestern, wie anderswo, sich um die Pflege der Kranken – Krankenhäuser im heutigen Sinne gab es ja nicht, nur für Aussätzige in Schorndorf, wie üblich, ein »Sondersiechenhaus«, außerhalb der Stadtmauer – und um Fürsorge für die Toten sowie das Gebet für deren Seele angenommen haben.

Aufhebung

Bald nach Herzog Ulrichs Rückeroberung der Herrschaft über Württemberg begann die Reformation im Lande[54]. In Stadt und Amt Schorndorf wurden schon im Juli 1534 die Inhaber der Pfründen zusammengestellt, im nächsten Jahr die Kirchenkleinodien inventarisiert, im Dezember 1537 schließlich die Visitation vorgenommen und die kirchlichen Verhältnisse neugeordnet[55]. Für die Klause wurde wohl 1538 ein Verzeichnis der Einkünfte angelegt (das schon zitiert wurde). Ferner wurde zur gleichen Zeit eine Liste der noch in der Klause lebenden Schwestern aufgestellt[56].

»ClußSchwestern zu Schorndorff, beschriben den 14. Februarii Anno etc. 1538.
Muter Margretha Pflemin von Ulm, ist alt 37 Jar, 200 Guldin on Hußrat und Cleider hineingebracht, hat sust noch 200 Guldin byhanden im Nonnenhaus, gehert irm Bruder zu, ist in Welschland, wan er kombt, muß man's im wider hinausgeben.
Barbara Dannenmecherin, ist bey 70 Jarn alt, hat ins Cluß gebracht 170 Guldin.
Walpurga Collanderin von Urbach, ist alt 43 Jar, hat hineingebracht 460 Pfund.
Anna Kayn von Weltzen, ist alt 47 Jar, hat hineingebracht 360 Guldin one Hußrat.
Barbara Schertlerin von Schorndorff, ist alt 42 Jar, hat hineingebracht 280 Guldin.
Margreth Stöckerin von Schorndorff, ist alt 40 Jar, hat hineingebracht 120 Pfund.
Anna Hepperin von Winterbach, ist alt 34 Jar, hat hineingebracht 268 Guldin, ist 20 Jar in der Clus geweßt.
Dorothea von Ulm, ist alt 51 Jar, ist 18 (Jar) in der Cluß geweßt, hat hineingebracht 100 Guldin.
Noch ist ain alte Pfrendnerin in der Cluß, Anna Enßwaldin genant, ist bey 27 Jar darin geweßt, hat umb Pfrend geben 400 Pfund Werdt.«

Wie aus der Liste sämtlicher bekannten Schwestern im Anhang noch deutlicher zu ersehen, kamen die Schwestern meist aus der Stadt und aus der näheren Umgebung von Schorndorf (Urbach, Welzheim, Winterbach, Geradstetten), doch stammten zwei aus Riedlingen, und die Mutter der Klause gehörte zu der angesehenen Ulmer Familie Pflaum, während Dorothea von Ulm, auch nach ihrem Vornamen, dem Geschlecht der späteren Freiherren von Ulm zu Erbach zuzurechnen sein dürfte. Verglichen mit anderen Klausen, scheinen die Schorndorfer Schwestern – in einer Stadt, die, aus den Türkensteuerlisten zu schließen, nach der Landeshauptstadt an zweiter Stelle der Vermögen stand – eher aus wohlhabenden Familien gekommen zu sein. Eine Schwester und eine Pfründnerin, die 1509 bzw. 1503 genannt werden, erscheinen in dieser Liste nicht mehr, sei es, daß sie gestorben, sei es daß sie schon zuvor abgegangen wären. Eine weitere Schwester hatte 1534 die Klause verlassen und sich nach Faurndau verheiratet[57]. 1539

54 Neuestens hierzu: MARTIN BRECHT und HERMANN EHMER, SüdwestdeutscheReformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534, Stuttgart 1984. WERNER-ULRICH DEETJEN, Studien zur Württembergischen Kirchenordnung Herzog Ulrichs 1534–1550 (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 7), Stuttgart 1981; Terziarinnen u. a.: 165 f., 185–187, 204–209, 244–256.
55 Visitationsakten 397–486.
56 HStASt A 399 Bü 20.
57 HStASt A 399 Bü 15.

zog noch einmal eine Schwester von dannen[58]. Zwei Schwestern aus Riedlingen gingen 1556 bzw. 1559, letztere in der Absicht zu heiraten[59]. Dafür hatte 1540 ein Reskript vier »Beginen« aus Winnenden der Schorndorfer Klause zugewiesen, nachdem der Schorndorfer Spital wegen des Baus der Festung und der zahlreichen Menschen, die dabei beschäftigt waren, nicht, wie ursprünglich geplant, zwei der Schwestern aufnehmen konnte[60].

Die verbliebenen Beginen (wie sie jetzt meist genannt wurden) zeigten sich widerspenstig. So heißt es in dem erwähnten Reskript von 1540, mit dem die Aufnahme der Seelschwestern aus Winnenden in die Schorndorfer Klause verfügt wurde, tadelnd, daß sie »sich unser cristenlichen evangelischen ordnung zu halten gar nit befleissen, weder zur predig noch unsers hern Nachtmal zu geen schicken«. Um 1560 waren nur noch »drei alte Weiber« in der Klause verblieben, die Mutter Margarethe Pflaum aus Ulm, Barbara Schertlin, Schwester des Landsknechtsführers, und Anna Hepper (Höpper) aus Winterbach[61]. Von ihnen hieß es nunmehr, sie hätten »die kutten ußgethon, seidher die Predig fleissig besucht, aber noch des Herrn Nachtmal nit empfangen«. Sie hätten ihre eigene Behausung, »die sie vor Jarn von irn Erbguettern erkaufft, darinnen behelffen sie sich irer Guttlen und Guetter, halten sich wol«.

Von der Mutter der Klause erzählt David Wolleber, der sie »Geschlechterin« nennt, in seinem Landbuch, daß sie 1569, als ein Keller unter der Lateinschule gegraben wurde, den Arbeitern sagte, sie würden die Gebeine der 1514 in Schorndorf hingerichteten Anführer des »Armen Konrad« finden, wie es dann auch geschah[62].

Außer den vier Beginen aus Winnenden, deren Namen nicht genannt werden, kam 1549 eine weitere Klausnerin aus einer aufgehobenen Niederlassung des Dritten Ordens nach Schorndorf: Apollonia Binder (Bender), Laienschwester aus Markgröningen[63]. Sie bemühte sich zunächst weiter um eine Rückkehr und um die Herausgabe der Gülten ihrer Klause, bis sie sich schließlich 1551 mit Erlaubnis des Provinzials des Barfüßerordens, Wendel Fabri, dazumal Guardian zu Heidelberg, mit einem Leibgeding zufriedengab und auf alle Ansprüche an die Klause in Markgröningen verzichtete[64].

1576 war nur noch eine einzige Seelschwester übrig, die schon genannte Anna Hepper aus Winterbach[65]. In einer Supplik vom August 1576 gab sie an, bei der Teuerung 1574[66] seien sie und ihre Mitschwestern Margarethe Pflaum und Barbara Schertlin unterstützt worden, sonst wären sie Hungers gestorben. Die letztgenannte war 1576 schon nicht mehr am Leben, die Mutter Margarethe war ein halbes Jahr zuvor verstorben. Sie, Anna Hepper, sei alt, schwach und schwerhörig; sie erklärte sich damit einverstanden, die inventarisierten Güter und Gülten der Klause herauszugeben und dafür eine »reiche Pfründe« im Schorndorfer Spital[67] zu erhalten.

Nun gab es allerlei Schwierigkeiten. Zum einen stellte sich heraus, daß die Klause eine Fruchtgült abgelöst und die davon erhaltenen 100 Gulden »uff sein onerhört streng ansuchen«

58 HStASt A 399 U 73.
59 HStASt A 399 Bü 15.
60 HStASt A 399 Bü 20. Visitationsakten 475 f.
61 HStASt A 63 Bü 24a.
62 HStASt J 1 Band 24 fol. 591 (Gabelkover – J 1 Nr. 12 fol. 761 – sagt 1562).
63 HStASt A 284/85 Bü 153. Besold, Monimenta, 113, 114. Gatz, in: AFA 17, 1972, 56–58, 62–66.
64 HStASt A 349 U 18. Besold 119. P. Wendel Fabri war 1548–1551 und 1554–1555, bis zu seinem Tode, Provinzial der oberdeutschen Observantenprovinz (Otto Beck, in: AFA 7, 20 u. 65; Gatz, in: AFA 17, 62); zuvor Guardian u. a. in Franziskanerkloster Pforzheim (Huth, in: AFA 19, 84, 86).
65 HStASt A 399 Bü 15.
66 Dazu Akte im StadtAS.
67 Hierzu allgemein: Helmuth Kluge, Der Heiliggeisthospital zu Schorndorf von seiner Gründung bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, phil. Diss. Tübingen 1936 (ND Berglen 1981).

dem Bastian Rauschart zu Falkenhofen auf seinen Hof zu Pflugfelden geliehen hatte; Rauschart blieb jedoch seit 1566 die Zinsen schuldig[68]. Rauschart, Schwestermann der Barbara Schertlin, war aber, nach den Erkundigungen des Schorndorfer Untervogts, in der Fremde verdorben und verstorben. Auch der lateinische Schulmeister hatte Forderungen an ihn, 90 Gulden Kost- und Schulgeld für einen Knaben, den er jahrelang bei sich gehabt hatte. Von den zwei oder drei Töchtern des Rauschart wußte niemand etwas. Die Stadt Hagenau, in deren Nähe der Hof Falkenhofen lag, prozessierte gegen ihn am Reichskammergericht, ebenso die Weicker aus Straßburg, die den Hof zugesprochen erhielten und an den Spital daselbst verkauften; so mußte die Forderung der Klause also abgeschrieben werden.

Schwierigkeiten gab es auch wegen der Aufnahme der Anna Hepper in den Spital zu Schorndorf. Sie wollte eine reiche Pfründe, eine eigene Stube mit Kammer, alle Tage eine Maß Wein, einen Wecken und ein Pfund Kornbrot, gekochte Speise an Fleisch und Gemüse, wie es die reichen Pfründner bekämen[69], dazu 20 Gulden im Jahr, um sich »Zubuß« kaufen zu können, da das Essen im Spital manchmal für alte Leute unbekömmlich sei, ferner für die Ausbesserung der Kleider und schließlich zu Lohn und Unterhalt der Magd; endlich 4 Klafter Holz. Ober- und Untervogt sowie der Pfarrer gaben zu, daß Anna Hepper nicht viel an Eigentum habe, nur ein Kühlein und ein wenig »Federwat« (Bettzeug), und daß »zu zeitten die liferung im Spital alten leudten rauch und starckh, auch uff der magt underhaltung, darzu ettwan eines Baldgellins (Badgelds?) waß notturftigs sein wurt«. Die Schorndorfer wollten sie aber nur gegen Abtretung von 2 Morgen Acker und 3 Morgen Wiese aus dem Besitz der Klause oder aber gegen ein Kostgeld von 50 Gulden aufnehmen. Der Spital habe bei der Teuerung 1574 einen hohen Aufwand gehabt; er unterhalte schon seit vier Jahren die Knaben des verstorbenen Pfarrers zu Schornbach, Paul Werner[70], in »Kost und schul«; die fraglichen Grundstücke seien nur 35 Gulden wert.

Der Regierung erschienen 50 Gulden Kostgeld zu viel für eine so alte Frau, und sie verwies auf die vielen Guttaten, die Schorndorf in der Teuerung zuteil geworden seien. Nun wurden Bürgermeister und Gericht grundsätzlich: Die Schirm- und Kastvogtei über den Spital stünde zwar dem Herzog zu, doch: »wir khönden uns aber nit erinnern, das jehmalen, solang diser unser Spittal in esse und wesen gewesen, uns in einnemung der pfröndner ainiche ordnung oder maß fürgeschrieben oder einicher eintrag oder verhünderung gethon worden were«..., weil, so wurde auch späterhin zur Abwehr von Ansprüchen der Geistlichkeit auf Mitverwaltung des Spitals argumentiert, »diser unser Spital nit ein gestifft ding, sondern von der burgerschafft alhie und derselben voreltern allein ein zusamen getragen und meherthaills ein erkhaufft werckh ist«..[71]. Nun lenkte die Regierung ein; Anna Hepper wurde in den Spital aufgenommen, die Güter der Klause inventiert, eingezogen und an Schorndorfer Bürger »verliehen«[72].

Außer dem Namen und einigen Dokumenten erinnert an die einstige Klause[73] indirekt noch die »Schorndorfer Madonna« in Unlingen bei Riedlingen. Dabei handelt es sich möglicherweise

68 HStASt A 399 Bü 15.

69 Vgl. die Spitalordnung bei KLUGE 47f.

70 Paul Werner aus Hammelburg, Konventual zu Kaisheim, 1557 Stiftler in Tübingen, 1558 exkludiert, Diakon in Weinsberg, 1559 Pfarrer in Schmiden, 1564 in Aichschieß, 1566–1569 in Schornbach.

71 Vgl. dazu das Gutachten des Dr. iur. Sebastian Otto, Advokat der Reichsstadt Ulm, von 1671 im StadtAS.

72 HStASt A 399 Bü 15. H 102/68 Band 10 fol. 1–76 (s. Anhang II).

73 Der Tübinger Stiftler Carl Friedrich Wilhelm Schmid aus Schorndorf berichtet in seinem Specimen von 1781 »Etwas Historisches und Statistisches über Schorndorf« (Württ. Landesbibliothek Cod. hist. fol. 55, fol. 9' – das Exemplar im StadtAS ist abhanden gekommen): »unter des Gerber Pregenzers Hauß sind noch die Nonnen in Stein gehauen im Keller zu sehen«. Eine Besichtigung des fraglichen Kellers ergab keine erkennbaren Spuren, was mit dem öfteren Umbau des Hauses von 1793 an zusammenhängen wird.

um ein Gnadenbild aus der Marienkapelle der Schorndorfer Stadtkirche, bei der, wie so häufig, im Spätmittelalter das ursprüngliche Patrozinium – Basilides, Cyrinus, Nabor, Nazarius und Celsus – zugunsten des Marienpatroziniums zurückgetreten war[74]. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß die Statue aus der Wallfahrtskapelle vor dem Oberen Tor, d. h. wohl die Kapelle auf dem Frauenberg stammt[75]. Ferner wird angenommen, sie stamme von demselben Künstler, dem die Madonna im Gewölbe der Pfarrkirchen-Kapelle mit ihrer über alle Zeitläufte erhaltenen einzigartigen Wurzel-Jesse-Darstellung zu verdanken ist; welcher Schule – der ulmischen? – er angehört, ist nicht eindeutig geklärt; auf jeden Fall wurde die aus Holz geschnitzte Statue der Jungfrau mit dem Kinde Ende des 15. Jahrhunderts geschaffen und wohl im 18. Jahrhundert neu gefaßt[76].

Nach einem Dokument von 1688 wurde die Statue zur Zeit der Reformation von Schorndorf nach Unlingen in die dortige Terziarinnenklause verbracht und als wundertätiges Bild verehrt, nachdem schon beim Abladen auf dem Kirchhof ein blindes Kind das Augenlicht wiedererlangt habe[77]. Im 16. und 17. Jahrhundert stand das Bild in der Pfarrkirche »auf der Saul« und wurde viel von Wallfahrern besucht, im 18. Jahrhundert kam es in die Kapelle der Klosterfrauen, jetzt steht es wieder in der Pfarrkirche, soll aber wieder an die alte Stelle zurück. Die Wallfahrt »Zur Mutter Gottes auf der Saul« besteht noch heute[78].

Es wird berichtet, der letzte altgläubige Pfarrer in Schorndorf, Heinrich Schertlin, wohl ein Verwandter des Landsknechtsführers – dessen Schwester Barbara in der Klause nächst der Pfarrkirche lebte – habe das Bild dieser übergeben, und über die aus Riedlingen stammende Mitschwester – wohl Anna Utz, denn Barbara Luder trat aus, um zu heiraten – sei es nach Unlingen gelangt.

74 SCHAHL 874. PALM 130.

75 HStASt A 63 Bü 23 (um 1559). SCHAHL 934.

76 SCHAHL 882, 919. Die Kunst- und Altertumsdenkmale in Württemberg: Kreis Riedlingen, bearb. von W. v. MATTHEY und H. KLAIBER, Stuttgart–Berlin 1936, 222.

77 THEODOR SELIG und MAX HEINRICHSPERGER, Unlingen-Terziarinnen, in: AFA 8, 1962, 97. THEODOR SELIG, Der Marktflecken Unlingen. – Eine Heimatgeschichte, Riedlingen 1930 (ND 1974), 97, 147. PALM 130, 171. PALM, Die Schorndorfer Madonna in Unlingen, in: Heimatbuch für Schorndorf 4, 1961, 42. ANTON PFEFFER, Geflüchtete Gnadenbilder, in: Heilige Kunst 1953, 36. Freundliche Auskünfte von Pfarrer Wilhelm Haug in Unlingen.

78 Katholisches Sonntagsblatt 43/1983, 27.



Abb. 1 Das Siegel der Klause zu Schorndorf.
Vorlage und Aufnahme: Hauptstaatsarchiv Stuttgart (A 349 U 18)

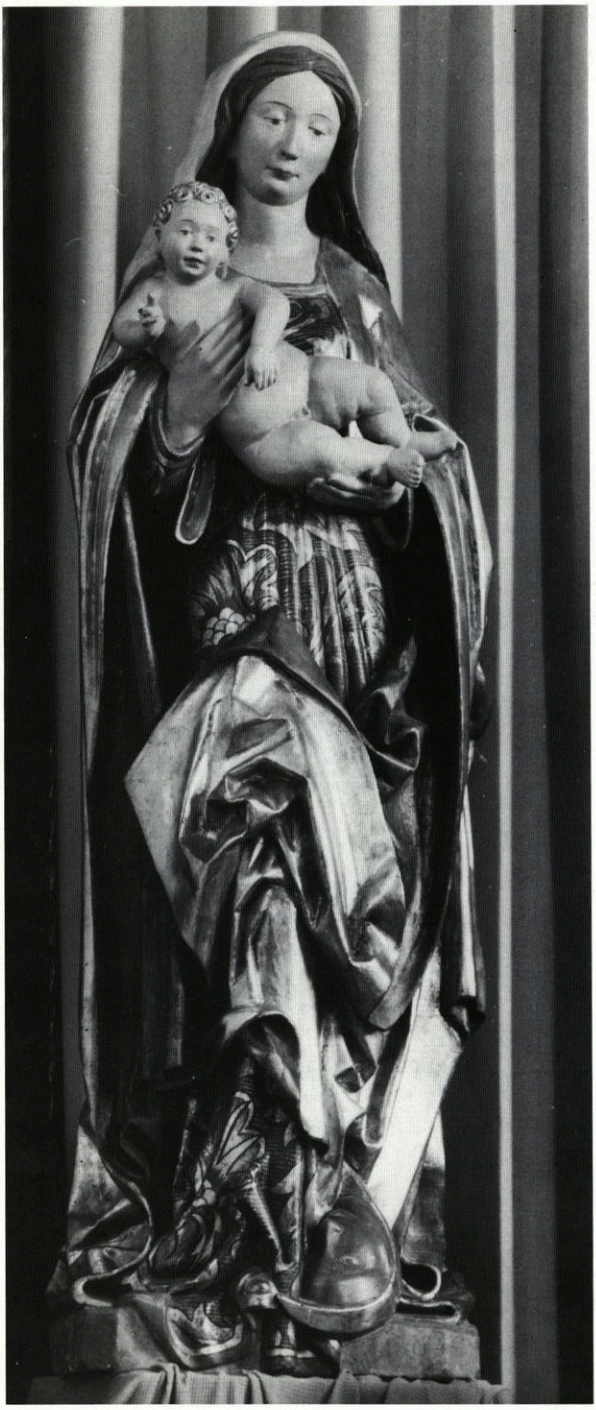


Abb. 2
Die »Schorndorfer Madonna« in Unlingen.
Aufnahme: Kreiskultur- und Archivamt Biberach

Anhang I

Schwestern in der Schorndorfer Klause

Die Reihenfolge ist chronologisch. – Wenn nicht anders vermerkt, stammen die Belege aus dem HStA Stuttgart (HStASt). Die Auflösung kurz zitierter Literaturangaben folgt in den Anmerkungen.

	Biographische Angaben	Mitgift	Nennung
1	N *Mayer* Tochter des Hans Mayer zu Geradstetten. Michel Mayer, 1463 (WR 4610), ein gleichnamiger 1525 (A 54a St 44). Hans Mayer, Amtmann der von Züllnhart, 1500 (HStASt A 398 Bü 27).	?	1509: StadtAS Spitallagerbuch 1507 fol. 138
2	*Barbara Körber* heiratet 1534 Bartlin Ehinger aus Faurndau; kam in ihrer Jugend in die Klause.	Verzichtbrief 1534: 100 lb und 5 fl für Bettgewand	1534: A 399 Bü 15 GATZ, in: AFA 17, 75; Visitationsakten, 475 Anm. 1
3	Mutter *Margaretha Pflaum* (Pflöum, Pflem) aus Ulm; geb. ca. 1501, als † genannt 1576. Ihr Bruder ist im Welschland etc., »Geschlechterin« (Wolleber); seit Kindheit in der Klause. Vgl. Tochter eines Peter Pflaum, 1531 in Geislingen ausgetreten (AFA 6, 180–182).	200 fl, ohne Hausrat und Kleider	1538: A 399 Bü 16 (37 J. alt) ca. 1560: A 63 Bü 24a 1562/1569: J 1 Nr. 12 fol. 761 (Gabelkover); J 1 Band 24 fol. 591 (Wolleber) 1576: A 399 Bü 15 (Supplik Hepper) Dazu freundliche Auskünfte vom Stadtarchiv Ulm.
4	*Barbara Dannenmecher* geb. ca. 1468.	170 fl	1538: A 399 Bü 16 (bei 70 J. alt)
5	*Walpurga Collander* (Coriander) aus Urbach; geb. ca. 1495. Eingetreten in jungen Jahren, ausgetreten 1539. Hans Collander, 1463 (WR 4610); Thomas Kolander, 1500 (H 101 Band 1476 fol. 210; vgl. H 121 Band 150 fol. 2).	460 lb; Verzichtbrief 1539: 120 fl	1538: A 399 Bü 16 (43 J. alt) 1539: A 399 U 73 GATZ, in: AFA 17, 75; Achthundert Jahre Urbach, Stuttgart 1981, 46, 185
6	*Anna Kay* aus Welzheim; geb. ca. 1491.	360 fl, ohne Hausrat	1538: A 399 Bü 16 (47 J. alt)
7	*Barbara Schertlin* aus Schorndorf; geb. ca. 1496, als † genannt 1576. Schwester des Sebastian Schertlin (A 63 Bü 24a). Weitere Schwestern: Agnes, Katharina, Priorin in Owen, dann Äbtissin in Söflingen. Schwestermann: Sebastian Rauschart.	280 fl	1538: A 399 Bü 16 (42 J. alt) ca. 1560: A 63 Bü 24a 1576: A 399 Bü 15 (Supplik Hepper) Katharina: A 63 Bü 24a. Vgl. aber BESOLD, Monimenta, 265, 267; StA Ludwigsburg B 509 U 1050 usw.; KARL SUSO FRANK, Das Klarissen-Kloster Söflingen (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, 20) Ulm 1980. Freundliche Auskunft von Gymn.prof. Dr. Gerd Wunder, Schwäb. Hall.

	Biographische Angaben	Mitgift	Nennung
8	*Margaretha Stocker* aus Schorndorf; geb. ca. 1498. Hans Stöcker, 1463 (WR 4610), Hans Stucker, 1485 (WR 12060), Hans Stuker, 1514 beim Armen Konrad; Vitus Stöcker, 1525 (A 54a St 44), Peter Stockers Witwe (ebd.).	120 lb	1538: A 399 Bü 16 (40 J. alt)
9	*Anna Hepper* (Höpper) aus Winterbach; geb. ca. 1504. 1538 seit 20 Jahren in der Klause, 1576 ins Spital – die letzte Klausnerin –, gestorben (vor) 1579. Ein Michael Eppeler genannt 1514 (Armer Konrad), 1525 (H 54a St 44), 1531 (H 121 Bd 204), 1545 (H 54a St 155).	268 fl	1538: A 399 Bü 16 (34 J. alt) ca. 1560: A 63 Bü 24a 1576: A 399 Bü 15 (Inventar und Supplik) 1579: H 102/68 Band 10 fol. 2 f.
10	*Dorothea von Ulm* geb. ca. 1487, 1538 seit 18 Jahren in der Klause, gest. 1569 als Nonne in Schaffhausen (?).	100 fl	1538: A 399 Bü 16 (51 J. alt) Freundliche Auskunft von Franz Frhr. v. Ulm-Erbach, Erbach.
11	*Apollonia Binder* (Bender) seit jungen Jahren in der Klause in Markgröningen, 1549 in Schorndorf, 1551 Leibgeding.	1551 Leibgeding: 24 fl alle Quatember, dazu 4 Moden Dinkel, 1 Eimer Wein	1549: A 284/85 Bü 153 1550: Besold, Monimenta, 113 f. 1551: A 349 U 18; Besold, 119; Gatz, in: AFA 17, 56 f., 66, 71 f., 73; Greiderer (1777), in: AFA 11, 199
12	*Anna Utz* Tochter des † Hermann Utz zu Riedlingen; ausgetreten 1556.	Verzichtbrief 1556: 20 fl und Kleider	1556: A 399 Bü 15. Gatz, in: AFA 17,76; Visitationsakten, 475 Anm. 1
13	*Barbara Luderer* Tochter des Hans Luderer zu Riedlingen; ausgetreten 1559; will Georg Sigel aus »Bettmeß« [Pöttmes] in Bayern, z. Z. Diakon in Cannstatt (1560–1577 Pfarrer in Hohenacker), heiraten. In Schorndorf Witwe Anna eines Hans Luderer 1477 genannt (H 102/68 Band 22 fol. 292').	Verzichtbrief 1559: 80 fl	1559: A 399 Bü 15 Die 100 fl Heiratsgut für Nr. 12 und 13 aus abgelösten Gülten (Bericht von 1576: A 399 Bü 15); Visitationsakten, 475 Anm. 1
14	*Margaretha Grunbach* aus Schorndorf; Witwe des Erhard Bininger (Söhne: Johannes Bininger, Priester, und Albrecht).	Für Leibgedingpfründe: Zins von 5 fl (Hauptgut 100 fl) und Schuld von 40 fl; nach ihrem Tod erhält die Klause ein Bett mit Zubehör	1503: StadtAS, Urkunde von 1503 März 1
15	Pfründnerin: *Anna Enßwald* (Oßwald) 1538 seit 27 Jahren in der Klause. Oßwald 1463 (WR 4610), Ulrich Oßwald 1525 (A 54a St 44).	für die Pfründe: 400 lb	1538: A 399 Bü 16

Anhang II

Besitz der Klause zu Schorndorf

nach dem Geistlichen Lagerbuch von 1579 (HStASt H 102/68 Band 10, fol. 1–76)

Schorndorf (fol. 1–13)

Zwei Behausungen und eine Scheuer samt Hofraite (s. o.), zinst an die Pfründen zu Schorndorf 12 ß, ½ Imi Öl und 1½ Sommerhühner
Zinse aus:
2 Morgen Acker unterm Grafenberg am Steinweg, zinst den Sondersiechen 5 ß (im Lagerbuch der Sondersiechen von 1574 fol. 16 als Wiese bezeichnet) (1577 um die 3. Garbe verliehen)
2 Morgen Wiese vorm Oberen Tor in der Unteren Au (1577 je: 7 lb 5 ß)
1 Morgen Wiese in der Unteren Au (1577: ?)
3 Viertel Weingarten im Ramsbach (1577: ?)
½ Morgen Baumgarten am Weiler Weg (1577: 5 lb 10 ß)
1 Stücklein (12 Ruten) Gras- und Schorgarten vor dem Unteren Tor (1577: 2 lb 5 ß) auf dem Graben
1 Schorland ebenda, am Schlichter Weg (1577: 2 lb 5 ß)
2 ß 6 h Zins an Martini von Caspar Baisch nach der Zinsverschreibung des Hans Speyser, 1519 Juli 26
7½ Maß Zinswein jeweils von Carlin Treppell und seinem Tochtermann Ulrich Thayß bzw. Jacob Mantz und Hans Gläser aus ihrem 1½ Morgen Weingarten am Hungerbühl im Herbst unter der Kelter zu reichen; laut Zinsverschreibung von 1533 Sept. 9 von Jacob Haroltt und Endris Zeul, beide Bürger zu Schorndorf (vgl. oben).

Winterbach (fol. 14–20)

7 lb ablösiger Zins an Invocavit von Martin Überlinger, Martin Neudhardt, Ulrich Höner, Georg Höner zu Hebsack, Jung Melchior Kayser, Claus Binders Kind und Michel Schatz, alle zu Winterbach, aus dem Fischwasser an der Rems; laut Gültverschreibung des Peter Eninger (vgl. HStASt A 399 Bü 15).

Endersbach (fol. 21–35′; vgl. OAB Waiblingen, S. 140)

Ewige Roggen- und Habergült (2 Scheffel Roggen altes Waiblinger Meß, 5 Scheffel Haber) auf Martini und vier alte Hennen an Fasnacht aus dem »Nunnen- oder Glockhaus-Lehen« (das Lehen umfaßt insgesamt 22½ Morgen Acker, 5 Morgen Wiese, 1 Tagwerk Baumgärten) von Lienhart Ziegler als Träger, Georg Ziegler, Agatha, Witwe des Hans Loß, Michel Frieß der Ziegler, Jacob Herman, Melchior Claß, Georg Heubach, alle zu Endersbach; das Lehen hatten zuvor Hans Schmidt und Georg Ziegler inne; aus ihm gehen an die Herrschaft Württemberg 32 ß (an die Geistliche Verwaltung Schorndorf); laut Fertigungsbrief des M. Ludwig Scheuermann von 1478 (s. o.).

Winnenden (fol. 36–44)

7 lb = 5 fl Zins an Laetare von Kilian Laux und Georg Wolffhardt aus..., laut Zinsbrief von 1550 März 14 von Georg Mohrlin, Kilian Laux, Georg Wolffhardt, alle Bürger zu Winnenden (s. o.), wobei Georg Mohrlins Witwe 1556 5 fl Zins von den ursprünglichen 10 fl abgelöst hat.

Esslingen (fol. 45–56)

3 lb 10 ß = 2½ fl von Adam Geysell, Metzger, an Ambrosii aus seinem Haus in der Pliensau in der Ledergasse am Bach, das an das Kloster Kaisheim 9 ß, an den Spital St. Katharinen zu Esslingen 10 ß zu entrichten hat; laut Gültbrief des Stephan Seitz von 1528 (s. o.).

Waiblingen (fol. 57–64)

5 fl Gült an Pfingsten zinsen Anna, Alt Martin Sießerweins, und Margaretha, Jung Martin Sießerweins Witwen, und andere aus ihrem Haus in der Hadergasse zu Waiblingen; laut Gültbrief des Martin Sießerwein, Bürger daselbst, vom 16. Juni 1528 (s. o.).

Grunbach (fol. 65–70)

11 lb 18 ß = 8 fl 30 kr an Ostern (A 399 Bü 15: Michaelis) zahlt der Flecken (zuvor Stadt und Amt Schorndorf) aus 170 fl Hauptgut (die restlichen 30 fl des Gültbriefs stehen der Frühmesse Urbach zu); laut zwei Gültbriefen (Datum wird nicht genannt).

Haubersbronn (fol. 71–76)

4 lb 4 ß an Invocavit zinst Hans Ehemann aus einer Wiese im »Kay«; laut Zinsbrief des Ehemann von 1579 März 9.

Steinheim an der Murr (HStASt A 399 Bü 15)

200 fl Hauptgut auf das Kloster Mariental bei Steinheim an der Murr und 100 fl zu Waiblingen wurden zur »Abfertigung« der beiden Schwestern aus Riedlingen abgelöst bzw. in der Teuerung 1574 eingebüßt.

THOMAS KNUBBEN

Wandschmuck in reichsstädtischen Bürgerhäusern des 17. Jahrhunderts

I.

»Wenn einst Wirtemberg untergehen sollte, und nach einigen tausend Jahren fiel es der Nachwelt ein, nach Alterthümern zu graben: izt kaeme man auf einen Folianten in Pergament: welcher Schaz! Vermuethlich ein Tom vom Denkregister der Wirtembergischen Herzoge? Ein Theil von den Gesezzen und der Religion der Suppenschwaben? Wie sehr würde sich aber der Entdecker wundern, ein Inventurbuch... zu sehen«[1].

Mit solchem Spott versah im Jahre 1784 ein anonymer Autor die Tätigkeit der württembergischen Schreiberzunft. Ihre einzige Aufgabe sei, so hieß es in dem bissigen Aufsatz, »alten Hausrath zu inventieren«[2]. Und für dieses Geschäft würden die Schreiber auch noch soviel Tinte und Papier verbrauchen wie »nötig waere, alle menschlichen Wissenschaften von Anfang der Welt wiederherzustellen«[3]. Der Verfasser dieses Beitrags konnte sich schlechterdings nicht vorstellen, wozu ein solches Inventurbuch[4], das nichts enthielt als die Aufstellung des gesamten Hausrats von Verstorbenen, jemals dienen könnte. Daß dagegen Aufzeichnungen über die Gedanken eines Herzogs oder gesetzliche und religiöse Bestimmungen für die Nachwelt von Interesse und dem Historiker als Quelle nützlich sein könnten, leuchtete dem Verfasser unmittelbar ein. Was aber sollte man mit Nachlaßverzeichnissen anfangen können?

Tatsächlich tat sich die Geschichtsforschung lange schwer mit solchen Quellen, insbesondere solange sie sich vorwiegend mit Geistesgeschichte, Verfassungsgeschichte und politischer Geschichte befaßte[5]. Zwar haben Nachlaßverzeichnisse immer wieder das Interesse der

1 Neben den sonst üblichen Abkürzungen werden in diesem Beitrag folgende gebraucht:
BJV = Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde
RPR = Rottweiler Ratsprotokolle
RHbl = Rottweiler Heimatblätter
Anonymer Beitrag ohne Titel in Ludwig Wekhrlin, Das graue Ungeheuer 3, 1784, 294–309; 307. Der Aufsatz richtete sich gegen die rigiden Erziehungsmethoden im Tübinger Stift, wobei eher nebenbei mit den Schreibern auch gleich die Abgänger der niederen Bildungseinrichtungen in Württemberg abgehandelt wurden.

2 Ebd. 306.

3 Ebd. 307.

4 Mit dem Ausdruck *Inventurbuch* sind die oft in gebundener Form überlieferten württembergischen *Inventuren und Teilungen* gemeint. In der Reichsstadt Rottweil wurden die gleichen Quellen als *Inventare* bezeichnet. Es handelt sich beidesmal um *Nachlaßverzeichnisse*. Im Folgenden werden wechselweise die Bezeichnungen Inventar und Nachlaßverzeichnis verwendet.

5 Vgl. Thomas Nipperdey, Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, Historische Anthropologie, in: Theodor Schieder, Kurt Graubig, Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft, Darmstadt 1977, 286–310; 290.

historischen Forschung vor allem von volkskundlicher Seite auf sich gezogen[6]. Jedesmal war die Verwunderung groß, daß dieses Quellenmaterial so selten benützt und ausgewertet würde und jedesmal wurde betont, welche Fundgrube diese Quellengattung für die historische und volkskundliche Forschung darstelle, wobei besonders hervorgehoben wurde, daß Nachlaßverzeichnisse einen Einblick in Hausrat und Lebensstil gewährten, wie er »lebendiger und farbiger nicht denkbar«[7] sei. Doch erst in jüngster Zeit sind verstärkte Anstrengungen erkennbar, dem Quellenwert von Nachlaßverzeichnissen gerecht zu werden und Methoden zu deren adäquaten Auswertung zu entwickeln[8].

Der folgende Beitrag stützt sich auf die Auswertung von 209 erhaltenen Nachlaßverzeichnissen aus der Reichsstadt Rottweil. Sie stammen aus der Zeit zwischen 1648 und 1701.

II.

Das Verfahren der Inventarisierung eines Nachlasses verlief immer gleich. War ein Rottweiler Bürger oder Einwohner verstorben, schickte der Rat kurze Zeit danach – in der Regel am folgenden Tag – zwei sogenannte Inventierherren und den Ratssekretär in das Haus des Verstorbenen. Bei den Inventierherren handelte es sich meist um die Zunftmeister der Zunft, der der Verstorbene angehört hatte. Bei Angehörigen des Magistrats war zumindest einer der Inventierherren ein Hofgerichtsassessor[9].

Die Inventierherren gingen zusammen mit dem Ratssekretär das ganze Haus des Verstorbenen durch und verzeichneten, meist Raum für Raum, alles, was darin vorzufinden war. Anschließend notierten sie den Land- und Viehbesitz. Schließlich wurden noch alle Schulden, sowohl *activa* wie *passiva* aufgezeichnet[10]. Meist stand dafür ein vom Verstorbenen geführtes

6 Vgl. O. von Zaborsky, Hinterlassenschaftsinventare aus dem Bayerischen Wald, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (BJV) 1956, 10–14. Max Udo Kasparek und Torsten Gebhard, Niederbayerische Verlassenschaftsinventare des 17. Jahrhunderts, in: BJV 1962, 201–216. – Irmgard Gierl, Die Einrichtung der Weilheimer Bürgerhäuser 1650–1724, in: BJV 1969 (1970), 120–124. – P. J. Meertens, Hinterlassenschaftsinventare aus der niederländischen Provinz Zeeland, in: Ethnologia Europaea 4, 1970, 39–42. – Peter Löffler, Inventare. Historische Entwicklung und rechtliche Grundlagen, in: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 23, 1977, 120–131. – Klaus Roth, Ländliches Wohninventar im Münsterland um 1800, in: Archiv für Sozialgeschichte 19, 1979, 389–423.

7 Zitat: Gierl 120. – Meertens 42. – Zaborsky 10.

8 In mehreren europäischen Ländern und in den Vereinigten Staaten sind Projektgruppen damit beschäftigt, Nachlaßverzeichnisse systematisch auszuwerten. Ihre Fragestellungen, Zugangsweisen und ersten Teilergebnisse haben diese Forschungsgruppen im Mai 1980 auf einer Konferenz im holländischen Wageningen dargelegt. Vgl. Ad van der Woude und Anton Schuurman, Probate Inventories. A new source for the historical study of wealth, material culture and agricultural development. Papers presented at the Leeuwenborch Conference (A. A. G. Bijdragen 23), Wageningen 1980.

9 Der Rat der Stadt Rottweil und damit der Magistrat bestand bis 1692 aus 41 Mitgliedern. Dazu zählten 13 Assessoren, die gleichzeitig Beisitzer am Kaiserlichen Hofgericht waren, ein Syndicus als städtischer Rechtsberater, 18 Zunftmeister und 9 gemeine Räte. Ende des 17. Jahrhunderts wurde er aus Kostengründen um die gemeinen Räte vermindert. Die höchsten Ämter der Stadt wurden von den Assessoren bekleidet, die damit auch über die entscheidenden Machtpositionen verfügten. Vgl. dazu Adolf Laufs, Die Verfassung und Verwaltung der Stadt Rottweil 1650–1806 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 22), Stuttgart 1963, 31–41.

10 Vgl. Ratsprotokoll Rottweil (RPR) vom 24. Februar 1658, p. 21, wo das Inventarisierungsverfahren beschrieben wird: »wurde geschlossen, das durch die Insonderheit verordneten Herren alle vorhandene mobilien fahrnus und früchten, von gemachen zu gemachen nach Inuentierungsbrauch ordenlich Inuentiert und beschriben, auch die Zünß- und Schuldtbüecher versecretirt Zue Ihren handen genommen, und ufs Rhathaus verwahrt werden sollen«.

Schuldbuch zur Verfügung. Nachdem man sich versichert hatte, daß auch nirgendwo außerhalb des Hauses mehr Güter verblieben waren, die dem Verstorbenen gehört hatten, wurde das Inventar abgeschlossen, vom Ratssekretär unterschrieben und in der nächsten Ratssitzung verlesen[11]. Danach wurde es beim Magistrat zu den Akten genommen.

Die Gründe der Inventarisation sind nirgendwo explizit angegeben. Sie lassen sich jedoch aufgrund der allgemeinen Rechtsverhältnisse weitgehend erschließen. Bei Inventaren, die aus Anlaß eines Todes aufgenommen wurden – und darum handelt es sich ja im allgemeinen bei *Nachlaßverzeichnissen* –, sollten zunächst die Rechte der Erben gesichert werden. Solange der Ehegatte noch lebte, wurde zwar keine Erbteilung, wohl aber eine Inventarisierung vorgenommen. Sie sollte sicherstellen, daß das Erbgut der Kinder nicht verschleudert wurde. Erst beim Tod des Ehegatten oder der Wiederverheiratung der Witwe konnte von den Hinterbliebenen eine Erbteilung verlangt werden[12]. Eine der Teilung vorangegangene Inventarisierung hatte dann die Aufgabe, spätere Erbstreitigkeiten zu verhindern, indem sie schriftlich festhielt, was Tatsächlich an Erbgut vorhanden gewesen ist.

Es gab für die Obrigkeit aber noch weitere Gründe, die es ihr angelegen sein ließen, bei Todesfällen die Hinterlassenschaft zu verzeichnen. Angesichts der häufigen und zum Teil beträchtlichen Schulden, über die die Rottweiler verfügten, mußte, wenn der Schuldner starb, festgestellt werden, wie die Verbindlichkeiten gesichert werden konnten. Darüber hinaus hatte der Magistrat bei der Inventarisierung auch noch das städtische Interesse im Auge. Wie Notizen im Ratsprotokoll zeigen, konnte der Rat eine Inventarisierung vornehmen lassen, um die Höhe der Steuerschuld, die sich nach dem Besitzumfang richtete, festzustellen[13].

Die in Rottweil aus dem 17. Jahrhundert überlieferten Nachlaßverzeichnisse verfügen alle über einen ähnlichen Aufbau. Das Titelblatt enthält unter der Überschrift *Inventarium* stets die Namen des Erblassers und der Inventierherren sowie das Datum der Inventarisierung. Meist ist darüber hinaus auch noch der Beruf des Verstorbenen, bei Frauen der Name des Ehemanns und dessen Beruf angegeben. Schließlich hielt der Ratssekretär, der für das Inventar verantwortlich zeichnete, oft auch noch seinen eigenen Namen auf dem Deckblatt fest, falls er ihn nicht ganz an den Schluß der Aufzeichnung setzte. Nicht genannt werden dagegen Geburts- und Heiratsdaten sowie Zahl und Namen der Kinder.

Auf der zweiten Seite wurde der Name des Erblassers wiederholt. Danach begann dann die listenmäßige Erfassung der Hinterlassenschaft. Hinsichtlich der Reihenfolge der Güter müssen zwei Prinzipien unterschieden werden. Bei manchen, vor allem kleineren Inventaren erfolgte die Verzeichnung nach Sachgruppen, bei anderen raumweise. Bei den Inventaren, die nach Sachgruppen geordnet sind, wurden nach einer groben Lagebeschreibung des Hauses zunächst die Möbel angegeben. Darauf folgte das Geschirr, das unterteilt wurde in Zinn-, Kupfer- und Messing- sowie Eisengeschirr. Danach wurde unter dem Titel *Leinwaath* der gesamte Besitz an Wäsche und Stoff aufgeführt. Manchmal findet man darunter auch die Kleidung. Gewöhnlich wurde sie aber in einer eigenen Rubrik eingetragen. Auf die Wäsche folgte das *Hultzin Geschirr*, worunter die hölzernen Bettgestelle und Kästen gefaßt wurden. Den Abschluß des Hausrats bildeten die Handwerksgeräte und Vorräte, die auf dem Dachboden, der Bühne, gelagert

11 Auf fast jedem Inventar findet sich der Vermerk: »Praes. in Consilio« mit entsprechendem Datum.
12 Vgl. PAUL SCHELLHORN, Beiträge zum Privatrecht der Reichsstadt Rottweil am Neckar nach dem Rechtsbuch von 1546 [Diss. jur.] Tübingen 1923, 159–162. Schellhorn weist darauf hin, daß im Erbrecht unterschieden werden muß zwischen dem überlebenden Mann und der überlebenden Frau. Vgl. ebd., 158.
13 RPR vom 24. Februar 1658, p. 21. – Ähnlich RPR vom 14. November 1658, p. 120–122, wo eine Inventarisierung befohlen wird, weil der Armbrustwirt Hans Jacob Schweickhart für seinen gesamten Besitz nur 400 fl. »in die steyr« angegeben hatte. Es wurde dabei befunden, daß »weit über 2000 fl. in die Steyr nit ahngegeben«. Der Fall zeigt übrigens die mitunter geringe Verläßlichkeit von Steuerverzeichnissen als Quelle für die Untersuchung von Besitzverhältnissen.

wurden. Vervollständigt wurde das Inventar schließlich durch die Aufzeichnung des Land- und Viehbesitzes, der Barschaft, worunter auch der Schmuck geführt wurde, weil allein das Edelmetallgewicht ausschlaggebend war, und der Schulden, die *»in das erb«* gehörten oder *»aus dem erb«* zu bezahlen waren.

Die Inventare, die raumweise geordnet verfaßt wurden, weisen selbstverständlich den gleichen Inhalt auf. Doch hat diese Ordnung für die Auswertung den großen Vorteil, daß sowohl die Zahl der Räume, als auch deren Nutzung und Ausstattung – beispielsweise mit Wandschmuck – im einzelnen erfaßt werden kann.

Im Gegensatz zu Inventaren aus anderen Gegenden Deutschlands weisen Rottweiler Nachlaßverzeichnisse keinerlei Angaben über den Wert der einzelnen Gegenstände auf[14]. Es finden sich aber oft Angaben über Form, Größe, Farbe, Material, Alter und Erhaltungszustand der Sachgüter. Damit läßt sich behelfsmäßig eine ungefähre Werteinstufung vornehmen.

III.

Zu den hervorstechenden Merkmalen städtischen Wohnens in der frühen Neuzeit gehörten nicht nur die Mauern, Türme und Tore, die das Stadtbild von außen prägten. Dazu zählte auch das Wohnen im eigenen Haus[15]. Dies hat bereits dazu geführt, Bürger als »Stadtbewohner mit eigenem Haushalt oder Haus«[16] zu bestimmen. Diese Feststellung kann auch für die Reichsstadt Rottweil im 17. Jahrhundert gelten. Annähernd 90 Prozent der Rottweiler Bürger wohnten im eigenen Haus[17]. Ein solches Eigenheim darf aber nicht als Prachtwohnung mißverstanden werden. Oft genug handelte es sich um baufällige Gemäuer[18]. Schon die Chronik der Grafen von Zimmern berichtet von einer schlechten Rottweiler Bausubstanz: »Man sieht noch heutigs tags, daß gar nahe alle heuser alda mit gips und laimen in der eil ufbawen, daher dann ein sollichs schwachs mauerwerk alda, als ich in wenig stetten gesehen«[19].

Eigentlicher Wohnraum und in ihrer Funktion am vielfältigsten war die Stube. Sie diente gleichzeitig als Eßzimmer, Aufenthaltsraum, Spinnstube, Schlafraum, Schreibstube und gelegentlich auch als Werkstatt. All diesen Funktionen mußte die Stube durch ihre Ausstattung gerecht werden. Dennoch dürfte sie, betrachtet man die durchschnittlich in ihr befindliche Anzahl von Möbelstücken, im allgemeinen nicht überfüllt gewesen sein[20].

Die bürgerliche Stube in der Reichsstadt Rottweil erfüllte nicht nur verschiedene Funktionen des Wohnens insofern sie zum Essen, Schlafen und Arbeiten diente. Sie hatte darüber

14 Sowohl bei den württembergischen Inventuren und Teilungen als auch bei den braunschweigischen und westfälischen Inventaren ist für jeden einzelnen Gegenstand ein Schätzwert angegeben. Dadurch lassen sich leichter Berechnungen des Besitzumfanges anstellen. Vgl. PETER BORSCHEID, Les inventaires Wurtembergois: une chance pour l'histoire sociale, in: BERNARD VOGLER, Les actes notariés, Strasbourg 1979, 205ff. – UWE MEINERS u. a., Inventare als Quellen im Projekt »Diffusion städtisch-bürgerlicher Kultur vom 17. bis zum 20. Jahrhundert«, in: VAN DER WOUDE/SCHUURMAN (wie Anm. 8) 97–114.

15 Vgl. JÜRGEN KUCZYNSKI, Geschichte des Alltags des deutschen Volkes, Bd. 2, Köln 1981, 304–308.

16 KONRAD BEDAL, Bäuerliche und bürgerliche Wohnkultur Nordostbayerns in Inventaren des 16. und 17. Jahrhunderts, in: GÜNTER WIEGELMANN, Kulturelle Stad-Land-Beziehungen in der Neuzeit, Münster 1978, 175–248; 207.

17 Vgl. THOMAS KNUBBEN, Untersuchungen zu den Lebensverhältnissen in der Reichsstadt Rottweil im 17. Jahrhundert aufgrund von Nachlaßverzeichnissen [Magisterarbeit], Rottweil 1983, 35.

18 Stadtarchiv Rottweil (künftig StadtA Rottweil) II. A L. LXVI F. 2 II. S Nr. 6, wo es heißt: ein Haus, »so ybel gebaut; ebenfalls StadtA Rottweil II. A L. LXV F. 6 Nr. 9: noch 28 fl. zu fordern »auff des allgöwers niedergefallenen häuslin im Sprenger orth«.

19 ZIMMERISCHE CHRONIK, hrsg. von KARL AUGUST BARACK, Bd. 3, Freiburg und Tübingen ^{2}1881, 275.

20 Vgl. KNUBBEN (wie Anm. 17) 51–61 (Kapitel »Die Stube«).

hinaus schön zu sein – für die, die darin wohnten, aber auch für die anderen, die zu Besuch kamen. In besonders reichen Häusern konnte dies dadurch erreicht werden, daß die ganze Stube mit einer Holzvertäfelung im Stil der Zeit verziert wurde[21]. Im allgemeinen aber waren es Wandbilder, die die Dekorationsfunktion übernahmen.

Es ist allerdings bei weitem nicht selbstverständlich, Bilder in der Stube des 17. Jahrhunderts vorzufinden. Auswertungen von Besitzverzeichnissen des württembergischen Kleinbauern- und Kleinhandwerkerdorfes Feldstetten auf der Schwäbischen Alb haben gezeigt, daß Bilderschmuck in ländlichen Gemeinden bis ins 19. Jahrhundert hinein eine besondere Ausnahme war. Selbst dann betrug der durchschnittliche Bildbesitz der dörflichen Haushalte nur 0,3 Bilder[22].

Auch in den Städten sah es oft nicht anders aus. In den katholischen Städten Weiden und Wunsiedel in der Oberpfalz, für die diesbezüglich eine Untersuchung vorliegt, wurden Wandbilder in der Stube erst ab 1730 zur Regel[23]. Und in Fachwerkbaugebieten, wo die Balken des Fachwerks zum Teil noch innen sichtbar waren, kam man nicht auf den Gedanken, Bilder aufzuhängen, sondern malte, nachdem man die Balken übertüncht hatte, Fachwerk auf den Innenputz[24].

Für die Reichsstadt Rottweil läßt sich dagegen Wandschmuck in der überwiegenden Mehrzahl der Haushalte bereits für die Zeit unmittelbar nach dem Dreißigjährigen Krieg nachweisen. Von den 209 dieser Untersuchung zugrundegelegten Inventaren[25] weisen immerhin 149 (= 71 %) zumindest ein Bild oder Schnitzwerk an der Wand auf. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um ein Kruzifix, das über dem Tisch im Herrgottswinkel hing. Es ist in 128 Haushalten (= 61 %) verbürgt. Daneben gab es noch sogenannte Heiligenhäuschen, auf die weiter unten noch einzugehen sein wird, sowie Öl-, Papier- und Pergamentbilder in reicher Zahl. Sie stammten aus Rottweiler Künstlerwerkstätten oder kamen über Kaufleute und Maler, die sich auf der Wanderschaft befanden, in die Stadt[26].

21 In mehrerern Rottweiler Häusern gab es solche kunstvoll gearbeiteten Wandvertäfelungen. Erhalten sind heute noch ein gotisches Stübchen in der Weinstube zum Sternen und ein Renaissancestübchen, datiert 1627, im Blumschen Haus, Friedrichsplatz 15. Vgl. August Steinhauser, Rottweiler Häuser. Die ältesten Häuser und die Häuser der Herren von Zimmern, Rottweil o. J. [1956], 15 und 20. – Winfried Hecht, Zur Geschichte des ›Sternen‹, in: Rottweiler Heimatsblätter (RHbl) 39, 1978, Nr. 5, 2.

22 Vgl. Martin Scharfe, Wandbilder in Arbeiterwohnungen. Zum Problem der Verbürgerlichung, in: Zeitschrift für Volkskunde 77, 1981, 17–36; 18 und 24f.

23 Bedal (wie Anm. 16) 190f.

24 Scharfe (wie Anm. 22) 21f. Er bezieht sich auf Tübingen, wo er vom Leiter des Sonderamtes für Altstadtsanierung, Herrn Stadtoberbaurat Andreas Feldtkeller auf solche Übermalungen hingewiesen worden ist.

25 Für die Reichsstadt Rottweil sind aus der Zeit zwischen 1648 und 1701 insgesamt 215 Nachlaßverzeichnisse überliefert; davon sind 209 aussagekräftig für den hier behandelten Gegenstand. Sie werden zusammen mit späteren Inventaren und Testamenten im Stadtarchiv Rottweil unter den Signaturen StadtA Rottweil, II. Archiv, Lade LXV–LXXVIII verwahrt.

26 Durch Inventare belegt sind die Rottweiler Werkstätten Georg Mosers, dessen Witwe 1668 starb und »Zwölff Apostel in kupfer gestochen« hinterließ (vgl. StadtA Rottweil II. A L. LXXIII F. 3 II. S Nr. 2), sowie Hans Bernhard Kreders, gestorben 1672, mit einer reichen Auswahl an Gemälden im Nachlaß (vgl. StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 1), und Hans Georg Spihlers, der 1679 völlig verarmt starb und außer einem schönen, wohl selbstgefertigten Wappenbuch etliche angefangene und vollendete Stücke hinterließ (vgl. StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 4 II.S Nr. 12). Von auswärts in die Stadt kamen Bilder durch fahrende Händler wie Dominicus Vacano, 1662 bei seinem Aufenthalt im Gasthaus zum Wilden Mann gestorben. Er hinterließ »etliche pergamentine bilder« (vgl. StadtA Rottweil II.A L. LXXVII F. 3 II.S Nr. 4). Der Maler Martin Blaichmann, der aus Erzkirch bei Luzern in der Schweiz stammte und 1686 auf der Wanderschaft in Rottweil verstarb, vererbte den Rottweiler Kapuzinern neben »2 Englisch grueß« ein weiteres Marien- sowie ein Papstbild (vgl. StadtA Rottweil II.A L. LXVI F. 2 II.S Nr. 11).

Für die Zeit zwischen 1648 und 1701 sind mehr als 729 Wandbilder in 209 Haushalten nachweisbar. Damit ergibt sich ein durchschnittlicher Besitz von über drei Bildern pro Haushalt. Diese Zahl beträgt nicht nur das Zehnfache des Bilderbesitzes auf dem Dorf zwei Jahrhunderte später. Sie liegt auch exakt so hoch wie in Reutlingen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts[27]. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß immerhin beinahe ein Drittel der Rottweiler Haushaltungen überhaupt keine Wandbilder aufzuweisen hatte. Daß hierbei soziale Unterschiede mitspielten, ist offensichtlich. Wenn es auch nicht nur Angehörige der niederen Schichten waren, die keine Bilder besaßen, so waren diese doch deutlich in der Mehrheit. Andererseits kann man feststellen, daß die Besitzer einer größeren Anzahl von Wandtafeln in der Mehrzahl den höheren Schichten zuzurechnen sind[28]. Der durchschnittliche Bilderbesitz richtete sich also wesentlich nach den Vermögensverhältnissen. Daß darüber hinaus auch die Bildmotive schichtenspezifisch bedingt sein konnten, wird weiter unten noch dargelegt.

Oft wird in den Inventaren nur summarisch angegeben, wieviel Bilder vorhanden waren, ohne daß auf das Dargestellte näher eingegangen wird. Es heißt dann etwa »2 gemahlte flache Tafflen«[29] oder »Item 3 geschnützlete Bülder«[30] oder manchmal sogar ohne genaue Zahlenangabe: »etliche angenaglete papeirine bilder«[31].

In den meisten Fällen aber geben die Inventare auch Auskunft zur Ikonographie des Wandschmucks, die nicht beliebig war, sondern sich an bestimmten Leitlinien orientierte. Als hervorstechendes Merkmal des bürgerlich-städtischen Wandschmucks im 17. Jahrhundert kann zunächst gelten, daß die Bildmotive fast ausnahmslos christlich-religiöser Natur waren. Am häufigsten fand sich in den Haushalten das Kruzifix, das vermutlich in einer Ecke beim Tisch hing, da es häufig unmittelbar vor oder nach dem Tisch genannt wird. Es gab Kruzifixe in allen Formen und Qualitäten: große und kleine, alte und neue, schlechte und »hipsche«, »geschnittene« oder »gemalte«, ungefaßte und angestrichene, aus Holz und aus Messing, aus Eisen und Silber, ohne Christuskörper und mit »unser Herre Gott«, mit Maria und Johannes oder mit dem Heiligen Geist.

Das Kruzifix im Herrgottswinkel, das später untrennbar mit der Bauernstube verbunden ist, gab es also zuerst in der bürgerlichen Stube. Erst lange Zeit danach, wohl erst im 18. Jahrhundert, geriet es auch in den bäuerlichen Wohnbereich[32]. Dort blieb es auch dann noch hängen, als es längst aus der bürgerlichen Wohnung verdrängt war.

Neben dem Kruzifix nahmen Christus- und Mariendarstellungen den größten Raum beim Wandschmuck ein. Auch hier gab es alle möglichen Variationen. Christus wurde ebenso als »Knäblin« gezeigt wie als Weltenretter[33]. Die meisten Bilder stellten jedoch Szenen aus der Passion dar. Jeweils in Einzelnennungen finden sich »Christus an der Säul«[34], ein Bild, das wohl

27 SCHARFE (wie Anm. 22) 24, gibt aufgrund der Auswertung von Inventur- und Teilungsakten für Reutlingen einen durchschnittlichen Bilderbesitz von 3,5 je Haushalt an.

28 Bei den insgesamt 18 Haushalten, die 9 und mehr Bilder besitzen, handelte es sich in 5 Fällen um Hofgerichtsassessoren, in 4 Fällen um Zunftmeister und außerdem um einen gemeinen Rat, einen Junker, einen Maler, eine reiche Witwe, einen reichen Bauern, einen Weißgerber, einen Schuhmacher, einen Schneider und einen nicht näher bestimmbaren Bürger.

29 StadtA Rottweil II.A L. LXIX F. 5 II.S Nr. 4 (Inventar Christian Hangst).

30 StadtA Rottweil II.A L. LXXIII F. 1 I.S Nr. 9 (Inventar Johann Jacob Maylin).

31 StadtA Rottweil II.A L. LXXIII F. 3 II.2 Nr. 5 (Inventar Hans Christa Montel).

32 Vgl. BEDAL (wie Anm. 16) 191.

33 Christus als Kind z. B. in StadtA Rottweil II.A L. LXXIII F. 1 I.S Nr. 13 (Inventar Maria Mayer); als Weltenrichter z. B. in StadtA Rottweil II.A L. LXIX F. 5 II.S Nr. 6 (Inventar Catharina Werntz).

34 StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 1 (Inventar Hans Bernhard Kreder).

Christus an die Geißelsäule gekettet gezeigt hat, sowie »Christus mit der Cron«[35], der »todte Leichnamb Christi sambt einem Engel«[36] und die »Auferstehung Christi«[37]. Stärker verbreitet waren Ölbergmotive, Ecce-Homo-Tafeln und Vesperbilder[38]. Das Vesperbild, das den Leichnam Jesu in den Armen der Gottesmutter zeigte, verband dabei das Christusmotiv mit der Mariendarstellung. Es fand in Rottweil, das während der Reformation entschieden katholisch geblieben war, große Verbreitung[39].

Die Marienverehrung in Rottweil war nicht nur Ausdruck einer allgemeinen Verehrung der Gottesmutter, die in der Zeit lag. Sie hing ebenso zusammen mit der Rottweiler Kapellenkirche, die als Liebfrauenkirche der Gottesmutter geweiht war. Und sie war vor allen Dingen Resultat eines Wunderglaubens der Rottweiler Bevölkerung im Dreißigjährigen Krieg. Während der Belagerung der Stadt durch die Franzosen im November 1643 soll die Marienfigur in der Predigerkirche, als das Volk unter Anleitung der Dominikaner um Hilfe betete, die Augen gewendet haben. Fortan wurde das Gnadenbild als »Unsere Liebe Frau von der Augenwende« besonders verehrt, und der Marienkult stand in der Stadt in hohem Ansehen[40]. Auf dieses Ereignis weist auch ein Bild hin, daß sich im Nachlaß des Malers Hans Bernhard Kreder fand. Neben manchen anderen Gemälden hinterließ Kreder bei seinem Tod 1671 auch »Ein Prediger Mariae Miraculoßbildt Contrafet«[41]. Ohne Zweifel zeigte das Bild einen oder mehrere Dominikanermönche im Gebet vor dem wundersamen Rottweiler Marienbild.

In Kreders Werkstatt fanden sich aber noch mehrere andere Gemälde, die Aufschluß geben, welchen Gesetzen die Wahl der Bildmotive folgte. Kreder hinterließ seinen Erben nämlich auch noch ein »Sancti Alberti Magni bildt« und ein »St. Pelagii bildtnus von flachem gemähl«[42]. Das erstgenannte Bild stand wie das bereits oben besprochene »Miraculoßbildt« im Zusammenhang mit dem Rottweiler Dominikanerkonvent. Im Jahre 1268 war Albertus Magnus als Ordensbischof der Dominikaner nach Rottweil gekommen und hatte hier einen Ablaß zu Gunsten des Baues der Predigerkirche ausgestellt. Es verwundert daher nicht, wenn sich in Rottweiler Haushalten des 17. Jahrhunderts Heiligenbilder fanden, auf denen Albertus Magnus oder andere Dominikanerheilige wie die Heilige Katharina dargestellt waren[43]. Ähnlich verhielt es sich mit dem Sankt-Pelagius-Gemälde aus Kreders Malerwerkstatt, das auf die erste Rottweiler Pfarrkirche, die Pelagiuskirche in der Altstadt hindeutete[44].

Die Wahl der privaten Bildmotive orientierte sich also stark an der örtlichen Heiligenverehrung, wie sie in Kirchenpatrozinien und Ordensniederlassungen zum Ausdruck kamen. Neben den bereits genannten Beispielen lassen sich noch weitere anführen. Die verhältnismäßig

35 StadtA Rottweil II.A L. LXXIII F. 3 II.S Nr. 9 (Inventar Hans Christian Mauch).
36 StadtA Rottweil II.A L. LXXVIII F. 7 II.S Nr. 5 (Inventar Hans Georg v. Zimmern).
37 StadtA Rottweil II.A L. LXIX F. 5 II.S Nr. 4 (Inventar Hans Ulrich Herderer).
38 Ölbergbild z. B. im StadtA Rottweil II.A L. LXXIII F. 1 I.S Nr. 13 (Inventar Maria Mayer); Ecce-Homo-Tafel z. B. in StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 5 (Inventar Magdalena König); Vesperbild z. B. in StadtA Rottweil II.A L. LXV F. 2 IV.S Nr. 8 (Inventar Georg Aman).
39 Zur Reformationsgeschichte in Rottweil neuerdings Martin Brecht, Die gescheiterte Reformation in Rottweil, in: BWKG 75, 1975, 5–22.
40 Vgl. Karl Ochs und Winfried Hecht, Kirchen in Rottweil, München und Zürich ^{5}1983, 7.
41 StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 1 (Inventar Hans Bernhard Kreder).
42 Ebd.
43 Zur Predigerkirche vgl. Ochs und Hecht (wie Anm. 40) 28; zum Albertus-Magnus-Besuch 1268 vgl. Winfried Hecht, Albert der Große, in: Festschrift anläßlich der Wiedereinweihung der Evangelischen Kirche – Predigerkirche – in Rottweil, Rottweil 1974.
44 Vgl. August Steinhauser, Die Pelagiuskirche in der Altstadt bei Rottweil als geschichtliches Denkmal Rottweil 1945. – Ludwig Ragg, Die Pelagiuskirche in Rottweil-Altstadt und ihr Kirchenpatron, in: RJKG 1, 1982, 199–205.

häufige Nennung von Heilig-Geist-Darstellungen kann in Beziehung gebracht werden zum Heilig-Geist-Spital in Rottweil, das durch seine karitative Tätigkeit einen hohen Stellenwert in der Stadt besaß[45]. Zum Spitalgebäude gehörte auch eine Kapelle, die der Heiligen Anna geweiht war, von der wir ebenfalls Abbildungen im privaten Wohnbereich finden[46].

Rottweiler Kirchenbauten zuzuordnen sind außerdem zwei Jesuitendarstellungen im Inventar des Junker Carl Spreter von Kreidenstein aus dem Jahre 1666, die auf die Jesuitenniederlassung in der Stadt hindeuten[47]. Schließlich fanden noch Abbildungen der von den leutseligen Kapuzinermönchen verehrten Heiligen Franziskus und Fidelis Eingang in die Wohnstuben[48].

Heiligenmotive hingen aber nicht nur von örtlichen Kirchenpatrozinien oder Ordensniederlassungen ab. Daneben gab es auch noch andere Gründe. Hervorzuheben ist beispielsweise der Hl. Sebastian. Er ist in vier Inventaren vermerkt, einmal davon in Verbindung mit St. Rochus[49]. Eben diese Kombination von Sebastian und Rochus gibt einen Hinweis auf den Beweggrund der Motivwahl. Denn Rochus galt ebenso wie Sebastian als Pestheiliger[50]. Die Rottweiler hatten zur Verehrung der beiden Anlaß genug, denn die große Pestepidemie von 1634/35, die ganz Deutschland überzogen hatte, war auch nicht spurlos an Rottweil vorübergegangen. Den Ratsprotokollen zufolge soll sogar über die Hälfte der Bevölkerung dem großen Landsterben zum Opfer gefallen sein[51]. Angesichts der sicher noch lebendigen Erinnerungen an diese Seuche und der gleichzeitigen Angst vor Wiederholungen, ist die Sebastiansverehrung im Rahmen der allgemeinen Heiligenverehrung ganz verständlich[52].

Damit sind aber noch längst nicht alle Bilder, die an den Rottweiler Stubenwänden hingen, erklärt. Einen breiten Raum nahmen neben den bereits genannten Tafeln solche Bilder ein, die an verschiedene Wallfahrtsorte erinnerten. Mit dem ›Miraculoßbildt‹ wurde bereits ein Rottweiler Wallfahrtsort erwähnt. Ein weiterer befand sich vor den Toren der Stadt. Hier wurde ein Gnadenbild verehrt, das Christus vor der Kreuzigung auf einem Stein ruhend zeigte. Im Rottweiler Wandschmuck fand die landeseigene Wallfahrtsstätte ihren Niederschlag mit zwei Werken: das eine zeigt »Christus mit der Cron auf einem Stein«, das andere war »ein alt sitzende geschnittene Bildnus Christi«[53].

45 Vgl. August Steinhauser, Officina Historiae Rottwilensis oder Werkstätte der Rottweilischen Geschichte, Rottweil 1950, 17f.

46 Ebd.

47 StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 2 I. S Nr. 15 (Inventar Carl Spreter v. Kreidenstein); zur Jesuitenniederlassung Ochs und Hecht (wie Anm. 40) 13.

48 Fidelis in StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 2 I.S Nr. 15 (Inventar Carl Spreter v. Kreidenstein); Franziskus in StadtA Rottweil II.A L. LXIX F. 1 II.S Nr. 4 (Inventar Anna Maria Schneider); zur Kapuzinerniederlassung vgl. ohne Autorenangabe, St. Franziskus und sein Orden in Altrottweil, in: RHbl 2, 1922, Nr. 9, 3f.

49 StadtA Rottweil II.A L. LXV F. 2 IV.S Nr. 1 (Inventar Johann Achart); StadtA Rottweil II.A L. LXIX F. 5 II.S Nr. 9 (Inventar Helena Haas); mit Rochus in StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 2 I. S Nr. 11 (Inventar Anna Khuon); StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 3 II.S Nr. 12 (Inventar Catharina Hoffmayer).

50 Vgl. Otto Wimmer und Hartmann Welzer, Lexikon der Namen und Heiligen, Innsbruck und Wien und München ⁴1982, 714f. und 736f.

51 Vgl. RPR vom 10. März 1634, p. 165; außerdem RPR vom 11. März 1661, wo eines Testaments wegen an die »Anno 1635 Zuer Zeit damals grassierende Pest« erinnert wird.

52 In Rottweil wurde Sebastian außerdem besonders von den Armbrustschützen verehrt, die sogar einen Sebastiansaltar in der Predigerkirche unterhielten. Vgl. Ochs und Hecht (wie Anm. 40) 28 und 34.

53 StadtA Rottweil II.A L. LXIX F. 1 II.S Nr. 4 (Inventar Anna Maria Schneider); StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 2 I.S Nr. 4 (Inventar Martin Sichler); zur Ruhe-Christi-Wallfahrt vgl. Ochs und Hecht (wie Anm. 40) 24ff.

Doch die Rottweiler wallfahrten nicht nur innerhalb des eigenen Landes. Oft genug wurden sie größerer Verfehlungen wegen vom Rottweiler Rat auch zu Wallfahrten an entlegenere Orte wie beispielsweise nach Einsiedeln verurteilt[54]. Man wird allerdings kaum annehmen dürfen, daß es diese Wallfahrer waren, die Bilder zur Erinnerung an ihre aufgezwungene fromme Reise in die Stube hängten. Eher darf man es wohl als ein Indiz für die starke Ausstrahlungskraft bestimmter Wallfahrtsstätten ansehen, wenn Bilder mit deren Gnadenbild in Rottweil nachzuweisen sind. Zu diesen Orten, die in Rottweil Eindruck hinterlassen haben, zählte der Dreifaltigkeitsberg bei Spaichingen, der immerhin noch sehr nahe lag[55], daneben aber auch Weingarten, dessen berühmter Blutritt schon damals nicht ohne Wirkung auf die Zuschauer blieb[56]. Die weitest entfernte Wallfahrtsstätte, auf die gleich drei Bilder in zwei Haushaltungen hinwiesen, war Passau. In einem der beiden betreffenden Inventare heißt es schlicht: »Zwei Passauer Bildnuß«, im anderen dagegen: »1 paßawer Maria Bildt in schwartzer Ramm gefasst, dariber ein blawes Umbhängle«. Es handelte sich offensichtlich um Kopien des Gnadenbildes, das seit 1622 in der Kirche Mariahilf ob Passau verehrt wurde und das selbst nur die Kopie eines Cranachbildes war[57].

In den Bereich der Wallfahrtsbilder gehören auch die Heiligenhäuschen, die in Rottweil in verblüffend großer Zahl vorhanden waren. Insgesamt 41 Haushalte (= knapp 20 %) verfügten über ein oder zwei solcher kleinen Häuschen. Sie waren oft mit einem Glas geschützt und es befanden sich darin Kruzifixe, Marien- und Heiligenbilder sowie Rosenkränze und Ablaßzeichen[58].

Es ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich, wie diese Häuschen aufgekommen sind. Sehr wahrscheinlich standen sie aber in Zusammenhang mit dem italienischen Wallfahrtsstädtchen Loreto. Dort wurde das Haus der Heiligen Familie verehrt, das der Legende zufolge 1295 von Nazareth nach Loreto gekommen ist. Der Wallfahrtsort zog Pilger aus entfernten Gegenden an. Die Mannschaft von Columbus (1493) zählte ebenso dazu wie Michel de Montaigne (1580) und

54 Vgl. RPR vom 12. Juni 1648, p. 507: Conradt Jauch wird vom Rat wegen Ehebruchs »umb 100 lb.hlr. abgestrafft und 3 tag lang ins Kuontzloch gesprochen« und außerdem »ain wahlfahrt nacher Einsidlen zuuerrichten ufferlegt«. Vgl. WINFRIED HECHT, Rottweil pilgert nach Einsiedeln, in: Benediktinische Monatszeitschrift 82, 1977, 395–398.

55 Bilder, die die Hl. Dreifaltigkeit zum Gegenstand haben, müssen nicht unbedingt mit der Wallfahrt auf den Dreifaltigkeitsberg bei Spaichingen zusammenhängen. Es spricht jedoch einiges dafür, denn die Wallfahrtsstätte stand nicht nur in hohem Ansehen bei den Rottweilern, sondern auch Rottweiler Künstler wie Christoph Kraft und Konrad Spiler wurden zu ihrer Gestaltung herangezogen. Vgl. WINFRIED HECHT, Von der Hilfe eines Gnadenbildes versprachen Kranke sich Heilung, in: Schwarzwälder Bote, Ausgabe Rottweil, vom 31. Mai 1982.

56 StadtA Rottweil II.A L. LXXVIII F. 6 II.S Nr. 5 (Inventar Philipp Jacob Werner): »1 Tafel worauff daß Heyl. blueth zue Weingarten«. Den Blutritt gab es in Weingarten bereits im 15. Jahrhundert. 1646 lockte er 1400 Reiter und auf seinem Höhepunkt 1753 sogar 7055 Reiter an. Vgl. RUDOLF KRISS, Wallfahrtsorte Europas, München 1950, 55ff.

57 2 Bilder in: StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 5 (Inventar Magdalena König); 1 Bild in: StadtA Rottweil II.A L. LXXVIII F. 4 I.S Nr. 9 (Inventar Laux Wolf); zur Wallfahrtsstätte vgl. P. ENGELBERT DRUNKENPOLZ, Mariahilf ob Passau, München und Zürich 1974². Die Ausstrahlung der Passauer Wallfahrtsstätte reichte weit über den süddeutschen Raum hinaus, wie zwei in Münster 1666 und 1677 nachgewiesene Passauer Marienbilder zeigen. Vgl. MARIA SCHMIDT, Das Wohnungswesen der Stadt Münster im 17. Jahrhundert, Münster 1965, 199.

58 Heiligenhäuschen mit Kruzifix z. B. in: StadtA Rottweil II.A L. LXV F. 3 Nr. 4 (Inventar Maria Aman); Heiligenhäuschen mit Maria und zwei Engeln (!) in: StadtA Rottweil II.A L. LXXII F. 1 II.S 10 (Inventar Anna Drayer); Heiligenhäuschen mit Rosenkränzen und Ablaßzeichen in: StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 3 II.S Nr. 9 (Inventar Laux Stainlin).

Rene Descartes (1624)[59]. Daß in der frühen Neuzeit eine Wirkung der italienischen Wallfahrtsstätte bis in den schwäbischen Raum durchaus vorhanden war, zeigt die Zimmerische Chronik. Es wird darin von einem Ulrich Stüber aus Kreenheinstetten auf der Schwäbischen Alb berichtet, der den Mörder seines Schwiegersohnes gedungen habe. Nachdem das Verbrechen aufgedeckt worden sei, habe man den Mörder hingerichtet, Stüber als Anstifter dagegen am Leben gelassen. Stüber erbot sich deshalb, wie es in der Chronik heißt, »zwo walfahrten zu ainer bueß begangner übelthat zu volbringen, nemlich zum ferren sant Jacob geen Compostellam und dann zu unser Frawen zu Loreto«[60]. Die zahlreichen Rottweiler Heiligenhäuschen lassen sich so als Indikatoren für die Bedeutung des Wallfahrtswesens in der Volksfrömmigkeit deuten. Sie stellen einen Beleg gar für die gewaltige Ausstrahlungskraft bestimmter Wallfahrtsorte im 17. Jahrhundert.

Die meisten Heiligenbilder aus Rottweiler Privatbesitz sind damit erklärt. Es bleibt jedoch eine geringe Anzahl von Gemälden zurück, bei denen entweder allgemeine Verehrung wie bei Johannes oder aber ganz private Beziehungen wie bei den Heiligen Rosa, Othilia, Theresia und Elisabeth[61] die Motivwahl bestimmt haben mögen und die deswegen nicht weiter erklärt werden können. Am ehesten wäre dies vielleicht noch bei der zuletztgenannten Hl. Elisabeth möglich. Das Bild stammte aus dem Besitz des schon einmal genannten Junker Carl Spreter von Kreidenstein, dessen Frau Maria Elisabeth hieß[62]. Es wäre demnach sehr wahrscheinlich, daß die Motivwahl durch den Namen der Ehefrau bestimmt wurde, wie dies auch anderswo nachweisbar ist[63].

Der häusliche Bilderschatz erschöpfte sich nicht in Heiligendarstellungen, wenn diese andere Motive zahlenmäßig auch bei weitem überragten. Für einen Haushalt ist eine Tafel aufgeführt, die einen Totenkopf abbildete[64] und in zwei weiteren Haushaltungen finden sich Bilder, die die Betrachtung des Tods zum Gegenstand hatten[65]. Der Bürgermeister Johann Wilhelm Herderer hinterließ außerdem »ein klein Uhrwerkle daran daß eüssere Blättle Vergült mit dem Tod darauff«[66]. Das Bewußtsein des allgegenwärtigen Todes – das memento mori – und seine Darstellung kann wohl als eine Geisteshaltung betrachtet werden, die voll und ganz dem Zeitgeist des Barock entsprach[67]. Für unsere Betrachtungsweise ist aber weniger der geistesgeschichtliche Zusammenhang an sich entscheidend als vielmehr die Frage, ob, wann und wieweit sich bestimmte Entwicklungen in einer Stadt von der Größe Rottweils niedergeschla-

59 Vgl. Kriss (wie Anm. 56) 228–233.

60 Zimmerische Chronik, hrsg. von Karl August Barack, Bd. 2, Freiburg und Tübingen ²1881, 472–475.

61 St. Johannes taucht in 7 Nennungen; St. Rosa, St. Othilia, St. Theresia und St. Elisabeth treten jeweils nur in Einzelnennungen auf.

62 StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 2 I. S Nr. 15: »Inuentarium Uber Herren M. Martin Bertschins Secretarii ieztmaligen Ehefrawen Maria Elisabetha Spreterin von Kreidenstein geborene Aschbacherin Von weylundt Jungger Carlin Spretter Von Kreidenstein seel. Ihrem Ersten Herren herriehrende Und Verhandene Verlassenschaft«.

63 Vgl. Winfried Hecht, Die Baumeister-Votivtafel Johann Acherts in Rottweil-Altstadt, in: RHbl 40, 1979, Nr. 6, 1f.

64 StadtA Rottweil II.A L. LXVII F. 3 I.S Nr. 6 (Inventar Johann Baptist Frantz).

65 StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 5 (Inventar Magdalena König) und StadtA Rottweil II.A L. LXXIII F. 3 II.S Nr. 9 (Inventar Hans Christian Mauch).

66 StadtA Rottweil II.A L. LXIX F. 1 II.S Nr. 2 (Inventar Johann Wilhelm Herderer).

67 Vgl. Dieter Narr, Memento Mori – Barocke Grabinschriften, in: Barock in Baden-Württemberg. Vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Französischen Revolution. Ausstellungskatalog, Bd. 2, Bruchsal 1981, 201–211. – Willy Flemming, Deutsche Kultur im Zeitalter des Barocks, Konstanz ²1960, 26ff.

gen haben. Die genannten Bilder können zusammen mit einigen Büchertiteln[68], die sich in Rottweiler Haushaltungen nachweisen lassen, als Indikatoren dafür gelten, daß barocke Zeiterscheinungen bis in den Privatbereich hineinwirkten und dort ihre Spuren hinterließen[69].

Wenn sich das Motiv des Todes noch im religiösen Bereich bewegte, so muß nun näher auf die verhältnismäßig wenigen Bilder eingegangen werden, die rein weltliche Dinge zum Gegenstand hatten. An erster Stelle stehen hier die Portraits, die in den Inventaren als *Contraphact* bezeichnet wurden. Insgesamt neun Haushaltungen besaßen ein oder mehrere solcher Portraits, wobei die Mehrheit der Besitzer der Oberschicht bzw. der oberen Mittelschicht zugerechnet werden kann[70]. Wen die Portraits zeigten, bleibt fast immer unklar. Nur einmal, im Inventar des Hofgerichtsassessors Johann Franz König wird gesagt, wer auf dem Bild dargestellt wurde. Es heißt dort: »deß Herrn Königs sel. Contraphet«[71]. Der Hofgerichtsassessor hatte also sein eigenes Konterfei in Öl malen lassen und in seine Wohnung gehängt. Es war wohl sein Bürgerstolz, der ihn dazu veranlaßt hatte und der auch in anderen Fällen am Werk gewesen ist. Von sich oder seiner Familie ein Bild aufzuhängen, setzte eine Geisteshaltung voraus, die nicht mehr allein die kollektive Gemeinschaft, wie sie sich in Zünften, Bruderschaften, Ordensgemeinschaften und anderen gesellschaftlichen Gruppierungen ausdrückte, als einzig verbindlich annahm, sondern die bereits dem Individuum einen eigenen Stellenwert beimaß. Im höfisch-aristokratischen Bereich und in großen Kaufmannsstädten war diese Haltung schon früher zu erkennen gewesen. Hier kann sie nun auch im Bereich einer mittleren Reichsstadt markiert werden. Die *Geburt des Individuums* ist allerdings nicht die einzige erkennbare Veränderung. Auch revolutionäre wissenschaftliche Neuerungen, wie beispielsweise die Entdeckungen an der Wende zum 16. Jahrhundert mit ihren weitreichenden Konsequenzen für das Weltbild, mußten langfristig ihren Niederschlag in einer Stadt wie Rottweil finden. Es stellt sich nur die Frage, zu welcher Zeit, in welcher Form und in welchem Ausmaß sie das taten. Einen kleinen Hinweis darauf gibt vielleicht eine *Weltkugel*, die die Witwe Maria Magdalena Ruop 1698 ihren Erben hinterließ[72].

Das Inventar weist außer dieser Weltkugel keine weiteren außergewöhnlichen Hinterlassenschaften auf, die die Vermutung zuließen, es handelte sich bei der Witwe oder ihrem Ehemann um Menschen, die an naturwissenschaftlichen Fragen besonders interessiert waren. Die beiden sind vermutlich auch nicht den oberen gesellschaftlichen Schichten zuzurechnen, so daß der Globus in ihrem Besitz aufgrund höherer Bildung oder größeren Reichtums erklärt werden könnte[73]. Bei der Witwe Ruop und ihrem Mann scheint es sich vielmehr um ganz normale Rottweiler Bürger der Mittelschicht gehandelt zu haben und die Weltkugel in ihrem Besitz kann wohl als Indiz dafür gewertet werden, daß sich das neue Weltbild 200 Jahre, nachdem der Nürnberger Martin Behaim seinen *Erdapfel*, die älteste erhaltene Darstellung der Erde in Kugelgestalt, geschaffen hatte, nun auch in Städten von der Größe Rottweils durchgesetzt

68 Vgl. KNUBBEN (wie Anm. 17) 139–146 (Kapitel ›Bücher‹).

69 Es muß in diesem Zusammenhang auch auf die jährlichen Theaterspiele an der Jesuitenschule hingewiesen werden, die sicherlich ganz entscheidend barocke Vorstellungen geprägt haben. Vgl. WINFRIED HECHT, Johann Achert (ca. 1655–1730). Katalog zur Ausstellung aus Anlaß des 250. Todestages des Künstlers am 14. Oktober 1980, Rottweil 1980, 16.

70 Von den Portraitbesitzern gehörten 5 eindeutig der Oberschicht bzw. der oberen Mittelschicht an.

71 StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 6 (Inventar Johann Franz König).

72 StadtA Rottweil II.A L. LXXV F. 1 II.S Nr. 4 (Inventar Maria Magdalena Ruop).

73 Wir verfügen über keine näheren Angaben hinsichtlich Bildung, Beruf und sozialer Stellung der Witwe Maria Magdalena Ruop und ihres Mannes Christoph Unger. Hätte es sich aber bei Unger um eine sozial herausragende Rottweiler Persönlichkeit gehandelt, wäre dies mit Sicherheit im Inventar seiner Frau notiert worden. So läßt das Inventar nur eine Einordnung der Familie in die breite Rottweiler Mittelschicht zu.

hatte[74]. Daß in der Reichsstadt durchaus ein Interesse an geographischen Fragen vorhanden war, unterstreichen neben der Weltkugel auch drei Landkarten, die in verschiedenen Nachlässen dokumentiert sind[75].

Neben alledem hängten die Rottweiler noch manche andere Dinge an ihre Stubenwand. Was dem einen sein alter Degen war[76], das bedeutete dem anderen ein hölzerner großer Widderkopf[77]. Und der dritte erfreute sich eines geschnitzten und gefassten *Sackpfeiffers*[78].

Besonders hervorgehoben werden müssen abschließend allerdings vier Bilder. Beim einen handelte es sich um ein ›meerfräule‹, eine Nixe also[79], und bei den anderen um Tafeln, die Früchte, Fische und die vier Jahreszeiten zeigten[80]. Hier wurde die Natur gleichsam in die Stube geholt. In diesem Fall ist es besonders aufschlußreich zu erfahren, in wessen Besitz sich die *Naturbilder* befunden haben.

Ein Bauer, der tagtäglich in der Natur zu arbeiten hatte und ihr seinen Lebensunterhalt abrang, dürfte kaum auf den Gedanken gekommen sein, sich ein Landschaftsbild in die Stube zu hängen. Denn die Fähigkeit zum Naturerlebnis in Form eines Bildes setzte die »Emanzipation von der agrarischen Produktionsweise«[81] voraus. Die Rottweiler lebten aber nicht nur insofern von der agrarischen Produktion, als der Großteil des von den Bauern unter Rottweiler Herrschaft erwirtschafteten landwirtschaftlichen Ertrags in die Stadt abfloß[82]. Die einzelnen Bürger versorgten sich weitgehend selbst mit Nahrungsmitteln aus eigenen Gärten und Äckern[83].

Es darf deshalb als bezeichnend angesehen werden, daß es sich beim Besitzer des obigen Bildes mit Naturmotiven um den Junker Carl Spreter von Kreidenstein handelte. Er hatte wohl ebenso wie der Amtsbürgermeister Johann Wilhelm Herderer, der zwei »bluomen Kriegle«[84] sein eigen nennen durfte, genügend Distanz zur Landarbeit, daß er sich an diesen Darstellungen erfreuen konnte[85].

74 Vgl. Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellungskatalog. Frankfurt 1983, Nr. 113.

75 StadtA Rottweil II.A L. LXVI F. 2 II.S Nr. 2 (Inventar Johannes Billing); StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 5 (Inventar Magdalena König); StadtA Rottweil II.A L. LXXIII F. 3 II.S Nr. 9 (Inventar Hans Christian Mauch).

76 StadtA Rottweil II.A L. LXVIII F. 4 I.S Nr. 4 (Inventar Michel Grim).

77 StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 5 (Inventar Magdalena König).

78 StadtA Rottweil II.A L. LXXI F. 3 II.S Nr. 2 (Inventar Hans Georg Khuon).

79 StadtA Rottweil II.A L. LXXVII F. 2 I.S Nr. 7 (Inventar Hans Georg Uttenriet).

80 StadtA Rottweil II.A L. LXXVI F. 2 I.S Nr. 15 (Inventar Carl Spreter von Kreidenstein).

81 Scharfe (wie Anm. 22) 32. Er zeigt dies an der Beobachtung auf, daß »Bauern des 19. Jahrhunderts eine Landschaft nicht wegen ihrer – je nachdem – sanften oder kontrastreichen Morphologie oder wegen ihrer Stimmung ›schön‹ finden, sondern wegen ihres fruchtbaren Bodens«.

82 Vgl. Lothar Weisser, Rottweils Wirtschaft und Gesellschaft vom Ende der Reichsstadtzeit bis zum Ersten Weltkrieg (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil, Bd. 4), Rottweil 1978, 28f.

83 Vgl. Knubben (wie Anm. 17) 89–97 (Kapitel ›Land- und Viehbesitz‹).

84 StadtA Rottweil II.A L. LXIX F. 1 II.S Nr. 2 (Inventar Johann Wilhelm Herderer).

85 Hierher gehören wohl auch die vier Vogelkäfige, die sich in verschiedenen Inventaren fanden. Vgl. Ernst Walter Zeeden, Deutsche Kultur in der Frühzeit (Handbuch der Kulturgeschichte), Frankfurt a. M. 1968, 162. Er weist auf die Tendenz wohl vor allem der höheren Schichten hin, Blumenkästen und Vogelkäfige aufzustellen.

ADALBERT BAUR

Die Regulierung der Grenzen zwischen den württembergischen Pfarreien Pfrungen und Zußdorf und den badischen Pfarreien Illmensee, Oberhomberg, Denkingen und Burgweiler*

Es ist hinlänglich bekannt, wie bei den großen territorialen Umwälzungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Zerschlagung der alten kirchlichen Organisation auf der Ebene der Diözesen vor sich ging. Weniger bekannt und noch kaum untersucht sind jedoch die sich daraus für die mittlere Ebene der Dekanate und die untere Ebene der Pfarreien ergebenden Folgen. Gerade auf der unteren Ebene aber wurde neben zahlreichen Pfarrern ein beträchtlicher Teil des Kirchenvolkes in einschneidender Weise betroffen.

Die folgenden Ausführungen können als Beispiel dafür dienen, wie bei den Pfarreien eine absolutistische Staatsräson und eine diese rigoros vertretende Beamtenschaft sich bei der Neugliederung über jahrhundertealte Traditionen hinwegsetzten und wie sie dabei die von der praktischen Erfahrung diktierten Wünsche und Vorschläge der Pfarrer und der Bevölkerung vom Tisch fegten, ohne sich – wie es den Anschein hat – die Mühe zu machen, die vorgebrachten Argumente zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn auf sie einzugehen. – In diesem Zusammenhang ist noch festzustellen, daß die hier geschilderten Vorgänge keinen Einzelfall darstellen. Ähnlich rigoros und bürokratisch wurden die Verhältnisse überall geregelt, wo die neu entstandenen Staatsgrenzen die Gebiete alter Pfarreien durchschnitten.

Am 4. Juni 1822 wurde Pfarrer Placidus Matthäus Friedinger von Pfrungen zum Pfarrer von Ertingen ernannt. Mit der dadurch eintretenden Vakanz war die Voraussetzung zur Bereinigung des Sprengels dieser Pfarrei gegeben. Jedoch war es zunächst nicht die eintretende Vakanz, die die zu schildernde Entwicklung in Gang setzte, sondern der Umstand, daß die Einwohner der meisten badischen Filialen der Pfarrei ihre Kinder zwar weiterhin nach Pfrungen in die Schule schicken wollten, sich aber weigerten, zum notwendigen Neubau dieser Schule etwas beizutragen. Geweigert haben sich damals die Einwohner von Ruschweiler, Tafern, Egelreute, Birkhof, Gampenhof und dem Teil von Niederweiler, der seit jeher zur Pfarrei Pfrungen gehörte. Die Filiale Krumbach wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt.

* Manuskript eines Vortrages, der am 2. Dezember 1983 vor der Kirchengemeinde Illmensee gehalten wurde.
Die Ausführungen stützen sich auf folgende Quellen des Diözesanarchives Rottenburg:
Bestand F II a (Katholischer Kirchenrat Stuttgart)
Ortsakten Pfrungen, Faszikel II und III
Ortsakten Zußdorf, Faszikel »Abtrennung der badischen Filialen«
Bestand G II a (Bischöfliches Ordinariat Rottenburg)
Ortsakten Zußdorf, Faszikel »Pfarrsprengel«
Die entsprechenden Akten in den Pfarrarchiven von Pfrungen und Zußdorf sind nicht vollständig und gehen in keinem Punkt über die Akten des Diözesanarchives hinaus. Sie konnten daher für die folgende Darstellung übergangen werden.

Wegen der Verweigerung des Beitrages ordnete der Katholische Kirchenrat in Stuttgart gegenüber dem zuständigen Dekanatamt Saulgau unter dem 12. April 1823 an, daß die Kinder der badischen Filialisten aus der Schule in Pfrungen auszuschließen seien, wenn diese sich nicht am Schulhausbau beteiligen würden. Am gleichen Tag wandte sich der Kirchenrat mit einem Schreiben an die Badische Katholische Kirchensektion beim Ministerium des Innern in Karlsruhe und schlug dieser erstmals vor, die Vakanz der Pfarrei Pfrungen zum Anlaß zu nehmen, die badischen Filialisten dieser Pfarrei durch Umpfarrungen den in Frage kommenden badischen Pfarreien einzugliedern.

Die angesprochene badische Stelle bat unter dem 14. Mai 1823 um die Verlängerung der ihr für eine Antwort gesetzten Frist von vier Wochen. Sie benutzte den Aufschub, um sich zunächst mit dem Generalvikariat in Konstanz ins Benehmen zu setzen, zu dessen Sprengel die ganze in Frage kommende Gegend ursprünglich gehört hatte. Das Generalvikariat schlug am 26. Juni 1823 vor, in die geplante Bereinigung nicht nur die Pfarrei Pfrungen, sondern auch die Pfarrei Zußdorf einzubeziehen. Im einzelnen führte es aus, daß es an sich sinnvoll sei, alle zur Umpfarrung anstehenden badischen Filialen der beiden württembergischen Pfarreien der badischen Pfarrei Illmensee zuzuschlagen. In diesem Falle würde sich aber die Seelenzahl dieser Pfarrei so stark vermehren, daß der dortige Pfarrer nicht imstande sei, die Pastoration ohne einen Vikar auszuüben. Auch sei dann die Pfarrkirche in Illmensee viel zu klein. Da eine Vergrößerung oder ein Neubau dieser Kirche im Augenblick aus vielerlei Gründen nicht in Frage kommen könne, müsse notgedrungen eine andere Lösung gefunden werden. Diese könne darin bestehen, daß die Pfrungener Filialen Gampenhof mit 12 Seelen, Krumbach mit 50 Seelen und Ruschweiler mit 130 Seelen, ferner die Zußdorfer Filialen Mariahof mit 13 Seelen und Illwangen mit 74 Seelen zur Pfarrei Illmensee geschlagen würden. Diesen Zuwachs könne der dortige Pfarrer ohne Vikar verkraften. Die Zußdorfer Filiale Au mit 11 Seelen und die 4 Häuser von Glashütte mit ca. 24 Seelen, die in die Pfarrei Zußdorf gehören, sollten zur Pfarrei Oberhomberg kommen. Die Pfrungener Filiale Egelreute mit 39 Seelen sei in die Pfarrei Burgweiler umzupfarren. In Höhreute mit seinen 77 Seelen, das bis jetzt zur Pfarrei Zußdorf gehöre, sei eine eigene Seelsorgestelle, eine Kuratie, mit einem Vikar unter der Oberaufsicht des Pfarrers von Illmensee zu errichten. Dieser Kuratie seien von der Pfarrei Pfrungen die Filialen Birkhof mit 14 Seelen und Tafern mit 50 Seelen zuzuweisen. Auch Niederweiler, von dem seither 5 Häuser mit 33 Seelen zur Pfarrei Pfrungen und 4 Häuser mit 32 Seelen zur Pfarrei Zußdorf gehörten – die Grenze zwischen den beiden Pfarreien bildete hier ein Bach –, sei der Kuratie in Höhreute zuzuschlagen.

Diesen Vorschlag des Generalvikariates Konstanz machte sich die Katholische Kirchensektion in Karlsruhe in ihrer Antwort an den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart vom 16. Juli 1823 im großen und ganzen zu eigen. Lediglich die Filialen, die zu der Kuratie in Höhreute kommen sollten, sollten zunächst noch bei ihren württembergischen Pfarreien bleiben, da es noch keine Mittel für die Errichtung dieser Kuratie gab.

Obwohl Baden den Kirchenrat in Stuttgart unter dem 14. Mai um Aufschub gebeten hatte, war es in der Angelegenheit schon aktiv geworden. Auf Anweisung des Innenministeriums in Karlsruhe befahl das Großherzogliche Bezirksamt in Pfullendorf am 16. Mai 1823 dem Pfarrer in Illmensee, alle bisher zur Pfarrei Pfrungen gehörenden badischen Filialen in seine Pfarrei aufzunehmen, ihre Einwohner als seine Pfarrgenossen zu pastorieren und ihre Kinder in Illmensee einzuschulen.

Durch diesen Befehl wurden anscheinend die staatlicherseits verfügten Umpfarrungen erstmals bei der Bevölkerung bekannt. Sie führten bei dieser zu Reaktionen, mit denen die Behörden offenbar nicht gerechnet hatten. Ausgelöst hatte diese Reaktionen der in Pfrungen seit dem Abzug des Pfarrers Friedinger angestellte Pfarrverweser Sonntag, wenn man dem wohl nicht in allen Punkten objektiven Bericht des Pfarrers Dr. Geser von Illmensee folgen will.

Dieser hatte unter dem 23. Juli 1823 beim Katholischen Kirchenrat in Stuttgart klagend angebracht, Sonntag habe in einer am 1. Juni, dem Tag, an dem die Umpfarrungen in Kraft treten sollten, gehaltenen Predigt diejenigen, die den Umpfarrungen Folge leisten wollten, als ungläubige, ihrer Mutterkirche in Pfrungen abtrünnige Leute bezeichnet, die sich meineidig an die Stiefmutter in Illmensee hingen. Am Abend dieses Tages habe er dann die Ortsvorsteher der zur Umpfarrung vorgesehenen badischen Gemeinden zu sich berufen und diese zu beeinflussen versucht, dem Umpfarrungs-Dekret nicht Folge zu leisten. Auch sonst habe er versucht, unter anderem auch beim Bistumsverweser in Konstanz, die Umpfarrung zu hintertreiben.

Wiegt man die Interessen der beiden kontrahierenden Geistlichen gegeneinander ab, zeigt sich, daß der Pfarrer von Illmensee zwar ein beträchtliches Interesse am Vollzug der Umpfarrungen hatte, den Pfarrverweser in Pfrungen die Angelegenheit aber eher hätte unbeteiligt lassen können. Der erstere hätte nämlich durch die Umpfarrungen eine sehr beträchtliche Aufbesserung seiner jährlichen Einkünfte um 153 fl erlangt. Diese Summe wäre an den Bezügen des künftigen Pfarrers von Pfrungen, nicht jedoch an der Entlohnung des Pfarrverwesers Sonntag abgegangen. Wie alle Pfarrverweser in Württemberg bekam er nicht die tatsächlichen Einkünfte der von ihm provisorisch verwalteten Pfarrei, sondern war auf einen ziemlich dürftigen Taglohn gesetzt. Auch konnte er sich keinerlei Hoffnung machen, einmal in Pfrungen definitiv als Pfarrer angestellt zu werden und dann in den Genuß der vollen, auch noch nach Abzug der erwähnten 153 fl recht beträchtlichen Einkünfte zu kommen. Er hatte somit keinen persönlichen Grund, sich für die Erhaltung des alten Sprengels und der Einkünfte der Pfarrei Pfrungen zu exponieren.

Das Dekanatamt Saulgau, vom katholischen Kirchenrat in Stuttgart zu einem Bericht aufgefordert, überging in diesem am 19. August 1823 eingereichten Bericht die gegen Pfarrverweser Sonntag erhobenen Vorwürfe vollständig und meldete lediglich, daß sich die Gemeinde Pfrungen mit ihren Filialisten wegen deren Schulbeitrag geeinigt habe, so daß die badischen Filialistenkinder, mit Ausnahme derjenigen von Krumbach, nun alle wieder die Schule in Pfrungen besuchen würden. Über die Vernehmung des Pfarrverwesers Sonntag am 20. August 1823 legte der Dekan ein Protokoll vor, nach dem dieser die meisten der ihm vom Pfarrer in Illmensee gemachten Vorwürfe als nicht stichhaltig abtat. Er gab lediglich zu, daß er versucht habe, Konstanz bzw. Meersburg einzuschalten und daß er die badischen Amtleute und den Pfarrer von Illmensee mit »unanständigen« Ausdrücken belegt habe, als sie von ihm den Vollzug der Umpfarrung verlangten. Im Begleitbericht zu diesem Protokoll merkte der Dekan an, daß er Sonntag wegen des Auslaufens nach Konstanz und Meersburg und auch wegen der von ihm gebrauchten Ausdrücke gerügt habe. Er schloß sein Schreiben mit der Bemerkung, daß auch Pfarrer Geser von Illmensee eine Rüge verdiene, weil die von ihm gegen Sonntag erhobenen Vorwürfe weitgehend unbegründet gewesen seien. In seinem zu diesem Bericht herausgegebenen Erlaß vom 4. Oktober 1823 beauftragte der Katholische Kirchenrat in Stuttgart den Dekan, dem Pfarrverweser Sonntag einen strengen Verweis zu erteilen und ihn unter seine besondere Aufsicht zu stellen.

In der Umpfarrungssache selbst wandte sich der Kirchenrat erst wieder am 23. Oktober an die Katholische Kirchensektion in Karlsruhe und ersuchte sie, nun einer Umpfarrung der Filialen Gampenhof, Krumbach, Ruschweiler und Egelreute in die in Frage kommenden badischen Pfarreien zuzustimmen, die badischen Filialen Tafern, Birkhof und Niederweiler jedoch bei der Pfarrei Pfrungen zu belassen und dieser die vier Häuser von Niederweiler, die bisher zur Pfarrei Zußdorf gehörten, ebenfalls zuzuweisen. Da die Katholische Kirchensektion nicht antwortete, wandte sich der Kirchenrat unter dem 28. Januar 1824 erneut an sie und ersuchte, die Angelegenheit nun zu einem Abschluß zu bringen, damit endlich die dringend notwendige Wiederbesetzung der Pfarrei Pfrungen erfolgen könne. Am 7. Februar 1824 antwortete die Kirchensektion, verzögerte aber den Abgang ihres Schreibens so, daß es erst am

4. März beim Kirchenrat eintraf. Der Sache nach stimmte die badische Stelle im großen und ganzen zu, wollte jedoch auch gleich den Sprengel der Pfarrei Zußdorf mitbereinigt haben gemäß dem Vorschlag des Generalvikariates Konstanz vom 26. Juni 1823: der Gampenhof, Krumbach, Ruschweiler, der Mariahof und Illwangen sollten zur Pfarrei Illmensee, Au und die vier Häuser von Glashütte, die seither zur Pfarrei Zußdorf gehörten, sollten zur Pfarrei Oberhomberg, Egelreute zur Pfarrei Burgweiler umgepfarrt werden. Der Birkhof, Tafern und Niederweiler sollten bis zur Errichtung einer Kuratie in Höhreute bei der Pfarrei Pfrungen bleiben. Das Generalvikariat in Rottenburg, unter dem 6. März 1824 vom Kirchenrat informiert, stimmte am 20. März diesen Vorschlägen zu und erbot sich, die entsprechenden Ausführungsbestimmungen an die zuständigen kirchlichen Stellen zu erlassen.

Damit schien nun die Angelegenheit erledigt zu sein und die Möglichkeit zu bestehen, die Pfarrei Pfrungen wieder definitiv zu besetzen. In der Person des 1779 in Dillingen geborenen Benedikt Hafner erhielt sie dann auch am 25. April 1824 wieder einen Pfarrer.

Schon im kommenden Jahr aber zeigte sich, daß die Voraussetzung für seine Investitur, nämlich die endgültige Abgrenzung der Pfarrei Pfrungen gegenüber ihren badischen Nachbarpfarreien, noch nicht gegeben gewesen war. In einem Schreiben an das Dekanatamt Saulgau vom 4. Oktober 1825, in der er sich über die Halsstarrigkeit der zu seiner Pfarrei gekommenen Leute aus Niederweiler beklagt, teilt Pfarrer Hafner mit, daß er nach wie vor Pfarrer für Ruschweiler sei, wenn auch jetzt nur noch auf provisorische Weise. Als Grund dafür nennt er, daß die Kirche in Illmensee so klein sei, daß sie neben den Leuten aus Illmensee nicht auch noch diejenigen von Ruschweiler aufnehmen könne. Deshalb müßten diese bis zur Vergrößerung der Kirche trotz der amtlichen Umpfarrungsdekrete Angehörige der Pfarrei Pfrungen bleiben. Anzufügen ist noch, daß das, was hier von Ruschweiler gesagt wird, auch für alle anderen badischen Filialen der Pfarrei Pfrungen gilt, wenn sie auch nicht ausdrücklich genannt werden.

Vom Dekanatamt Saulgau wurde der Bericht des Pfarrers Hafner an den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart weitergeleitet. Dieser wies am 15. Oktober 1825 das Dekanatamt an, die Angelegenheit mit Hilfe der badischen Behörden in Ordnung zu bringen. Danach schweigen im Falle der Pfarrei Pfrungen und ihrer badischen Filialen die amtlichen Akten für annähernd neun Jahre.

Als sie mit einem Schreiben des Badischen Seekreises in Konstanz vom 29. März 1834 wieder einsetzen, zeigt sich, daß sich trotz der amtlichen Umpfarrungsdekrete von 1824 an den seit alters bestehenden Verhältnissen der Pfarrei Pfrungen nichts geändert hat. Immer noch gehören der Gampenhof, Ruschweiler und Krumbach zur Pfarrei Pfrungen. So war es auch der Sinn der Anfrage vom 29. März, zu erkunden, ob nun eventuell jetzt, trotz anhaltender definitiver Besetzung der Pfarrei Pfrungen, die genannten drei Wohnplätze von dieser in die Pfarrei Illmensee umgegliedert werden könnten.

Pfarrer Hafner in Pfrungen, über das Dekanatamt in Saulgau vom Katholischen Kirchenrat in Stuttgart zum Bericht aufgefordert, teilte unter dem 15. Juni 1834 mit, das Badische Bezirksamt in Pfullendorf habe die Angelegenheit 1824 viel zu übereilt betrieben. Es habe damals die Einwohner des Gampenhofes, von Ruschweiler und Krumbach unter Androhung einer Strafe von 2 fl gezwungen, an einem hierfür bestimmten Sonntag in Prozession zur Pfarrkirche nach Illmensee zu ziehen. In dieser angekommen, hätten die Ankömmlinge keinen Platz gefunden. Deshalb seien sie am kommenden Sonntag alle wieder nach Pfrungen in die Kirche gekommen, und so sei es bis heute geblieben. Im übrigen seien die vom Staat angeordneten Umpfarrungen kirchenrechtlich unwirksam geblieben, weil die kirchlichen Behörden ihnen nicht zugestimmt hätten. Schließlich seien dem 1831 als Nachfolger des 1830 verstorbenen Pfarrers Geser in Illmensee eingesetzten Pfarrer Bühl die Filialisten vom Gampenhof, von Ruschweiler und von Krumbach weder vom badischen Staat noch vom Erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg zur Pastoration übergeben worden und deswegen

seien sie nach wie vor seine Pfarrkinder. Im übrigen könne eine Umpfarrung nach Illmensee sinnvollerweise erst stattfinden, wenn die dortige viel zu kleine und dem Verfall nahe Kirche durch einen entsprechenden Neubau ersetzt sei. Wann ein solcher Neubau zustande kommen könne, sei noch unbestimmt. Die Kirchenpflege in Illmensee habe kein Geld, die dortigen Bauern würden sich weigern, die notwendigen Fronen zum Neubau zu leisten und die Baulastpflichtigen, das Hofkameralamt in Altshausen, die Spitalpflege in Pfullendorf, der Fürst von Thurn und Taxis und der Baron (Rehling) in Bettenreute, hielten die Umpfarrungen für überflüssig und wollten daher nicht zum Kirchenbau beitragen. In einem ergänzenden Nachbericht vom 23. Juni 1834 merkte Pfarrer Hafner noch an, daß er, solange er Pfarrer von Pfrungen sei, nicht auf die Einkünfte aus den fraglichen badischen Filialen verzichten werde. Nebenbei bemerkte er, daß auch der Mariahof und Illwangen nicht wie angeordnet 1824, sondern erst 1829 aus der Pfarrei Zußdorf in die Pfarrei Illmensee umgepfarrt worden seien. Mit dieser Jahreszahl irrte sich Pfarrer Hafner allerdings. Nicht 1829, sondern 1828 – wie sich unten zeigen wird – waren diese Umpfarrungen wirksam geworden. Abschließend führte er noch aus, daß auch die Kinder aus den fraglichen drei badischen Filialen immer noch nach Pfrungen in die Schule gingen und sich den württembergischen Schulgesetzen fügen würden. Auch würden ihre Eltern die vereinbarten Schulbeiträge nach Pfrungen leisten.

Beim Katholischen Kirchenrat in Stuttgart ließ man die beiden Berichte des Pfarrers von Pfrungen zunächst einmal unbearbeitet liegen. Erst als die Badische Regierung des Seekreises erneut um eine Mitteilung bat, teilte man ihr unter dem 9. September 1834 mit, daß man nach wie vor bereit sei, die Umpfarrungsdekrete in Kraft treten zu lassen, daß man dabei aber voraussetze, daß – falls nicht schon geschehen – die Kirche in Illmensee so vergrößert werden würde, daß sie die umzupfarrenden Filialisten aufnehmen könne. Der Kirchenrat unterstrich, daß er auf keinen Fall gestatten würde, daß die Filialisten auch nach ihrer endgültigen Umpfarrung die Pfarrkirche in Pfrungen weiter besuchen würden.

Wohl diese letzte Feststellung des Kirchenrates in Stuttgart und andererseits das offenbare Unvermögen, in Illmensee eine neue Kirche errichten zu lassen, bewogen die badischen Behörden, die Angelegenheit ohne weitere Stellungnahme wieder einige Jahre ruhen zu lassen. Aufgegriffen wurde sie erst wieder, als in Pfrungen Pfarrer Hafner am 14. Februar 1839 im Alter von 59 Jahren starb. Wegen der aus diesem Anlaß neu zu fertigenden Beschreibung der Pfarrei bat das Dekanatamt Saulgau am 1. März 1839 den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart um Weisung, was es in diese Beschreibung hinsichtlich der trotz der 1824 angeordneten Umpfarrungen immer noch in Verband der Pfarrei Pfrungen stehenden Filialen Gampenhof, Ruschweiler und Krumbach aufzunehmen habe. Nebenbei bemerkte der Dekan, einer der Gründe, warum die Umpfarrungen immer noch nicht vollzogen seien, sei, daß die betroffenen Filialisten nicht nach Illmensee möchten. Am 26. März 1839 wies der Kirchenrat das Dekanatamt Saulgau daraufhin an, die fraglichen Filialisten in die neue Pfarrbeschreibung nicht mehr als Angehörige der Pfarrei Pfrungen aufzunehmen und sich wegen des Vollzuges der Umpfarrungen an die entsprechenden badischen Behörden zu wenden.

Offenbar war man aber in Baden auch ohne einen solchen Anstoß auf die Erledigung der Pfarrei Pfrungen aufmerksam geworden und wollte die Angelegenheit etwas vorantreiben: Unter dem 15. April 1839 wandte sich die Badische Regierung des Seekreises in Konstanz im Auftrag der Katholischen Kirchensektion in Karlsruhe an den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart mit der Bitte, die Pfarrei Pfrungen ohne die Filiale Krumbach zur Wiederbesetzung auszuschreiben und dem neuen Pfarrer die Pastoration von Ruschweiler und Gampenhof nur in jederzeit widerrufbarer Weise zu übertragen. Der Kirchenrat wollte sich in seiner Antwort vom 6. Mai 1839 nicht auf ein solches Verfahren einlassen, ersuchte vielmehr die Regierung des Seekreises um Bericht darüber, warum die schon lange angeordneten Umpfarrungen von seiten Badens noch immer nicht vollzogen worden seien. Inzwischen waren beim Dekanatamt

Saulgau auch erstmals Stellungnahmen der von den Umpfarrungen betroffenen Gemeinden eingegangen, die von ihm zunächst an die Pfarrämter in Pfrungen und Illmensee weitergeleitet wurden. Die Berichte der beiden Pfarrämter sandte das Dekanat dann zusammen mit den von allen Haushaltungsvorständen unterschriebenen Bittschriften der betroffenen Filialgemeinden an den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart. Aus den teilweise umfangreichen Schriftstücken ergaben sich für den Kirchenrat einige Aufschlüsse: So erfuhr er hier erstmals, daß das badische Innenministerium in Karlsruhe auf Antrag des Erzbischöflichen Ordinariats in Freiburg schon am 22. Juli 1835 die vorläufige Aussetzung der zugunsten der Pfarrei Illmensee verfügten Umpfarrungen angeordnet hatte, ohne den beteiligten württembergischen Behörden Mitteilung zu machen. Neu war für den Kirchenrat auch, daß die 1824 in die Pfarrei Burgweiler umgepfarrten Einwohner von Egelreute sich geweigert hatten, diese Umpfarrung anzuerkennen und somit bis zur Stunde noch die Kirche und Schule in Pfrungen besuchten. Als Grund für ihre Weigerung gaben sie an, die Wege zur Pfarrkirche in Burgweiler seien sehr viel schlechter und auch länger als die zu ihrer angestammten Mutterkirche in Pfrungen. Neu war dem Kirchenrat auch, daß die Bewohner des Gampenhofes und von Krumbach inzwischen ihren Widerstand gegen eine Vereinigung mit der Pfarrei Illmensee aufgegeben hatten. Offenbar hatte sie die Tatsache, daß sie es nach Illmensee höchstens halb so weit hatten wie nach Pfrungen, vom Nutzen einer Umpfarrung überzeugt. Mit äußerstem Nachdruck baten jedoch nach wie vor die Einwohner von Ruschweiler, bei der Pfarrei Pfrungen bleiben zu dürfen. Nach Ansicht des Dekans sprach für sie außer Gründen der Tradition gegen die Vereinigung mit Illmensee auch die Überlegung, daß sie im Falle ihres Überganges nach Illmensee kräftig zum Bau der dort notwendigen neuen Kirche und neuen Schule würden beitragen müssen. In seinem zusammenfassenden Bericht schlug das Dekanatamt Saulgau vor, den Gampenhof und Krumbach nun umzupfarren, Ruschweiler und Egelreute aber für dauernd bei der Pfarrei Pfrungen zu belassen. Unter Hinweis auf die mit Baden abgeschlossenen Staatsverträge wies der Kirchenrat jedoch diesen Vorschlag unter dem 6. Juni 1839 zurück.

Baden, das am 6. Mai dieses Jahres schon um Bericht ersucht worden war, warum es die schon seit langem verfügten Umpfarrungen bis jetzt noch nicht vollzogen habe, ließ sich mit der Antwort wieder Zeit. Erst am 15. Oktober 1839 antwortete die Badische Regierung des Seekreises. Sie wiederholte dabei nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, ihr Ersuchen, nun zunächst einmal die Umpfarrung von Krumbach zu veranlassen, sondern zog ihren dafür am 15. April gestellten Antrag wieder zurück. Zur Begründung dafür und auch für die weitere Hinauszögerung der anderen Umpfarrungen gab sie an, daß die Kirche in Illmensee immer noch nicht vergrößert sei und immer noch nicht feststehe, wer diese Vergrößerung zu bezahlen habe. Abschließend bat sie darum, dem neuen Pfarrer von Pfrungen die Pastoration der fraglichen drei Filialen nur widerruflich zu übertragen, so daß man, wenn in Illmensee die Voraussetzungen gegeben seien, die Umpfarrungen ohne weitere Verzögerungen vornehmen könne. Der Katholische Kirchenrat in Stuttgart hatte dazu nichts zu bemerken, und so ruhte die Angelegenheit erneut für zwei Jahre.

Erst am 19. Oktober 1841 erneuerte die Regierung des Seekreises ihren Antrag auf Zustimmung zu einer gesonderten Umpfarrung des Gampenhofes und Krumbachs. Der Kirchenrat in Stuttgart, dem offensichtlich die Geduld ausging, legte unter dem 15. Februar 1842 in einem mehrseitigen Schreiben dar, was alles er seit 1824 unternommen habe, um die damals angeordneten Umpfarrungen in Kraft zu setzen. Er schloß mit der Bemerkung, daß er in der Angelegenheit nichts mehr tun könne als den wiederholten Wunsch auszudrücken, Baden solle in der Sache alles tun, was geeignet sei, die Umpfarrungen baldmöglichst in Vollzug zu bringen.

Baden indessen ließ die Angelegenheit wieder für über ein Jahr auf sich beruhen und hätte sicher noch länger zugewartet, wenn es nicht an Ort und Stelle zu Komplikationen ge-

kommen wäre: Es trat erst wieder in Aktion, als Pfarrer Ilg von Pfrungen am 28. März 1844 gegenüber dem Bezirksamt Heiligenberg und dem Dekanatamt Überlingen erklärte, daß er ab sofort alle Pastorationshandlungen in Krumbach einstellen und auch mit der Kirchenbuchführung für die Bewohner aufhören werde. Mit Schreiben vom 13. Mai 1844 ersuchte die Badische Regierung des Seekreises den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart, Pfarrer Ilg zur weiteren Pastoration von Krumbach zu verpflichten, bis der Weiler definitiv umgepfarrt werden könne.

Pfarrer Ilg, vom Kirchenrat über das Dekanatamt Saulgau zur Rechenschaft gezogen, legte in einem Schreiben vom 12. Juli 1844 die Gründe seiner Aufkündigung dar: Er sei nicht amtlich mit der Pastoration von Krumbach beauftragt worden, somit seien die seither von ihm geleisteten Dienste freiwillig und privat gewesen. Dies habe er auch den Filialisten bei seiner Investitur gesagt und ihnen versichert, daß er mit ihrer Pastoration aufhören würde, wenn sie sich nicht ordentlich verhielten. Mit Krumbach habe er nun aber laufend größere Anstände gehabt. Die Krumbacher besuchten schon seit längerem Kirche und Schule in Illmensee und würden sich von jeder kirchlich-pfarrlichen Verbindung nach Pfrungen ausschließen. Sie seien, seit er Pfarrer in Pfrungen sei (seit 4. Dezember 1839), nie in Pfrungen zum Religionsunterricht und zur Christenlehre erschienen. Zur Entschuldigung hätten sie gesagt, sie würden zum Religionsunterricht und zur Christenlehre nach Illmensee gehen, aber das hätten sie auch nicht getan. Der dortige Pfarrer hätte sie, da er nicht für sie zuständig sei, nicht zwingen können. Dieses totale Fernbleiben von jeder religiösen Unterweisung hätte – wie er bei den Brautexamen feststellen mußte – »zu der tiefsten religiösen Versunkenheit und Unwissenheit« geführt, wofür er, Pfarrer Ilg, nicht mehr länger die Verantwortung tragen wolle. Außerdem hätten die Krumbacher noch nie freiwillig ihren schuldigen Beitrag zur Pfarrbesoldung geleistet. Früher habe ihm das Bezirksamt in Pfullendorf auf dem Verwaltungswege zu seinem Recht verholfen. Seit aber Krumbach zum Bezirksamt Heiligenberg gehöre [seit 1843], finde er bei den dortigen Beamten keine Hilfe, so daß er seine Einkünfte nur noch auf dem Prozeßweg bekommen könne. Auch habe ihm das Bezirksamt in Heiligenberg in einer Beleidigungssache seinen Schutz versagt.

Aus der Tatsache, daß sich der Katholische Kirchenrat in Stuttgart gegenüber der badischen Behörde in Schweigen hüllte und Pfarrer Ilg keine Rüge erteilte, kann geschlossen werden, daß er dessen Vorgehen stillschweigend billigte.

Ohne Antwort gelassen, sahen sich die badischen Behörden nun gezwungen, selbst die Initiative zu ergreifen: Unter dem 14. Juni 1844 ordnete der Katholische Oberkirchenrat in Karlsruhe die endgültige Umpfarrung von Krumbach in die Pfarrei Illmensee an. Die Badische Regierung des Seekreises informierte am 29. Juli 1844 den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart darüber und bat ihn, seine Zustimmung zu erteilen. Am 9. August 1844 stimmte der Kirchenrat, am 11. Oktober 1844 das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg zu.

Eine weitere Initiative ergriffen der Katholische Oberkirchenrat in Karlsruhe bzw. das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg, als sie am 18. November bzw. am 20. Dezember 1844 den Gampenhof umpfarrten. Dies allerdings nicht in die Pfarrei Illmensee, wie seit 1824 vorgesehen, sondern in die Pfarrei Denkingen. Befremdlich an dieser Umpfarrung wirkt, daß die badischen Oberbehörden den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart nicht informierten, sondern daß dieser die vollendete Tatsache vom Pfarramt Pfrungen erfahren mußte.

Auch über den vom badischen Innenministerium am 19. November 1844 angeordneten endgültigen Übergang von Ruschweiler auf die Pfarrei Illmensee wurde der Katholische Kirchenrat in Stuttgart erst nachträglich durch ein Schreiben des Dekanatamtes Saulgau vom 6. März 1845 informiert. Er ersuchte daher den Oberkirchenrat in Karlsruhe um eine offizielle Mitteilung bezüglich der Umpfarrung des Gampenhofes und von Ruschweiler, damit auch von Seite Württembergs die Sache zu einem rechtlich verbindlichen Abschluß gebracht werden

könne. Nachdem die offizielle Benachrichtigung eingegangen war, erfolgte die Zustimmung des Kirchenrates unter dem 20. Mai 1845.

Das bischöfliche Ordinariat in Rottenburg stimmte der Umpfarrung des Gampenhofes am 11. Juli 1845 zu, machte wegen Ruschweiler aber Vorbehalte, weil seine Einwohner erneut gebeten hatten, von ihrer Umpfarrung abzusehen und sie bei ihrer Mutterkirche in Pfrungen zu belassen. Der Kirchenrat in Stuttgart setzte daraufhin die Umpfarrung Ruschweilers am 22. Juli 1845 wieder aus und ersuchte bei dieser Gelegenheit die Badische Regierung des Seekreises, dahin zu wirken, daß die neue Kirche in Illmensee möglichst bald gebaut werde, damit die Umpfarrung Ruschweilers ehestens perfekt gemacht werden könne. Auf die Bitte der Einwohner von Ruschweiler, bei der Pfarrei Pfrungen bleiben zu dürfen, ging der Kirchenrat gar nicht ein.

Auch Egelreute hatte sich bis jetzt noch bei der Pfarrei Pfrungen halten können. Nun schlug seine Abschiedsstunde. Die Verhandlungen über seine Umpfarrung wurden aber weniger zwischen den staatlichen Behörden in Karlsruhe und Stuttgart, als primär zwischen den beiden kirchlichen Oberbehörden in Freiburg und Rottenburg geführt: Am 11. Mai 1846 wandte sich der Katholische Oberkirchenrat in Karlsruhe an das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg mit dem Ansuchen, die Umpfarrung von Egelreute in die Pfarrei Burgweiler zum Abschluß zu bringen. Das Erzbischöfliche Ordinariat richtete unter dem 15. Mai eine entsprechende Note an das Domkapitel in Rottenburg, da der bischöfliche Stuhl damals nicht besetzt war. Das Domkapitel gab das badische Ersuchen am 26. Mai an den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart weiter. Dieser verfügte die Umpfarrung am 31. Juli 1846 definitiv. Seit diesem Tag gehört Egelreute gezwungenermaßen zur Pfarrei Burgweiler. Auch seine Bewohner hatten bei der Pfarrei Pfrungen bleiben wollen.

Am längsten von allen zur Umpfarrung anstehenden badischen Filialen blieb Ruschweiler bei der Pfarrei Pfrungen. Aber auch hier mußte sich der nachdrücklich erklärte Wille der Bevölkerung, im alten Pfarrverband zu bleiben, schließlich der Unnachgiebigkeit des Staates beugen: Nachdem sich wieder drei Jahre lang nichts getan hatte, wandte sich der Katholische Kirchenrat in Stuttgart unter dem 26. Mai 1848 an die Badische Regierung des Seekreises in Konstanz, um sich nach dem Stand der Angelegenheit zu erkundigen. Anlaß dafür war die Erledigung bzw. die anstehende Neubesetzung der Lehrerstelle in Pfrungen. Baden ließ die Sache zunächst wieder einmal ruhen. Erst nach verschiedenen Erinnerungen bequemte sich die Regierung des Seekreises am 9. Februar 1849 zu der Entschuldigung, sie hätte in der Sache nichts tun können, da die Akten verlegt worden seien. Im übrigen wolle man bemüht sein, die Umpfarrung zum Abschluß zu bringen.

Abgeschlossen wurde sie indessen wieder durch die beiden kirchlichen Oberbehörden: Am 2. März 1849 bat das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg, die Gemeinde Ruschweiler – nachdem nun die Schwierigkeiten, die ihrer Umpfarrung seither entgegen gestanden hätten, behoben seien – aus dem Verband der Pfarrei Pfrungen und der Diözese Rottenburg zu entlassen. Das Ordinariat kam diesem Wunsch am 13. März 1849 nach und informierte am gleichen Tag den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart. Dieser regelte am 17. März den staatlich-fiskalischen Bereich der Angelegenheit, als Tag des Übergangs der Gemeinde Ruschweiler von der Pfarrei Pfrungen auf die Pfarrei Illmensee ist jedoch der 13. März 1849 festzuhalten. War über alle Jahre hinweg immer wieder der Bau einer größeren Pfarrkirche in Illmensee als unabdingbare Voraussetzung für die Umpfarrung Ruschweilers bezeichnet worden, so war davon am Schluß nicht mehr die Rede. Bekanntlich wurde die neue Pfarrkirche von Illmensee 1860 erbaut und 1873 konsekriert.

Wenden wir uns nun dem Grenzausgleich zwischen der Pfarrei Zußdorf und ihren badischen Nachbarpfarreien zu: Wie schon berichtet, hatte das Generalvikariat Konstanz am 26. Juni 1823 vorgeschlagen, in den anstehenden Grenzausgleich zwischen der Pfarrei Pfrungen

und ihren badischen Nachbarpfarreien auch die württembergische Pfarrei Zußdorf einzubeziehen: Au und die vier Häuser von Glashütte, die bisher zur Pfarrei Zußdorf gehörten, sollten zur Pfarrei Oberhomberg, der Mariahof und Illwangen zur Pfarrei Illmensee kommen. In Höhreute sollte eine Kuratie errichtet werden, zu der von der Pfarrei Pfrungen der Birkhof, Tafern und fünf Häuser von Niederweiler und von der Pfarrei Zußdorf die anderen vier Häuser von Niederweiler kommen sollten. Die Katholische Kirchensektion in Karlsruhe hatte sich diese Vorschläge weitgehend zu eigen gemacht und den Katholischen Kirchenrat in Stuttgart unter dem 16. Juli 1823 ersucht, das Notwendige zu veranlassen. Dabei sollten die nach Höhreute umzupfarrenden badischen Filialen bei ihren württembergischen Pfarreien bleiben, bis die Geldmittel für die Errichtung der Kuratie in Höhreute beschafft seien.

Der Katholische Kirchenrat in Stuttgart beauftragte am 31. Juli 1823 das Dekanatamt in Ravensburg, die Stellungnahme des Pfarrers in Zußdorf zu den konstanzischen bzw. badischen Vorschlägen einzuholen. Pfarrer Bendel legte seinen Bericht unter dem 22. August 1823 vor: Im Falle der vier Häuser von Glashütte stimmte er ohne weiteres zu mit der Begründung, daß deren Bewohner schon seither die Kirche und ihre Kinder die Schule in Oberhomberg besucht hätten. Lediglich zu Ostern seien sie immer in ihre eigentliche Pfarrkirche nach Zußdorf gekommen. Er, Bendel, habe deswegen schon bisher die Zehnten und sonstigen Einkünfte, die ihm aus den vier Häusern zuständen, dem Pfarrer von Oberhomberg überlassen.

Bei Au sprach sich Pfarrer Bendel im Interesse der Bewohner gegen eine Umpfarrung aus, da sie Kirche und Schule in Zußdorf auf einem guten Weg in einer Viertelstunde erreichen könnten, während sie nach Oberhomberg auf einem schlechten Weg eine Dreiviertelstunde zu gehen hätten.

Im Fall von Illwangen und Mariahof sprach sich Pfarrer Bendel gegen eine Umpfarrung nach Illmensee aus. Er räumte ein, daß die dort wohnenden Personen es nach Illmensee etwas näher hätten als nach Zußdorf, jedoch nicht soviel, daß man ihm deswegen zumuten könne, auf die Einkünfte, die ihm aus diesen Wohnstätten zuständen, zu verzichten. Am wenigsten möchte er auf die 57 fl verzichten, die ihm jährlich für die Lesung der 109 Messen zuständen, die im Lauf der Zeit in die Kapelle beim Mariahof gestiftet worden waren.

In bekannt rücksichtsloser und selbstherrlicher Weise überging der Katholische Kirchenrat in Stuttgart alle Bedenken des Pfarrers Bendel und bot der Katholischen Kirchensektion in Karlsruhe am 23. Oktober 1823 an, die Umpfarrungen in der Weise zu vollziehen, wie sie am 16. Juli beantragt worden seien. Er behielt dem Pfarrer Bendel lediglich für die Zeit, in der er noch in Zußdorf sei, die Kleinzehnten aus den umzupfarrenden Filialen vor. Auf die 57 fl Meßstipendien, die dieser bisher aus der Kapelle beim Mariahof bezogen hatte, verzichtete der Kirchenrat großzügig zugunsten des Pfarrers von Illmensee.

Da die badischen Stellen auf dieses Schreiben nicht reagierten, setzte der Kirchenrat die Umpfarrungen mit Erlaß an das Dekanatamt Ravensburg vom 6. März 1824 einseitig in Kraft. Er verfügte in diesem Zusammenhang auch, daß die vier Häuser von Niederweiler, die bisher zur Pfarrei Zußdorf gehörten, zum Ende des Winterschulkurses, also zu Beginn des Frühjahres 1824 endgültig in die Pfarrei Pfrungen umzupfarren seien.

In zwei Punkten erhob Pfarrer Bendel unter dem 17. März 1824 Einwendungen gegen diesen Erlaß: Einmal bat er im Interesse der Bewohner von Au, sie bei der Pfarrei Zußdorf zu belassen, da der Weg von Au nach Oberhomberg lang, schlecht und im Winter kaum für Erwachsene gangbar sei, geschweige denn für Schulkinder, die diesen Weg täglich zweimal zurücklegen müßten. Zum zweiten wandte sich Bendel gegen die Umpfarrung der vier Häuser von Niederweiler, die bisher zu seiner Pfarrei gehört hatten, nach Pfrungen. Hier führte er aus, daß er zwar einsehe, daß es nützlich sei, wenn der ganze Ort geschlossen zu einer Pfarrei gehöre, daß diese Pfarrei aber genauso gut Zußdorf wie Pfrungen sein könne. Für eine Einpfarrung nach Zußdorf spräche, daß diese Pfarrei durch die Abgaben ihrer badischen

Filialen große Einbußen an ihren Einkünften erlitten habe, während die mit einem beträchtlichen Einkommen ausgestattete Pfarrei Pfrungen keine Aufbesserung nötig habe.

Die Antwort, die ihm der Kirchenrat am 29. März 1824 erteilte, muß für Pfarrer Bendel deprimierend gewesen sein: Auf sein Engagement zugunsten der Schulkinder von Au ging dieser gar nicht ein. Hinsichtlich der Pfarrzugehörigkeit von Niederweiler mußte ihn der Dekan wegen »seinen eigennützigen und unpassenden Wünschen ein für allemal zur Ruhe verweisen«.

Von seiten des Generalvikariates Rottenburg waren die Umpfarrungen aus der Pfarrei Zußdorf schon unter dem 20. März 1824 verfügt bzw. anerkannt worden. Das Generalvikariat in Freiburg verfügte sie dagegen erst am 29. August 1828. Damit waren die Umpfarrungen nun kirchenrechtlich in Ordnung und wirksam.

Offenbar hatte Pfarrer Bendel die Bewohner von Au bis zu diesem Zeitpunkt entgegen dem Willen des vorgesetzten Kirchenrates pastoriert. Anders läßt sich der Umstand nicht erklären, daß der Pfarrer von Oberhomberg ihn erst unter dem 16. September 1828 bat, die Pastoration von Au auch weiterhin auszuüben. Bendel bemerkt dazu, der Pfarrer von Oberhomberg habe offenbar schon eingesehen, daß es weder ihm noch den Bewohnern von Au und besonders den dortigen Schülern im Winter nicht möglich sein werde, zueinander zu kommen. Das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg bewies mehr Einsichtsvermögen und Menschlichkeit als der Katholische Kirchenrat in Stuttgart und genehmigte am 4. Dezember 1828 die Pastoration von Au durch den Pfarrer von Zußdorf. Damit waren den Leuten von Au die zeitraubenden und in manchen Situationen auch gefährlichen Gänge nach Oberhomberg erspart geblieben. Nachzutragen ist in diesem Zusammenhang noch, daß Au 1846 wieder offiziell nach Zußdorf eingepfarrt wurde, nachdem der Hof durch einen Tauschvertrag von Baden an Württemberg gekommen war.

Anzufügen ist auch noch, daß die für Höhreute geplante Kuratie nie errichtet worden ist. Die dafür vorgesehenen Umpfarrungen unterblieben. Deswegen ist Höhreute mit den Einzelhöfen Sack und Wanne heute noch eine Filiale der Pfarrei Zußdorf, und der Birkhof, Tafern und Niederweiler blieben Filialen der Pfarrei Pfrungen.

PAUL KOPF

Aus dem kirchlichen Leben im Jahr der Stunde Null (1945)*

Seelsorge im Chaos der letzten Kriegsmonate

Am 1. Januar 1945 sprach Gauleiter Wilhelm Murr[1] in seinem Neujahrsglückwunsch an den Führer von »gläubigem Vertrauen« der Bevölkerung[2]. Diese Sprachform des Reichsstatthalters war eines der »großen« Worte aus dem nationalsozialistischen Sprachsuperlativ und schon fast bewundernswert angesichts der tatsächlichen Lage in der Stadt, die am 7. Januar 1945 bereits den 39. Luftangriff erlebte[3]. Der 53. und letzte Angriff fand am 19. April statt[4]. Ab 21. April 1945 war Stuttgart in alliierter Hand[5].

Der Großteil der Stadt lag in Schutt und Asche, darunter fast alle Kirchen und caritativen Einrichtungen. Nicht weniger trostlos sah es um diese Zeit in Freudenstadt, Friedrichshafen, Heilbronn, Neckarsulm und anderen Städten und Gemeinden des Landes aus[6].

Die ersten Monate dieses geschichtsträchtigen Jahres forderten von der Seelsorge ein hohes Maß an Einsatz, der sich aus der gegebenen Situation heraus – die Kommunikationsschwierigkeiten wurden immer größer – immer mehr auf die Pfarreiebene und dort auf den Seelsorger verlagern mußte. Dankenswerterweise geben nicht wenige Pfarrchroniken, trotz der vielfältigen Inanspruchnahme der Chronisten, über jene Monate vor dem Herannahen der ausländischen Truppen ebenso guten Aufschluß wie über die spätere Besetzung der Gemeinden. Anhand einiger Berichte aus dem Norden und Süden der Diözese sei die damalige Lage aufgezeigt. In der Chronik der Pfarrei St. Laurentius Bietigheim berichtet Stadtpfarrer Julius Heberle[7]:

* Der Beitrag ist die erweiterte Fassung eines Vortrages in der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart e. V. am 21. November 1984 im Kulturzentrum der Stadt Rottenburg am Neckar.

1 Wilhelm Murr, geb. 15. Dezember 1888 in Esslingen, Kaufmann, Mitglied der NSDAP 1921, Gauleiter des Gaues Württemberg-Hohenzollern 1928, Reichsstatthalter für Württemberg 1933, Selbstmord 13. Mai 1945 in Egg/Vorarlberg.

2 Chronik der Stadt Stuttgart 1933/45, herausgegeben von Kurt Leipner (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, Band 30), Stuttgart 1982, 1013.

3 Ebd.

4 Ebd. 1022.

5 Ebd. 1024.

6 Anton Laubacher, Gelebte Caritas. Das Werk der Caritas in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1982, 75–96.

7 Julius Heberle, geb. 16. April 1902 in Heilbronn, Priesterweihe 27. Februar 1926, Stadtpfarrer in Bietigheim 1935–1951, † 18. Februar 1977 in Aixheim. Näheres in: 90 Jahre Pfarrei St. Laurentius Bietigheim (1888–1978), Bietigheim 1978, 3. Stadtpfarrer Heberle befaßte sich neben seiner Seelsorgsarbeit mit Landes- und Kirchengeschichte, vor allem mit der Geschichte des Michaelsberges. Er ist der Verfasser von: »Der Michaelsberg bei Cleebronn«, ohne Datum (nach 1955). Das 152 Seiten umfassende Werk wurde nur in wenigen Exemplaren in einfachem Kopierverfahren hergestellt. Ein Exemplar der Abhandlung befindet sich im Dekanatsarchiv Ludwigsburg.

»Das Jahr 1945 begann mit den deutlichen Anzeichen unserer vollständigen Niederlage. Die Fliegerangriffe wurden immer häufiger und gefährlicher[8]. An Mariä Lichtmeß, den 2. Februar, morgens 10 Uhr wurden durch in der Nähe einschlagende Bomben in der Kirche in Bietigheim fast sämtliche Fenster zertrümmert, ebenso wurden im Pfarrhaus die meisten Fenster zertrümmert und das Dach beschädigt. Da die Vorfenster nach Vorschrift nicht angebracht und somit nicht beschädigt waren, konnten die Fensterschäden sofort behoben werden. Das Dach des Pfarrhauses wurde von den beiden Geistlichen am 3. Februar selber repariert, so daß keine weiteren Schäden eintreten konnten. Die Fenster der Kirche mußten mit Brettern abgedeckt werden. Das mit Schiefer gedeckte Kirchendach hatte sich vorzüglich bewährt.

Auf diesen 1. Fliegerangriff sollten noch mehrere folgen, die hauptsächlich dem Viadukt[9] galten. Am Donnerstag, den 22. März, sollte über ganz Bietigheim ein Bombenteppich abgeworfen werden. Die Flieger kamen von Großingersheim her, das sie übel zugerichtet hatten. Ein Wind aber hat den über Bietigheim gezeichneten Kreis abgetrieben, und die meisten Bomben fielen an den Stadtrand an der Löchgauerstraße und ins freie Feld. Die Mutter Gottes hatte sichtbar geholfen. Aber es folgten nun täglich 2–3 Angriffe auf Bahnhof und Viadukt. Am Freitag, den 23. März, traten bei der Kirche und Pfarrhaus schwere Schädigungen ein am Dach, den Fenstern und den Türen. Am Samstag, den 24. März, war nachmittags ein schwerer Angriff, und es sah im Pfarrhaus und in der Kirche böse aus. Wie man mit dem Ausräumen der Zimmer begonnen hatte, kam um 6 Uhr abends der gefährlichste Angriff. 50 m vom Pfarrhaus weg, im Garten des Nachbarn, ging eine schwere Bombe nieder, beschädigte schwer die 3 Nachbarhäuser und auch das Pfarrhaus samt Dach, riß vor allem die Mauern auseinander, beschädigte die Garage und den Kohlenstall. Ein Kirschenbaum des Nachbarn hatte das Dach der Garage eingeschlagen. Nun waren wir ohne elektr[isches] Licht, ohne Gas, ohne Wasser und ohne Telefon! Dabei war es noch gut abgegangen! Mit einem Offizier von Asperg, der zum Beichten gekommen war, stand ich noch vor der hinteren Haustür, als der Tiefflieger heranbrauste. Es gelang mir schon nicht mehr, die Stahltüre des Kellers zu schließen, als schon die Bombe gefallen war, die genau in unsere Richtung gezielt war. Der Sog hat dann die Türe zugezogen, und ich konnte in den unteren Keller hinab. Der Offizier gestand, daß er einen solchen Angriff noch nicht miterlebt habe, denn es fiel dann noch Bombe auf Bombe. Wie wir aus dem Keller kamen, war das Pfarrhaus so ziemlich unbewohnbar geworden. Frau Ries, die den Haushalt geführt hatte, mit ihren beiden Kindern, Frau Grandy mit Julie Grandy, die im Pfarrhaus Zuflucht gefunden hatten, sie alle packten ihre Sachen und verließen das Haus. Am nächsten Morgen, dem Palmsonntag, früh 6 Uhr schickte ich meinen 82jähr[igen] Vater allein nach Besigheim, wo er bei Familie Abt 4 Wochen lang unterkam, da wir keine Versorgung mehr für ihn hatten.

Am Palmsonntag, den 25. März, war ein Gottesdienst in Bietigheim unmöglich geworden. Pater Maier[10] fuhr auf den Michaelsberg [bei Cleebronn] und nachmittags nach Besigheim. Der

8 Bericht über die Luftangriffe auf Bietigheim in: FRIEDRICH BLUMENSTOCK, Der Einmarsch der Amerikaner und Franzosen im nördlichen Württemberg im April 1945, Stuttgart 1957, 7.

9 Das Enzviadukt wurde 1851–1853 von dem bekannten, in Heilbronn 1813 geborenen Oberbaurat Karl Etzel, einem Sohn des Erbauers der Neuen Weinsteige in Stuttgart, erbaut. Die zweigeschossige Sandsteinkonstruktion ist eines der schönsten und kühnsten Bauwerke aus den Anfangszeiten der Eisenbahn (Länge 287 m, Höhe 33 m). Mit dieser Überquerung der Enz konnte die »Westbahn« nach dem badischen Pforzheim und zum Rhein erbaut werden. Der Bahnhof des Knotenpunktes Bietigheim wurde 1846 erstellt. (HERMANN ROEMER, Geschichte der Stadt Bietigheim an der Enz, Bietigheim ^{2}1961, 196–201).

10 Alfred Maier, Pallottiner (SAC), Vikar in Bietigheim vom 4. Mai 1943–1. Oktober 1946. Nach Rückberufung in den Orden als Erzieher im Paulusheim des Ordens in Bruchsal tätig (Personalakte Dekanatsarchiv Ludwigsburg).

Chronist wollte noch vor der üblichen Angriffszeit um 7 Uhr früh mit dem Motorrad nach Markgröningen zum Gottesdienst im Asyl entkommen[11]. Aber das Motorrad ging nicht an. Schon ertönten die Alarmsirenen. Ich wechselte nacheinander 3 Zündkerzen und kam gerade noch hinter das Krankenhaus, als wieder Tiefflieger nahten und ich mich gerade noch platt auf die Straße legen konnte, als schon die Bomben in der Nähe fielen und die Trümmerstücke bis zu mir her auf die Straße fielen. Nach einem kurzen Aufenthalt in einem Keller konnte ich vor der nächsten Welle mich ins Asyl aufmachen. Ich blieb dann den ganzen Tag in Asperg. Pater Maier blieb in den folgenden Tagen tagsüber nicht mehr im Pfarrhaus, sondern hielt sich in den Wäldern und auswärts auf. Vom Montag in der Karwoche bis Gründonnerstag waren pausenlose Angriffe auf das Viadukt. Der Gottesdienst konnte nur in der Frühe um 6 Uhr im Schulsaal stattfinden. Ich hatte längst schon in der Waschküche die Bettstatt aufgeschlagen. Für den Karfreitagsgottesdienst wurde die Kirche noch einmal gerichtet. Die Kinder hatten in der Karwoche die Erstbeichte bei Fliegeralarm im Keller ablegen müssen. Eine Erstkommunion gabs in diesem Jahr nicht. An Ostern und Ostermontag war der Gottesdienst im Schulsaal um 6 Uhr früh und abends 8 Uhr. Pater Maier zog sich nun ganz auf den Michaelsberg zurück, damit über der Enz drüben auch noch ein Geistlicher war, wenn die Enzbrücken gesprengt waren. Da zudem meine Haushälterin am 1. Januar 1945 einen Gehirnschlag bekommen hatte und im Krankenhaus weilte, so war ich nun ganz allein im Pfarrhaus und mußte mich selbst versorgen. Die meisten Möbel waren in den Keller, in die Waschküche und in den Souterrain gebracht worden. Einen Waschtisch richtete ich als Altar ein und zelebrierte im früheren Kohlenraum im Souterrain. Das Allerheiligste war im Stahlschrank in der Waschküche, ab 9. April im Keller untergebracht.

Am Weißen Sonntag, den 8. April, war 6 Uhr früh der Gottesdienst im Schulsaal, in Markgröningen und Besigheim mußte der Gottesdienst ausfallen, da die Franzosen schon bis Großsachsenheim vorgedrungen waren. An diesem Tage wurden von den Deutschen das Viadukt, die beiden Enzbrücken, die Eisenbahnbrücken, überhaupt jedes kleine Brücklein gesprengt. Am Montag, den 9. April, wurde unter heftigen Kämpfen die Altstadt von Bietigheim bis zur Enz von den Franzosen besetzt. Die Deutschen hielten sich aber in den Bunkern auf der anderen Seite der Enz«[12].

In der Bietigheim benachbarten Kreisstadt Ludwigsburg beschreibt der Stadtpfarrer Sauter[13] die Nöte dieser Monate. Am 31. Dezember 1944 vermerkt er:

»Bei der ständigen Zunahme der Zahl der Evakuierten und Fliegergeschädigten aus anderen Städten im Pfarrbezirk Ludwigsburg sehen sich die beiden Geistlichen (Pfarrer und Vikar) vor

11 Die 1888 gegründete Pfarrei Bietigheim war bis 1945 eine ausgeprägte Diasporapfarrei. Mittelpunkt war die 1888 geweihte Kirche mit 200 Sitzplätzen. Im Jahre 1900 wurde in der Landesarmenanstalt (Asyl genannt) zwischen Asperg und Markgröningen (heute Landesaltenheim und Orthopädische Klinik) nach heftigen Kontroversen katholischer Gottesdienst eingerichtet. Zum Bereich der Pfarrei gehörten 1945 16 Gemeinden mit 6 Gottesdienstorten, darunter Besigheim. 1958 wurde die neue St. Laurentiuskirche geweiht. (90 Jahre Pfarrei St. Laurentius, 5–17). Ab 1. Juli 1936 gehörte zur Pfarrei Bietigheim auch die 1860 errichtete Pfarrkuratie Michaelsberg (heute Jugendhaus der Diözese Rottenburg-Stuttgart). Als Ausgleich für diese Mehrarbeit wurde in Bietigheim am 6. Oktober 1936 ein Vikariat eingerichtet. Das Pfarrhaus auf dem Michaelsberg bewohnte von da an der Mesner. Am 1. Oktober 1955 wurde die Pfarrkuratie nach Brackenheim transferiert (Dekanatsarchiv Ludwigsburg).

12 Chronik der Pfarrei Bietigheim, 1945, 64f.

13 Alfons Sauter, geb. 17. September1901 in Stuttgart, Priesterweihe 28. März 1925, Stadtpfarrer in Ludwigsburg 1940, Superior in Untermarchtal 1947, † 30. April 1964 in Untermarchtal. – Sofern nicht anders angegeben bei Geistlichen nähere Angaben zur Person in: ALLGEMEINER PERSONALKATALOG DES BISTUMS ROTTENBURG, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg 1938 und Diözese Rottenburg-Stuttgart, PERSONALKATALOG 1982).

neuer Aufgabe gestellt. Kausalfälle (Taufen, Versehgänge und Beerdigungen) führen die Seelsorger häufiger als früher bald in die eine, bald in die andere der zur Pfarrei gehörigen 18 Ortschaften... An Weihnachten wurde auch in Neckarrems für etwa 100 Evakuierte aus der Gegend von Pirmasens[14] Gottesdienst abgehalten. Durch Gottes Schutz wurde auch in diesem Jahr Pfarrkirche und Pfarrgemeinde von Kriegsunheil bewahrt. Die Gottesdienste konnten regelmäßig abgehalten werden, wenn sie auch ab und zu durch Fliegeralarm gestört [wurden]. Auch die kirchlichen Vorträge von Dr. Getzeny[15], die sich immer eines guten Besuches erfreuen, haben das ganze Jahr hindurch stattgefunden. Einzelnen Familien – es werden derer immer mehr – wurden freilich schmerzliche Wunden geschlagen durch die Botschaft vom Heldentod oder vom Vermißtsein eines Angehörigen.

Leider kamen von Stuttgart und gegen Ende des Jahres von Ulm und Heilbronn betrübliche Nachrichten von der Zerstörung fast sämtlicher Gotteshäuser durch Bomben und dem Ausgelöschtwerden ganzer Pfarrgemeinden in den zerstörten Stadtgebieten«[16].

Über die letzten Wochen vor Kriegsende berichtet die Chronik:

»25. März.

Während der Palmweihe waren heute Jagdbomber über Ludwigsburg tätig. Bombenabwürfe erschütterten das Gotteshaus.

2. April (Ostermontag).

Der Krieg rückt immer näher. Feind steht in Heilbronn, darum wurde heute schon die Erstkommunionfeier mit 87 Kindern gehalten. Manche Kinder flüchten in dieser Woche mit den Eltern in weniger bedrohte Gebiete. Die Feier konnte abgehalten werden, war aber durch Fliegertätigkeit des Feindes gestört. Es waren aufregende Augenblicke, als sich in das Beten und Singen der Kinder das Surren und Dröhnen der Jabomotoren mischte und nicht allzuweit von der Kirche in der Mathilden- und Ernst-von-Rath-Straße Bomben fielen, daß die Wände zitterten. Nach der Wandlung nahm die Feier vollends ungestört ihren Lauf. Die Schlußfeier am Abend konnte in Ruhe abgehalten werden.

15. April.

Auch am heutigen Guthirten-Sonntag konnten alle Gottesdienste gehalten werden, obwohl der Feind schon im Dekanat Neuhausen[17] (Wildbad, Calw) sowie im Pfarrgebiet steht (Großbottwar) und Ludwigsburg während der Woche kurz mit Artillerie beschossen wurde (3 Tote, Treffer auch ins Schloß). Die Gottesdienste besonders die Abendmesse, waren gut besucht.

14 Nach der Landung der Allierten in der Normandie rückten dieselben rasch auf die deutsche Reichsgrenze zu. Am 21. Oktober wurde bereits Aachen besetzt. Am 26. Februar 1945 griffen die Amerikaner Köln an. Im Rheinland, in der Pfalz und dem Saarland wurden viele Frauen und Kinder nach Württemberg evakuiert. Andere Gruppen kamen aus den bombengeschädigten Städten, vor allem Duisburg, Essen, Köln, Stuttgart. In Buchau waren 1944 über 700 Familien untergebracht (Pfarrchronik 1944, 70). Das Bischöfliche Ordinariat suchte für die Pastoration der Evakuierten so gut es ging Hilfen und Anweisungen zu geben (Diarium Januar 1945, Nr. 28).

15 Heinrich Getzeny, geb. 26. Mai 1894 in Ludwigsburg, 1920–1925 Landesvertreter des Volksvereins für Berlin und Ostpreussen, 1925–1933 Landesvertreter des Volksvereins in Württemberg, 1933–1945 Tätigkeit in der Volksbildung des katholischen Deutschland, 1945–1970 Vortragstätigkeit in der Erwachsenenbildung in der Diözese Rottenburg, † 1. April 1970 in Stuttgart. Verzeichnis seines umfangreichen Schrifttums und seines Lebenslaufes in: BIBLIOGRAPHISCH-HISTORISCHES HANDBUCH DES VOLKSVEREINS FÜR DAS KATHOLISCHE DEUTSCHLAND, bearbeitet von Georg Schoelen. Mit einer Einleitung von Horstwalter Heitzer und einer Quellenkunde von Wolfgang Löhr. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 36), Mainz 1982, 188–216. Seine umfangreiche Bibliothek vermachte Getzeny dem Theologenkonvikt Wilhelmsstift in Tübingen.

16 Chronik der Pfarrei Dreieinigkeit Ludwigsburg, 1944, 38.

17 Ludwigsburg zählte bis 31. März 1949 zum Dekanat Neuhausen, welches zum 1. April 1949 in 4 Dekanate (Böblingen, Esslingen, Ludwigsburg, Waiblingen) aufgeteilt wurde.

21. April.
Heute Einmarsch der Franzosen in Ludwigsburg. Widerstand wurde so gut wie keiner geleistet. Es ging alles in ziemlicher Ruhe vor sich«[18].

Von tragischen Ereignissen wird auch in der Pfarrkirche von Mutlangen, Dekanat Schwäbisch Gmünd, berichtet:
»Dies atrix![19]
Donnerstag, 19. April 1945.
Dieser Tag wurde für die Gemeinde Mutlangen zu einem unvergeßlichen Tag des Grauens und Schreckens. Er brachte ungefähr um 3 Uhr einen sehr heftigen Tiefangriff amerikanischer Jabos (Jagdbomber), deren Truppen nicht mehr ferne, sondern in der Nähe waren. Da die Panzersperren, vom Volkssturm angelegt, für die heranrückenden Amerikaner ein Hindernis waren und sonst deutsche militärische Lastautos und deutsche Truppen in Mutlangen lagen, griffen die Amerikaner Mutlangen aus der Luft an. Der Angriff dauerte nicht lange, war aber umso heftiger. Alsbald standen 5 Häuser in Flammen und brannten ganz nieder. Die meisten Häuser wiesen schwere Dachschäden auf. Eine Luftmine (Bombe) ging direkt vor dem Pfarrhaus nieder und verwandelte es in eine Ruine; es wurde total zerstört. Der Pfarrer Freist[20], der alleine zur Zeit des Angriffs im Hause war, wurde mit großen Wunden tot aufgefunden. So fand die fast 15jährige, erfolgreiche Tätigkeit von Pfarrer Freist einen traurigen schmerzlichen Abschluß. Auch die Kirche, deren sämtliche Fensterscheiben völlig zerstört wurden, bietet ein trauriges Bild der Verwüstung, zumal im Innern. Der Gottesdienst wird jetzt im unteren Saale des Schwesternhauses gehalten«[21].

Die Lage in der Diözese wurde in diesen Monaten immer bedrängender, und täglich trafen in den Gemeinden die Nachrichten von Gefallenen und Vermißten ein.

Auch das Bischöfliche Ordinariat hatte nur noch bescheidene Möglichkeiten des Kontaktes mit Klerus und Volk. Das Kirchliche Amtsblatt, auf schlechtem Papier gedruckt, konnte zwischen Januar und April 1945 mit zwei Nummern[22] erscheinen. Ein zweites Exemplar des Fastenhirtenbriefes konnte, wie früher üblich, wegen Papiermangels[23] nicht mehr geliefert werden. Wegen Kohlenmangels wurden die Schulen geschlossen, und die Tiefflliegerangriffe ermöglichten das kirchliche Begräbnis nur noch ganz früh am Tag oder am späten Abend. Ab 1. Januar gab es in den Bäckereien nur noch schwarzes Einheitsbrot. Der Brief- und Paketverkehr wurde eingeschränkt.

Die Partei erließ für die Gottesdienstzeiten nach Nächten mit Fliegeralarm gesonderte Vorschriften. So kam es auch zur Genehmigung von Abendmessen. Im Volkssturm wurden die männlichen Bewohner von 16 bis 60 Jahren zusammengefaßt, und die Errichtung der Panzersperren ließ das Schlimmste befürchten. Ostern (1. April) und Weißer Sonntag (8. April) wurden zu unvergeßlich bedrängenden Festen, wobei die Kommunionfeier nicht mehr in allen Gemeinden durchgeführt werden konnte. Trotz dieser Belastung waren die Gottesdienste

18 Chronik der Pfarrei Dreieinigkeit Ludwigsburg, 1945, 39.
19 In der handschriftlichen Chronik doppelt unterstrichen.
20 Johannes Freist, geb. 19. März 1891 in Stargard (Pommern), Priesterweihe 16. Juli 1915 in München, 23. November 1930 Pfarrer in Mutlangen. Pfarrer Freist war das dritte Todesopfer des Klerus durch Luftangriffe in der Heimat. Am 16. September 1944 verstarb an schweren Brandwunden Stadtpfarrer Franz Uhl von Stuttgart, St. Elisabeth, am 19. Dezember 1944 wurde Stadtpfarrer Anton Müller, Mühlacker, durch ein Luftmine getötet (Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg [KA] 1944, Nr. 12, 83; 1945, Nr. 1, 87).
21 Chronik der Pfarrei Mutlangen, 1945, 109f.
22 Nr. 1 am 26. Januar, Nr. 2 am 12. April, dem Tag, an dem Heilbronn bereits durch die Amerikaner besetzt war.
23 KA 1945, Nr. 1, 86.

dieser Monate stark besucht[24]. Am Dienstag, den 17. April, kam beim Bischöflichen Ordinariat die letzte Post an. Das Diarium verzeichnet an diesem Tag sieben Eingänge. Ein Bericht vom Pfarramt Hohentengen vom 10. April wurde als letzter Eingang registriert. Bis Dienstag, 15. Mai, war das Ordinariat von der Diözese, was die Post anbelangt, abgeschnitten.

Dort traf dann ein Bericht vom 1. Mai vom nahen Oberndorf nach 15 Tagen ein, in dem vom Ableben des pensionierten Geistlichen Fridolin Hartmann[25] am 25. April berichtet wurde[26].

In banger Erwartung hofften die Menschen auf einen guten Ausgang des Einmarsches der amerikanischen und französischen Truppen.

Die Stunde Null in unserem Land. Der Einmarsch der Amerikaner und Franzosen

Am 29. April 1945 fiel als eine der letzten württembergischen Städte Friedrichshafen in die Hände der Franzosen. Somit war das Gebiet der Diözese Rottenburg durch fremde Truppen besetzt[27].

Am 1. April erreichten die amerikanischen Truppen die Grenze der Diözese unweit von Bad Mergentheim, welches am 7. April besetzt wurde. Die Franzosen stießen am 4. April in der Gegend von Bretten/Eppingen an die Diözesangrenze und kamen an diesem Tag noch bis Klingenberg, unweit Heilbronn. In einigen Gegenden wurde hart gekämpft. Crailsheim, Heilbronn, Mergentheim im amerikanischen, Freudenstadt, Bietigheim im französischen Operationsgebiet wurden Schwerpunkte der Auseinandersetzungen[28], die gerade auch der Zivilbevölkerung, die nun unter der Last der eigenen und fremden Soldaten zu leiden hatte, große Opfer abverlangten. In nicht wenigen Gemeinden folgten fanatische Nationalsozialisten den Durchhalteappellen und Anweisungen des Führers und der NS-Größen. Um in dieser letzten Phase noch einmal aufzuputschen, wurden entsprechende Flugblätter verteilt oder Aufrufe an Plakatsäulen angeschlagen. Der badische Gauleiter Wagner[29] versuchte es in den letzten Tagen mit diesen Worten:

»Mit einem Gewaltstoß versucht der Feind jetzt in unsere engere Heimat einzubrechen. Damit gilt es für uns am Oberrhein, nunmehr auch die härteste Belastungsprobe zu bestehen. Wir wissen, wer uns gegenübersteht, und wir wissen, was sie mit uns vorhaben.

Die gaullistischen Negerdivisionen sollen wieder als schwarze Schmach auf unsere Frauen losgelassen werden, während hinter den Amerikanern die Juden als Besatzungsoffiziere, Militärpolizisten, Wirtschaftsausbeuter auf die Stunde ihrer Rache lauern. Alle sind nur die Schrittmacher des Bolschewismus, willens, das Reich zu zerstören, es dem Hunger auszuliefern, das deutsche Volk auszurotten...

24 Chronik der Pfarreien Buchau, Bietigheim, Ludwigsburg, Mutlangen 1945.

25 Fridolin Hartmann, geb. 5. März 1877 in Oberndorf, Priesterweihe 22. Juli 1902, Pfarrer in Durchhausen, Dietingen und Reichenbach. 1. Mai 1937 Ruhestand in Oberndorf. Am 28. April erfuhr Domkapitular Sedlmeier, der zu Fuß nach Wendelsheim gehen konnte, um beim Pfarrer ein Hirtenwort abzugeben, bereits vom Tode des Geistlichen (DAR Kr 56a Bericht Sedlmeiers über die Tage vom 17. 4. 1945 an).

26 DAR Diarium 1945.

27 Paul Sauer, Demokratischer Neubeginn in Not und Elend. Das Land Württemberg-Baden von 1945 bis 1952, Ulm 1978, 14.

28 Blumenstock, 35–219 und: Hermann Riedel, Halt! Schweizer Grenze! Das Ende des Zweiten Weltkrieges im Südschwarzwald und am Hochrhein in dokumentarischen Berichten deutscher, französischer und Schweizer Beteiligter und Betroffener, Konstanz 1983, 15–108.

29 Robert Wagner, seit 1925 Gauleiter der NSDAP des Gaues Baden, wurde 1946 als »Henker des Elsaß« (er war dort auch Gauleiter) von einem französischen Kriegsgericht zum Tode verurteilt.

In diesem Kampf blicken wir in unerschütterlichem Vertrauen auf unseren Führer Adolf Hitler.

Es ist der einzige Mann, der die Gefahr des Bolschewismus, ob sie vom Osten oder auf Schleichwegen vom Westen kommt, bannen kann. Daß die Vorsehung unserem Volke in schwerster Not und Bedrängnis diesen Mann schenkte, daß sie ihn in Stunden äußerster Gefahr erhielt und bewahrte, gibt uns die Überzeugung und das Wissen, daß unser Kampf nicht vergeblich sein kann. Wir wissen: Am Ende unseres tapferen Ringens steht unser Sieg!«[30].

Die Übergabe der Städte und Gemeinden an die fremden Truppen brachte durch die entgegenstehenden deutschen Befehle, wonach eine kampflose Übergabe nicht möglich sei, große Probleme. Abschreckende Beispiele für Soldaten und Zivilbevölkerung sollten den Ernst der Lage darstellen. Brutale Gewaltanwendungen sind aus Schwäbisch Hall, Gaildorf, Rietenau, Gründelhardt, Heilbronn, Brettheim, Kleingartach, Mühlacker, Asperg und Nußdorf bekannt geworden[31]. Berichte über den Einmarsch von damals verdeutlichen die Situation. In nicht wenigen Gemeinden waren diese Tage und Stunden aber auch ein besonderer Vertrauenserweis und eine Herausforderung für die Geistlichen.

In Buchau am Federsee übergab Stadtpfarrer Erich Endrich[32] die Stadt an die Franzosen. Im Kirchenanzeiger der Gemeinde berichtet er:

»Am Sonntag, den 22. April, war die Erwartung und Spannung auf's höchste gestiegen. Aus Gründen des Alarms verlegte ich die Frühmesse auf 6 Uhr und den Hauptgottesdienst auf 7 Uhr früh. Die Benachrichtigung von den vorverlegten Gottesdiensten konnte nicht mehr frühzeitig genug geschehen, und so kamen viele Leute an diesem Sonntag nicht in die hl. Messe. In einer Kurzpredigt ermahnte ich die Gläubigen zu Ruhe und Gottvertrauen. Über Nacht war die Lage sehr kritisch geworden. Schon am Sonntagvormittag hieß es, der Feind rücke auf Riedlingen zu. In der Nacht zuvor kam ein Parteimann in mein Haus und sagte, es stünden Kraftwagen nach dem Allgäu zur Verfügung. Wer mitfahren wolle, müsse sich sofort melden. Ich erkläre, daß ich auf alle Fälle in Buchau bleibe. In der gleichen Nacht erschien eine weitere Person und bot mir ein Zimmer in ihrer Wohnung an. Sie sagte, das Schloß werde in die Luft gesprengt. Diese Nachricht war überraschend. Am Sonntagmorgen bemächtigte sich der Bevölkerung eine starke Erregung, denn die Befehle lauteten auf Schließung der Panzersperren. Das bedeutete Widerstand und damit Bedrohung, wenn nicht gar Vernichtung der Stadt. Das mußte unter allen Umständen vermieden werden. Die Männer des Volkssturmes wurden sich einig, keinen Widerstand zu leisten, abgesehen von einigen wenigen, die den Widerstand bis zuletzt durchführen wollten. Auch die gesamte Bevölkerung war einmütig in dem Gedanken, daß alles getan werden müßte, um die Stadt zu erhalten. Ich ging persönlich nachmittags 13.30 Uhr zu allen drei Panzersperren beim ›Hirsch‹, bei der Wuhrkapelle und am Ortseingang von Kappel und sprach mit den anwesenden Volkssturmmännern, die bereit waren, jeden sinnlosen Widerstand zu brechen. Beim ›Hirsch‹ kam es mittags zu einem Krawall, bei dem B. befahl, die Panzersperren zu schließen. Die anwesenden Volkssturmmänner und besonders auch die Frauen traten ihm entgegen, ebenso Dr. Ladenburger[33], so daß B. mit dem Standgericht drohte. Aber die Anwesenden ließen sich nicht einschüchtern und blieben fest.

30 Riedel 33ff.

31 Blumenstock 28–34.

32 Erich Endrich, geb. 19. Februar 1898 in Heiligenbronn, Priesterweihe 28. März 1925, in Buchau seit 4. Januar 1929 (Kaplaneiverweser, Stadtpfarrverweser, Stadtpfarrer), Vorstand des Kunstvereins der Diözese 27. Januar 1937, † 28. November 1978 in Bad Buchau.

33 Dr. Wilhelm Ladenburger, geb. 17. August 1875 in Heimatsmühle (Aalen), seit 1911 Arzt in Buchau am Federsee, † 21. November 1962 in Buchau.

Den ganzen Sonntag über zogen sich Truppen der Wehrmacht zurück; sie fluteten durch die Wuhrstraße herein und fuhren teils Schussenried, teils Biberach zu. In Oggelshausen stiegen nachmittags gewaltige Rauchsäulen empor. Feindliche Tiefflieger hatten eine Kolonne unter Feuer genommen, wobei drei Häuser in Brand gerieten. Die Soldaten kamen zum Teil auf Fahrrädern, Motorrädern, teils auf Pferdefuhrwerken, auch zu Fuß, und machten einen müden Eindruck.

Verschiedene sagten, man solle die Panzersperren wegmachen, darunter auch ein Oberstleutnant. Der fluchtartige Durchmarsch der Wehrmacht durch Buchau bot das Bild der Auflösung. Gegen Abend befahl ein General der SS, der in einem Auto ankam, die Schließung der Panzersperren von Kappel und ließ zurückflutendes Militär für einen Widerstand hart am Ortsrand westlich von Kappel sammeln. Verschiedene Geschütze wurden in Stellung gebracht. Auch der Volkssturm wurde befehlsgemäß zur Verteidigung der Stadt versammelt, kam aber in Konflikt mit den Wehrmachtsangehörigen, nachdem ein Offizier drohte, auf den Volkssturm das Feuer zu eröffnen. Daraufhin löste sich der Volkssturm von selbst auf und ging nach Hause.

Inzwischen war die Nacht hereingebrochen, und die ganze Bevölkerung von Buchau und Kappel war in angstvoller Erwartung der Dinge, die nun kommen sollten. Ich barg das Allerheiligste in der Krypta der Stiftskirche. In der Krypta waren alle wertvollen kirchlichen Geräte, Gewänder und Kunstwerke geborgen. Desgleichen hatte ich aus dem Pfarrhaus den größeren Teil meiner Bibliothek und meiner Kunstsammlung in den vorausgehenden Tagen in die Krypta bringen lassen. Auch das Archiv des Diözesankunstvereins, das in meinem Haus war, wurde in der Krypta gesichert.

Viele Menschen hatten die Häuser verlassen und hielten sich in Feldscheuern und im Freien versteckt. Viele Kappeler, darunter ein schwerkranker Mann, hatten in der Plankentalkapelle Zuflucht gesucht. Da kein Schlüssel vorhanden war, wurde die Tür eingedrückt. Die Kapelle erhielt Artilleriebeschuß, wodurch Dach- und Mauerschäden entstanden. Das Innere blieb gottlob unbeschädigt. Die meisten Bewohner suchten jedoch schutzbietende Keller auf, wo sie die ganze Nacht verbrachten. Es wurde berichtet, daß in verschiedenen Kellern gebetet wurde.

Während der Nacht hörte man wiederholt Abschüsse und Einschläge von Geschossen, auch Maschinengewehrsalven. Man hatte jedoch den Eindruck, daß sich der Widerstand der deutschen Wehrmacht nicht besonders stark entfaltete, offenbar infolge Munitionsmangel. Verschiedene Soldaten setzten sich während der Nacht vom Feinde ab und gingen zurück. Man meldete, daß sich in Kappel Wehrmachtsangehörige Zivilkleider geben ließen und ebenfalls querfeldein flüchteten. Verschiedene Soldaten kamen vor Kappel in Gefangenschaft (schätzungsweise 30–40). Am nächtlichen Himmel loderten Brände. Am Ortseingang von Kappel brannte ein Haus ab. Kurz nach Mitternacht entschlossen sich beherzte Frauen, die Sperrbalken an den Panzersperren zu entfernen, was ihnen mit Hilfe von einigen Männern auch gelang. Desgleichen wurden an den Panzersperren durch dieselben Frauen weiße Fahnen festgemacht.

In der Nacht kam plötzlich wieder der unterbrochene elektrische Strom und im Schloß leuchteten viele Zimmer hell auf. Ich beobachtete das und ging sofort zum Schloß – es mag zwischen 1 Uhr und 2 Uhr gewesen sein – und rief ›Licht aus‹. Aber niemand rührte sich. Ich ging nun selbst die Treppen im Kavalierbau hoch, schritt von Zimmer zu Zimmer und löschte die Lichter. Das ganze Schloß war menschenleer und totenstill. In allen Räumen sah man die Spuren eiligster Flucht[34]. Die NSV war in alle Winde zerstoben, die Parteibonzen geflüchtet, ein tragischer Zusammenbruch einer eigensüchtigen, machtberauschenden und siegesstolzen Bewegung. Die Partei hatte sämtliche Akten beizeiten entfernen und vernichten lassen. Ein Kind erlitt dabei schwere Brandwunden.

34 In den letzten Kriegstagen hielt sich die Gauleitung von Württemberg-Hohenzollern im Schloß Buchau auf. Von hier aus floh sie mit Gauleiter Murr nach Vorarlberg (vgl. Anm. 1).

Die Nacht war sternenhell, die Temperatur frühlingsmäßig. Schüsse peitschten durch die Luft. Dann und wann ging ich auf die Straße, um nach der Lage der Dinge zu schauen. Früh 6 Uhr bei Tagesgrauen wollte ich nach Kappel. Man warnte mich, da immer noch Schüsse fielen. In der Tat wurden zwei Gemeindemitglieder durch Infanteriegeschosse getötet. Bald hieß es, die Panzer stünden vor der obersten Panzersperre in Kappel.

Etwa gegen 7.30 Uhr war ich wieder auf dem Marktplatz. Niemand wußte, was nun geschehen würde. Die Bevölkerung war sehr unruhig. Es war fast wie die Stille vor dem Sturm. Während ich mich mit einigen Männern unterhielt, kam ein Mann von Kappel, Eisenbahner Bohnenstengel, hergelaufen und sagte, daß die Franzosen vor der ersten Sperre stehen; es sei ein französischer Soldat gefallen, es müsse sofort ein Geistlicher kommen, auch müßte sofort ein Sarg herbeigeschafft werden. Diese Nachricht war wie eine Fügung von oben. Ich sprang heim, holte das hl. Öl, legte die weiße Stola sichtbar um, nahm ein weißes Tuch mit und radelte so rasch wie möglich nach Kappel. Die Wuhrstraße war fast menschenleer. Ich wußte nicht, was sich nun ereignen sollte, hatte aber die absolute innere Sicherheit, daß mir nichts passieren würde. Der Schutz Gottes war spürbar, das Gebet der Gemeinde war nicht umsonst, die selige Irmengardis und Adelindis[35] rief ich betend an. In der Nähe des ›Mohren‹ in Kappel stieg ich ab, schob das Rad noch eine Zeitlang und stellte es dann an ein Haus. Ich ging, das weiße Tuch schwenkend, der geöffneten Panzersperre entgegen. Ich sah den ersten großen Panzer, davor standen ungefähr 30–40 deutsche Kriegsgefangene, darunter auch Offiziere, wohl als Kugelfang. Es entfaltete sich nun folgendes Gespräch:

Ich sprach auf französisch: ›Ich bin der Pfarrer der Stadt Buchau und wünsche einen französischen Offizier zu sprechen.‹ Ein französischer Soldat sagte: ›Dort‹. Ich ging auf diesen Offizier zu und sagte: ›Guten Tag, mein Herr, ich bin der Pfarrer der Stadt Buchau. Ich habe gehört, daß Sie einen gefallenen Kameraden haben und biete Ihnen meine Dienste an.‹ Der Offizier, darauf nicht weiter eingehend, fragte zuallererst: ›Sind in dieser Stadt noch Soldaten?‹ Ich sagte: ›Nein.‹ Darauf der Offizier: ›Leistet diese Stadt Widerstand?‹ Ich antwortete: ›Diese Stadt leistet keinen Widerstand.‹ Der Offizier war immer noch nicht ganz sicher und fragte noch einmal: ›Können Sie mir versichern, daß diese Stadt keinen Widerstand leistet?‹ Ich sagte: ›Ich kann es Ihnen versichern, daß diese Stadt keinen Widerstand leistet.‹ Daraufhin entgegnete der Offizier: ›Dann ist es gut, und nun sprechen Sie mit dem Kriegspfarrer.‹ Ich ging durch das feindliche Heerlager, vorbei an den riesigen Panzern. Es war eine geschäftige Unruhe, ein Hin und Her. Die Soldaten machten einen nervösen Eindruck. Als die Soldaten mich sahen, zeigten sie mir den Weg zum Kriegspfarrer ohne eine Bemerkung oder Handlung von Feindseligkeit. Ziemlich am Schluß der Kolonne war der Kriegspfarrer hinter einem Lastwagen beschäftigt. Als er mich sah und hörte, kam er sofort in großer Freundlichkeit auf mich zu und schüttelte mir herzlich die Hand. Wir besprachen uns 5 Minuten. Er bat mich, den Soldaten Raymond Marnet zu beerdigen, da sie gleich weiterfahren müßten in Richtung Ulm. Des weiteren sagte er, ›ich solle der Bevölkerung sagen, sie möchte sich beim Einmarsch ruhig verhalten, dann falle kein Schuß. Die Leute könnten ruhig vor den Häusern stehen bleiben.‹ Auch zeigte er mir noch einige verwundete deutsche Kriegsgefangene, die soeben in einen Sanitätswagen verladen wurden. Ich konnte noch kurz mit ihnen reden und ihnen die Hand drücken. Der Feldgeistliche sagte unter anderem, sie wären von den kath. Geistlichen in Deutschland immer gut aufgenommen worden. Er selbst war ein Herr von ungefähr 40 Jahren, untersetzte Figur, schwarzer Vollbart und, wie ich später durch den Pfarrer von Oggelshausen erfuhr, dem er eine Flasche Meßwein und eine Ziehharmonika schenkte, ein Dominikanermönch.

Inzwischen war es für mich höchste Zeit geworden, vor Einfahrt der Panzer nach Buchau zurückzukehren. Ich ging rasch wieder durch das Heerlager zurück, setzte mich auf mein Rad

35 Die Schutzheiligen von Buchau.

und wollte in größter Eile an den sich schon in Bewegung setzenden Kolonnen vorbeifahren. Plötzlich legte ein auf der Straße marschierender Marokkaner seinen Revolver auf mich an und machte eine drohende Geste. Ich sprang vom Rad herab und gab zu verstehen, daß ich passieren dürfte. Das bemerkte ein Offizier auf einem Panzer und rief: ›Laissez passer!‹ Daraufhin setzte ich mich wieder auf das Rad und konnte neben der Wuhrkapelle den ersten Panzer überholen. Ich fuhr etwa 100 Meter vor demselben her und rief beruhigend der verschüchterten Bevölkerung zu, sie solle sich ruhig verhalten, weiße Tücher zeigen, es passiere nichts. Die Leute traten aus ihren Häusern und Kellern und erwarteten den Einmarsch des Feindes, der ohne Zwischenfall vor sich ging. Ungefähr beim ›Hirsch‹ begegnete ich einem größeren Trupp französischer Kriegsgefangener aus Buchau, die ihren sie befreienden Kameraden mit großer Freude entgegengingen. Ich grüßte dieselben und beglückwünschte sie zu ihrer wiedergewonnenen Freiheit; war ich doch selbst einmal Kriegsgefangener, aber uns hat niemand befreit!

Ich brachte mein Rad nach Hause und stellte mich sofort wieder am Marktplatz an der Straßenbiegung nach Biberach auf, um das Schauspiel der vorüberrollenden gewaltigen Kriegswagen, die Tod und Verderben in sich trugen, zu betrachten«[36].

Große Not erlebte in den Tagen des Kampfes um die Stadt Bietigheim Stadtpfarrer Heberle.

»Von Montag [9. April] früh 9 Uhr bis Dienstag früh 6 Uhr (20 Stunden lang) dauerten die Kämpfe. Tag und Nacht mußte ich mich nun im Keller aufhalten bei dem pausenlosen Artilleriebeschuß. Der Kirchturm wurde von der PAK[36a] mehrfach durchschossen. Die Franzosen hatten auf Lug ihre Geschütze aufgestellt[37].

Am Sonntag abend [8. April] waren noch einige kath. und evang. Hitlerjungen, welche die SS mit Panzerfäusten hatte in den Kampf werfen wollen, von Geislingen a[n der] St[eige] her, wo sie durchgegangen waren, angekommen und übernachteten bei mir im Keller, da sie wegen der gesprengten Brücken nicht mehr zu ihren Eltern in der Altstadt kommen konnten. Am Montag früh um 7 Uhr bemerkten wir, wie einige Männer auf Brettern über den gesprengten Enzsteg turnten. Da schickte ich die Jungens hinüber, wo sie noch vor den Franzosen bei ihren Eltern ankamen.

An diesem 9. April in der Frühe hauchte ein französischer Geistlicher im Dienste der Nächstenliebe sein Leben aus. Aumonier Letisserand von Vichy in Frankreich war bei den kriegsgefangenen Franzosen in Bietigheim der Feldgeistliche und hielt in den Gefangenenbaracken in Bietigheim und Umgebung die Gottesdienste. Beim Herannahen der Marokkaner stellte er sich vor die deutschen Frauen auf der Lug und gab den Marokkanern Zeichen, welche diese mißverstanden. Sie schossen auf ihn und trafen ihn tödlich. Er wurde auf dem französ[ischen] Heldenfriedhof in Bönnigheim beerdigt. Ein heiligmäßiger Priester hatte so seinen Lauf vollendet. Später konnte ich den Angehörigen genaue Angaben machen, nachdem wir nach langem Suchen sein Grab in Bönnigheim gefunden hatten.

Die Belagerung von Bietigheim-Ost zog sich vom 9. bis 20. April hin. Mit Kirche und Pfarrhaus waren wir 100 m Luftlinie sowohl vom Feind wie vom deutschen Befehlsbunker entfernt. Am Mittwoch früh 2 Uhr war ein heftiger Handgranatenkampf mit einem französ[ischen] Spähtrupp beim Pfarrhaus. Die Opfer der Belagerung wurden von mir nun, ob kath[olisch] oder protestantisch, bei der Uhlandstaffel im Pfarrgrundstück beerdigt, zum Teil während des Beschusses. Es waren zuletzt 24 Tote, die im folgenden Juli dann in den Friedhof

36 Adelindis-Glocke, Kirchenamtliche Mitteilungen für die Stadtpfarrei Bad Buchau, Kappel und die Federseegemeinden, Nr. 19, Sonntag 9. Mai 1965, 38. Jahrgang, 3f. Die Pfarrchronik von Buchau, 1940–1957, von Pfarrer a. D. Karl Rehm, Pensionär in Buchau geschrieben († 4. Mai 1959), berichtet ebenfalls über dieses Ereignis (1945, 79–81).

36a Pak = Panzerabwehrkanone

37 Lug = Markungsteil der Stadt in Richtung Heilbronn.

umgebettet wurden. Am 12. April war wieder ein heftiger Granatwerferkampf rings um das Pfarrhaus nachts um 12 Uhr, ebenso am 13. April und den folgenden Tagen und Nächten. Am 19. April früh 1 Uhr gabs einen Volltreffer auf die Ecke des Kohlenstalles. Um 3 Uhr nachm[ittags] erschien ein deutscher Unteroffizier mit dem Befehl, daß wir das weiße Fähnlein an der Wimpelstange, das die Jungen in der Frühe des 9. April aus dem Kirchtürmlein gehißt hatten und jetzt nur noch wie ein Taschentuch an einem einzigen Reißnagel hing, vom Kirchturm bis abends 6 Uhr entfernt haben müßten, andernfalls mir mit dem Erschießen gedroht wurde, wie es der Kreisleiter Drautz in Heilbronn gemacht habe[38]. Ein desertierter Polizeioffizier von Heidelberg, der sich seit einigen Tagen bei mir im Keller verbarg, schlich sich mit mir zur Kirche. Da aber alle Fenster weg und wir ganz von den Franzosen eingesehen waren, gab es einen großen Granatwerferüberfall auf die Kirche. Ich konnte mich nur noch hinter die Mauer decken, bis der Polizeioffizier den Wimpel entfernt hatte und das Schießen aufgehört hatte.

Diese Drohung war die letzte Heldentat der Nazis gewesen. Nachts um 3 Uhr rückten die deutschen Truppen schleunigst ab, weil die Franzosen über Freudenstadt, Horb und den Schönbuch gegen Stuttgart vorrückten und den deutschen Truppen die Umklammerung drohte. Am Nachmittag rückten die Franzosen vorsichtig über die Enz und besetzten ganz Bietigheim. Da der zivilgekleidete Polizeioffizier auf dem Kirchenplatz nach den Franzosen ausspähte, wurde er entdeckt. 2 Franzosen mit Maschinenpistolen holten ihn und, weil er sich in den Keller flüchten wollte, auch mich ab als durch meine Soldatenstiefel verdächtig. Bei der Metzgerei Litz unten wurden wir vorgeführt. Da ich meinen Personalausweis als katholischer Pfarrer bei mir hatte, kam ich gleich frei, und es gelang mir auch, den Polizeioffizier freizubekommen«[39].

Auch an anderen Orten haben Geistliche ihre Erlebnisse niedergeschrieben, einige alsbald auch einen Bericht an das Bischöfliche Ordinariat übersandt. Unter den ersten Posteingängen traf am 22. Mai ein am 3. Mai abgesandter Bericht von Pfarrer Romer[40] aus Altshausen über die Vorgänge beim Einmarsch der Franzosen ein[41]. Er vermerkt:

»Am Sonntag, den 22. April 1945, ziehen in voller Auflösung deutsche Truppen zurück in Richtung Allgäu und Vorarlberg. Die Panzersperren werden abends etwa 6–½7 h geschlossen. Die letzten Lastwagen können nicht mehr passieren, biegen ab nach Haggenmoos und werden von nachfolgenden feindlichen Panzern zusammengeschossen. Um 19.45 Uhr des 22. April fallen hier die ersten Schüsse. Die feindlichen Panzer kamen nicht von Saulgau, sondern von Pfullendorf–Ostrach–Hosskirch. Als die Panzer den Rand des Oberdorfes erreichen, verlassen die Befehlsgeber per Fahrrad das Unterdorf und flohen nach Wurzach. Diese sog. Führer hatten vorher den Mund immer übervoll genommen und ihre Leute in Stellung befohlen. Sie selbst aber sind davongegangen, genau wie im Evangelium vom Mietling. Die Schießerei dauerte bis etwa 21.45 Uhr. Dann waren die Panzersperren zerschossen und geöffnet. Die Panzer fuhren

38 Drautz war einer der berüchtigsten Gauleiter des Gaues Württemberg-Hohenzollern. Nach dem Kriege wurde er von den Amerikanern hingerichtet. Über das Verhalten von Drautz am Ende des Krieges: BLUMENSTOCK 29f. (Heilbronn, 34 [Oedheim]). Auch in der Pfarrchronik Buchau findet sich ein Eintrag über die Beschlagnahmung des Gemeindehauses durch Drautz am 31. Oktober 1940 (Chronik 1940, 19).

39 Chronik der Pfarrei Bietigheim, 1945, 65f. Über Vorgänge bei der Besetzung siehe auch: ROEMER 270–273; BLUMENSTOCK 214–216.

40 Josef Romer, geb. 4. Juni 1894 in Dobel/Dieterskirch, Priesterweihe 29. Januar 1922, Pfarrer Altshausen 7. Mai 1944, † 3. August 1966 in Mengen.

41 DAR Diarium 22. Mai 1945. Ein interessanter Bericht über den Einmarsch der Amerikaner in Stuppach bei Mergentheim wurde nach Abschluß des Manuskriptes von Pfarrer a. D. Bruno Hilsenbeck, Stuppach, zur Verfügung gestellt.

durch das Seminar in den Schloßhof ein, wo sie im Grünen parkten. Bei der Schießerei, die bis 21.45 Uhr dauerte, im Einzelschützenfeuer aber die ganze Nacht, sind 12 deutsche und 2 französische Soldaten gefallen. Außerdem wurden 6 Zivilpersonen ein Opfer der Besetzung von Altshausen. Von diesen 6 Zivilpersonen wären 5 nicht gefallen, wenn sie im Keller geblieben wären. Nur Herzogin Margarethe Maria von Württemberg[42] wurde etwa 21.30 Uhr abends im Luftschutzkeller des Schlosses schwer verwundet. Eine feindlich französische Patrouille kam an den Eingang des Schlosses zwischen dem Chor der Kirche und dem Verbindungsbau vom alten und neuen Schloß. Sie polterte an der verschlossenen Türe und begehrte Einlaß. Schon schoß einer aus der Patrouille durch die Türe. Die Kugel traf hinter der Türe Herzogin Margarethe von Württemberg quer durch Becken und Oberschenkel. Sie war bis 10 Minuten vor dem Tod bei Bewußtsein, empfing die Krankenölung und Generalabsolution und starb 22.50 Uhr an innerer Verblutung. Gebeichtet hatte sie am Samstagabend zuvor und am Sonntagmorgen die heilige Kommunion empfangen. Eine Viertelstunde vor ihrer Verwundung war sie beim Pfarrer auf dem Kirchturm oben gewesen, um von dort aus den Verlauf der Besetzung Altshausens durch die Schalläden des Turmes zu verfolgen. Beim Gehen sagte sie zu mir, ich solle das Allerheiligste ins Schloß hinüberbringen, wenn ich es für nötig hielte.

Bei der Besetzung Altshausens durch weiße und farbige Truppen der 1. französischen Armee gab es auch im katholischen Pfarrhaus, Schloßstraße 307, eine Schießerei. Die Kompanie, die hier lag, war am Ortsrand in Stellung gegangen. Eine Gruppe, etwa 15 Mann, lag direkt neben dem Pfarrhaus in Stellung. Sie hatte nur eine Panzerfaust und ein paar Gewehrschüsse abgefeuert. Dann ging diese Gruppe zurück. Eine andere Gruppe der hiesigen Kompanie zog sich etwa 20.30 Uhr abends ins Pfarrhaus zurück. Trotz der dringenden Bitte meiner Schwester, das Haus zu verlassen, blieb sie da. (Der Pfarrer selbst war diese Nacht über in der Kirche und im Turm). Die Gruppe lag die ganze Nacht über im Gang des Erdgeschosses. Der Keller des Pfarrhauses war voll besetzt mit etwa 20 Kindern der Nachbarschaft, deren Müttern und Vätern. Gegen 5 Uhr morgens kam eine feindliche Patrouille ans Haus. Diese schoß durch die Haustüre, drang ein, schoß im unteren Gang des Hauses, verwundete 3 deutsche Soldaten, nahm sie gefangen, stellte sie mit Hände hoch vor das Haus und entwaffnete sie dort. 2 Mann der feindlichen Patrouille durchsuchten das ganze Haus bis hinauf auf die Bühne, angeblich nach deutschen Soldaten, stahlen aber nichts, was für sie von Wert war... Beim Kommen der feindlichen Patrouille feuerte einer 2 Schüsse in den Keller hinunter beim Abstieg innerhalb der hinteren Haustüre. Pfarrer a. d. Gustav Merk[43] saß auf einem Stuhl unten am Eingang des Kellers. Eine Kugel durchschoß den linken Oberschenkel, die andere blieb im rechten Wadenmuskel stecken. Die Verwundeten wurden im Speisezimmer von meiner Schwester und einer Nachbarsfrau, die im Keller war, verbunden und dann von den Nachbarn ins Spital getragen...

Die Beisetzung der Herzogin Margarethe von Württemberg fand am Samstag, 28. April 1945, in der Familiengruft statt. Am Freitag, 27. April 1945, wurde nachmittags 14 Uhr die höchste Leiche der Entschlafenen in die Pfarrkirche überführt. Am Samstag um 9 Uhr war Requiem, dann die Übertragung in die Gruft«[44].

42 Maria von Württemberg, geb. 4. Januar 1902 in Stuttgart, Tochter von Herzog Albrecht von Württemberg und der Erzherzogin Margarete Sophie von Österreich, Schwester von Herzog Philipp Albrecht von Württemberg (Information Pfarramt Altshausen).

43 Gustav Merk, geb. 4. August 1874 in Riedlingen, Priesterweihe 23. Juli 1901, an verschiedenen Seelsorgestellen als unständiger Geistlicher tätig, 1918 Pfarrer in Fronhofen, 1925 Ruhestand, beschäftigte sich sehr intensiv mit Landes- und Kirchengeschichte, † 31. August 1954 in Altshausen.

44 Am 16. Januar 1984 vom Pfarramt Altshausen zur Verfügung gestellter Bericht aus der dortigen Pfarrchronik.

Eine Woche vor der bedingungslosen Kapitulation der deutschen Wehrmacht am 8. Mai 1945 war für Württemberg unter oftmals verheerenden Bedingungen die Stunde Null, allerdings keineswegs das Ende von Elend und Not angebrochen.

Die Heimkehr von Bischof Sproll

Mit der Besetzung der Bischofsstadt Rottenburg durch die Franzosen am 18. April waren auch die Kontakte mit dem seit 24. August 1938 verbannten Diözesanbischof Joannes Baptista Sproll abgebrochen. In den letzten Wochen und Monaten sind diese kriegsbedingt sowieso recht sparsam gewesen. In einem Brief aus dem Verbannungsort Krumbad in Bayrisch Schwaben vom 27. März 1945, wohl dem letzten bekanntgewordenen Verbindungszeichen, an seine Schwester Josefine schreibt er über seine Lage: »Warum schickst Du uns schon so lange keine Nachricht mehr? Ist Schweinhausen schon erobert oder wird es noch belagert? ... Von Ottilie [seine Schwester, die ihm in Rottenburg den Haushalt führte,] habe ich dieser Tage einen Brief erhalten; aber sie weiß nichts Besonderes, als daß wir eben wieder einen gefallenen Neffen [Josef Sproll] haben und eine Witwe mit Waisenkindern... Mir geht es immer noch gut. An den letzten heiteren Tagen viel Klein- und Großalarm, aber keine Einschläge und namentlich ganz ruhige Nächte. Die Ehrw[ürdigen] Schwestern beten Alarm und Flieger in weite Ferne«[45].

In der 1960 von den Schwestern des Krumbades über den Aufenthalt von Bischof Joannes Baptista Sproll angefertigten Chronik wird auch über die letzten Kriegstage im und um das Krumbad berichtet:

»In der Nacht vom 27. auf den 28. April 1945 wurde Krumbach von den anrückenden Amerikanern stark beschossen. Letzte SS-Trupps hielten sich in den Wäldern um Krumbad und in den Häusern Krumbachs verschanzt, versuchten die Kammelbrücke zu sprengen, was ihnen nur teilweise gelang, und drohten jeden zu erschießen oder zu hängen, der von Übergabe sprach. Sogar unseren Chefarzt, Oberstabsarzt Dr. Adalbert Wohlaib, bedrohten sie mit Standgericht und Strang, als dieser furchtlos betonte, er habe vom OKW [Oberkommando der Wehrmacht] den Auftrag, Straße und Brücke zu halten für eventuellen Abtransport Verwundeter und Kranker. Es war ein erbittertes Ringen. In Krumbad konnten wir immer wieder das

45 Privatnachlaß Bischof Sproll, im Besitz von Paul Kopf, Ludwigsburg. Ein beeindruckender Bericht über die Besetzung Rottenburgs von Domkapitular Sedlmeier in DAR Kr 56a (vgl. Anm. 25). – Am 24. März 1984 übersandte P. Ludwig Volk dem Verfasser die Kopie eines bislang nicht bekannten Briefes von Bischof Sproll an Kardinal Faulhaber vom 15. März 1945, worin er über seine Lage schreibt: »Der Verkehr mit meiner Diözese ist sehr erschwert und seit der 75 km-Zone fast unmöglich. In früheren Jahren trafen ziemlich viel Besuche ein, sowohl Einzelpersonen als namentlich Jugendvereine. Der briefliche Verkehr war immer sehr stark, und so ging eine große Anzahl kleiner Hirtenbriefe an Gemeinden und Vereine hinaus, die allem nach gerade wegen der Verbannung gut gewirkt haben. Die Jungfrauenvereine haben sich bis zur Stunde gehalten und arbeiten sowohl als Vereine wie als Diözesanverbindung im allgemeinen gut. Die männlichen Vereine nehmen durch die militärischen Maßnahmen mehr und mehr ab. Da, wo auf dem Lande vor dem Kriege keine männlichen Vereine bestanden, sind auch keine mehr zusammenzubringen. Sonst steht es um das religiöse Leben in den Gemeinden, zumal in den Städten, nicht schlimm. Der Kirchenbesuch ist sogar sehr gut, namentlich auch an den Abenden. Bedauerlicherweise muß man sich morgens und abends auf sogenannte Kurzpredigten beschränken, weil fast immer Fliegergefahr droht. Mancherorts findet deswegen zuerst die heilige Messe statt, dann erst die Predigt. An sich ist die Kurzpredigt deswegen nachteilig, weil die Gegenseite das Wort ohne Beschränkung hat. Wenn der Krieg in absehbarer Zeit zu Ende ginge und die Seelsorge ihre ganze Kraft einsetzte, ist mit Gottes Gnade viel zu hoffen. Die Masse des Volkes ist des gegenwärtigen Zustandes allmählich müde... Herr Generalvikar oder ein Domherr sind schon seit einem Vierteljahr nicht mehr hier gewesen.« (Erzdiözesanarchiv [EA] München, Nachlaß Faulhaber Nr. 3320).

Aufblitzen beim Abschuß sowie Aufschlag und Detonationen der berstenden Geschoße verfolgen. Auch um Kurhaus und Badkapelle pfiffen mehrmals weitfliegende, abirrende Granatsplitter. Gegen morgens 8.00 Uhr endlich hißten vernünftige, heimatliebende Krumbacher die weiße Fahne auf dem Kirchturm und übergaben die Stadt. Die Amerikaner stellten sofort das Feuer ein... Im Krumbad hatte man rasch die Hakenkreuzfahne eingeholt und die weiße Friedensfahne hochgezogen.

Der 28. April gab der amerikanischen Panzerspitze die Straße von Krumbach her frei. Der Funkwagen hielt unmittelbar vor dem Kurhaus. Blitzgleich sprangen zwei amerikanische Soldaten aus dem Wagen, jeder hinter einer der mächtigen Linden sichernd. Das Gewehr im Anschlag prüften sie für Augenblicke die Fensterreihen des hohen Kurhauses. Einige Herzschläge lang stand die Zeit uns still. Ein Patient, ein bis zum letzten sieggläubiger Offizier, hatte nämlich wiederholt geäußert: ›Ich schieße, wenn die Amerikaner kommen!‹ Es fiel kein Schuß. Die beiden Soldaten waren mit einem Satz wieder im Jeep, und die Spitze fuhr ruhig weiter. Der Bischof lag während der ganzen Nacht wach, zelebrierte am Morgen die Hl. Messe, betete mit uns und segnete immer wieder. Wie froh war auch er, als ihm die Schwester meldete: ›Die weiße Fahne weht vom Dach! Hitlers Blutfahne liegt im Winkel!‹ Schwester Oberin M. Gosberta[46], begleitet von einem Patienten, Herrn Prof. Dr. Grimmeis, als Dolmetscher, ging ruhig dem amerikanischen Auto entgegen. Über das Funkgerät kam vom Wagen her ein Anruf. Dr. Grimmeis entgegnete: ›Mother Superior surrenders the hospital of Krumbad to the Americans!‹ Zu deutsch: ›Mutter Oberin übergibt das Lazarett den Amerikanern.‹ Nach einem zweimaligen ›okey‹ fuhr die Panzerspitze in Richtung Tannhausen weiter.

Am Nachmittag des 28. 4. 1945 rollte die amerikanische motorisierte Kampftruppe dröhnend am Lazarett vorbei, Wagen um Wagen, Panzer um Panzer, die Wagen alle stark bereift, ein nicht enden wollender Zug. Die Nacht vorher waren die deutschen Soldaten die gleiche Richtung gekommen, Mann für Mann zu Fuß, sich mühsam schleppend, ausgemergelt, gehetzt, ihre Pferde am Zügel nachschleppend, ein Bild zum Erbarmen. Wir konnten ihnen nur rasch einen Schluck Wasser reichen, und sie hetzten weiter den dunklen Weg hinter Lexenried, Richtung Mindelzell, um sich dort zum letzten Gefecht zu formieren«[47].

Dem Bischöflichen Ordinariat lag nun viel daran, mit dem Bischof in Kontakt zu kommen. Was in Rottenburg nicht bekannt sein konnte, war das Angebot des amerikanischen Kommandanten Major Doon aus Krumbach, ihn bereits am 3. Mai in seinem Auto nach Kirchheim/Teck, der letzten Stadt im amerikanisch besetzten Gebiet zu bringen[48]. Hilfreiche Dienste bot Dr. Helmut Kruse[49] aus Stuttgart an. Er besprach sich mit Pfarrer Weber[50], und dieser wandte

46 Vochezer, Gosberta, CSJ, geb. 14. August 1889 in Kirchberg/Iller, 1910 Eintritt in die St. Josefskongregation Ursberg, Oberin ab 1936 in Krumbad, München, Krumbad. † 24. November 1970 in Ursberg.

47 Die Chronik wurde zum größten Teil von Paul Kopf zum 20. Jahrestag der Rückkehr von Bischof Sproll im KATHOLISCHEN SONNTAGSBLATT, Stuttgart, 1965, Nr. 17–22 und im ST. ULRICHSBLATT, Augsburg 1965, Nr. 46–51 veröffentlicht. Auszug in: Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945, Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstands, hrsg. von PAUL KOPF und MAX MILLER (VeröffentlKommZG A 13), Mainz 1971, 359ff., Dok. 103a. Obiger Text in: KATH. SONNTAGSBLATT Nr. 21,12f.

48 KOPF/MILLER 360.

49 Dr. Helmut Kruse, geb. 1908 in Breslau, lebt in Stuttgart, 1936 Bibliothekar am Auslandsinstitut Stuttgart, 1939–1944 Leiter der Außenstelle Berlin. Durch seine berufliche Tätigkeit Kontakt zu Oberbürgermeister Dr. Strölin, Verbindung zum Widerstandskreis um Rechtsanwalt Dr. Arnulf Klett, 1945 Verbindungsreferent zwischen Stadt Stuttgart und Diözese Rottenburg (vgl. Anm. 77). (DAR A 3. lc ergänzt durch persönliche Information vom 30. Januar 1984), HERMANN VIETZEN, Chronik der Stadt Stuttgart 1945–1948, Stuttgart 1972, 31, 33, 34, 507. Chronik der Stadt Stuttgart 1933/45 (LEIPNER), 1021.

50 Anton Weber, geb. 22. März 1899 in Heilbronn, Priesterweihe 5. April 1924, Pfarrer Stuttgart St. Josef 9. Februar 1936, † 29. Juli 1966 in Stuttgart.

sich an das Bischöfliche Ordinariat mit dem Vorschlag, Dr. Kruses Verbindungen zur Stadtverwaltung in Anspruch zu nehmen. Nachdem eine Besprechung beider Herren in Rottenburg stattgefunden hatte, fuhren am 23. Mai 1945 Generalvikar Kottmann[51], der politische Referent, Domkapitular Sedlmeier[52] und Dr. Kruse ins Krumbad, um die Heimholung des Bischofs zu besprechen, die dann auf 12. Juni festgelegt wurde. Die Personenwagen besorgte wiederum Dr. Kruse, der als persönlicher Referent des neuen Oberbürgermeisters von Stuttgart, Dr. Klett[53], dazu die Möglichkeit besaß[54].

In einer festlichen Dankesstunde verabschiedete sich die Krumbadfamilie am 10. Juni von ihrem Gast, der 4½ Jahre als Verbannter bei den Schwestern weilen durfte und nun in seine Diözese zurückgeholt werden konnte. Weihbischof Fischer[55] und Prälat Hinderberger[56] waren mit einem französischen Offizier, der mit seinem Wagen die Kolonne der vier Autos eröffnete, aus Rottenburg gekommen. Am späten Nachmittag wurde die erste Stadt der Diözese Rottenburg, Ulm, erreicht.

Vor der St.-Georgs-Kirche hieß eine fast unüberschaubare Menschenmenge den Bischof in der zum größten Teil in Trümmern liegenden Stadt willkommen. Dekan Gageur[57] sowie ein Vertreter des Oberbürgermeisters sprachen ein Grußwort, auf das der Bischof erwiderte. Nach der Erteilung des bischöflichen Segens ging die Fahrt weiter in Richtung Rottenburg. Dort kündeten am späten Abend die Glocken des Domes die Ankunft des Bischofs an. Tief gerührt fanden sich trotz später Stunde noch viele Rottenburger vor dem Bischöflichen Palais ein[58].

Am 18. Jahrestag der Inthronisation als Bischof, dem 14. Juni, wurde die Heimkehr festlich begangen[59]. Trotz schwieriger Verkehrsverhältnisse waren zahlreiche Festgäste erschienen, darunter 180 Geistliche. Die Vertreter der französischen Besatzungstruppen und des evangelischen Oberkirchenrates waren ebenso eingetroffen wie Oberbürgermeister Dr. Klett aus Stuttgart. Generalvikar Kottmann begrüßte den Bischof[60], der mit bewegter Stimme antwor-

51 Max Kottmann, geb. 16. Juni 1867 in Sotzenhausen/Schelklingen, Priesterweihe 15. Juli 1891, Mitglied des Kath. Kirchenrates 1907, Domkapitular und Domdekan 1924, Generalvikar 1927, † 22. März 1948 in Rottenburg.

52 Wilhelm Sedlmeier, geb. 28. April 1898 in Friedrichshafen, Priesterweihe 5. April 1924, Domkapitular 1939, Weihbischof 1953, lebt in Ravensburg.

53 Dr. Arnulf Klett, geb. 8. April 1905 in Stuttgart, Rechtsanwalt, Oberbürgermeister von Stuttgart vom 23. April 1945 bis zum seinem Tode am 14. August 1974 in Bühler Höhe.

54 Information von Dr. Kruse am 30. Januar 1984. Über diese Fahrt verfertigte Domkapitular Sedlmeier am 26. Mai 1945 einen zweiseitigen Bericht. DAR K 56a.

55 Franz Joseph Fischer, geb. 7. August 1871 in Aalen, Priesterweihe 16. Juli 1895, Weihbischof 19. Dezember 1929, † 24. Juli 1958 in Stuttgart.

56 Anton Hinderberger, geb. 27. Oktober 1866 in Mutlangen, Priesterweihe 10. Juli 1912, Domkapitular 8. Mai 1938, † 14. September 1963 in Rottenburg.

57 Oskar Gageur, geb. 14. Dezember 1873 in Stuttgart, Priesterweihe 15. April 1896, Stadtpfarrer St. Michael zu den Wengen, Ulm, 24. August 1924, Dekan 3. September 1924, † 27. August 1951 in Untermarchtal.

58 Den ersten Bericht (48 Seiten mit 7 Bildern) über die Verbannung und Heimkehr des Bischofs schrieb bereits im Juni 1945 der langjährige politische Referent, Domkapitular Emil Kaim (1871–1949): Der Bischof ist wieder da.

59 KOPF/MILLER, Dok. 103b, 361.

60 Die Ansprache (3 Seiten) liegt im Privatnachlaß von Bischof Sproll vor. In ihr geht Kottmann auf die zahlreichen Bemühungen um die Rückkehr des Bischofs ein. Auch verweist er auf die Marienweihe 1943. Ein besonderes Wort des Dankes sagt er dem Oberbürgermeister der Stadt Stuttgart, mit dem Kottmann durch die Verbindungen mit Dr. Kruse (vgl. Anm. 49) die Heimkehr des Bischofs aus der amerikanischen Besatzungszone abgeklärt hat.

tete[61]. Dann hielt Weihbischof Fischer das Pontifikalamt, das mit dem Segen des Diözesanbischofs endete. Im Anschluß fand vor dem Palais, dem Ort der Demonstrationen von 1938, die Huldigung des Volkes statt.

Um möglichst viele am Festtage teilhaben zu lassen, erließ der Bischof an diesem Tag ein besonderes Wort an die Geistlichen[62]. Bereits 10 Tage später feierte der Heimgekehrte seinen Namenstag, an dem ihm vor allem Jugendgruppen aufwarteten. Unter diesem Datum erschien auch das erste Hirtenschreiben, in dem der Bischof noch einmal einen Rückblick gab, dann aber sehr eingehend auf die Sorge um den geistigen und materiellen Wiederaufbau einging[63].

Am 16. Juli konnten Joannes Baptista Sproll und sein Kurskollege Weihbischof Franz Joseph Fischer, das goldene Priesterjubiläum begehen. Am 5. Juli schon erschien ein Hirtenbrief zum Festtag[64]. In der festlichen Gemeinde des 15. Juli[65] befanden sich der französische General Mozat aus Tübingen, die Vertreter der Dekanate und vor allem 3000 Jugendliche, davon allein 1000 aus Stuttgart.

Die Festpredigt im Dom hielt Generalvikar Kottmann. An diese anschließend wurde das Hirtenwort mit dem Thema: »Seid wachsam, steht fest im Glauben, handelt männlich und seid stark!« verlesen[66]. »Nach dem Pontifikalamt intonierte Jubilar Bischof Dr. Sproll mit glockenheller Stimme den Bischöfl[ichen] Segen und bekrönte damit eine Stunde und einen Gottesdienst, dessen innere Tiefe auf 50 Jahre zurück nur Gott allein ermißt.

Das folgende ›Te-deum‹ brandete wie eine Meereswoge zu dem Gewölbe empor. In ihr versank alle Unrast, die durch die zerbrochenen Fenster von der Straßenseite her immer wieder hereinbrach. Der nichtabreißende Autoverkehr erwies, daß an diesem Jubiläumstage nicht mehr 160 ruhige Algerier, sondern 1200 Alpenjäger in der Bischofsstadt in Quartier lagen«[67].

Den nachfolgenden Gratulationsempfang eröffnete der französische General. Eine Jugendkundgebung im Weggental beschloß den denkwürdigen Tag.

Neubeginn in notvoller Zeit

Mit der Besetzung der Gemeinden fielen die meisten bisherigen Verwaltungsträger aus. Es gab keine deutsche Staatssouveränität, keine deutsche Regierung mehr. Lediglich die Gemeinde- und teilweise die Landkreisverwaltungen blieben funktionsfähig, wenngleich durch die Besatzungsmächte größtenteils unverzüglich Umbesetzungen vorgenommen wurden. Intakt blieben die Strukturen der Kirche. Dadurch wuchs dieser ein großes Maß an Vertrauen, aber auch an Verantwortung zu. In den Gemeinden konnte das kirchliche Leben, vom Zwang der nationalsozialistischen Einschränkungen befreit, weitergeführt werden. Selbst durch den Einmarsch der Alliierten wurde es kaum unterbrochen. In Ludwigsburg beispielsweise kann anhand des Verkündbuches nicht einmal die Zäsur »Besetzung« festgestellt werden. Der Pfarrer

61 Veröffentlicht in: KOPF/MILLER, Dok. 103c, 362f.
62 Veröffentlicht in: KOPF/MILLER, Dok. 103d, 364f.
63 KA 1945, Nr. 3, 91–94, desgl. Sonderdruck in 12° Format mit dem Titel: Wiederaufbau. Erstes Hirtenschreiben des Hochwürdigsten Herrn Bischofs Dr. Joannes Baptista Sproll nach seiner Rückkehr aus der Verbannung. Veröffentlicht in: KOPF/MILLER, Dok. 103e, 365–370.
64 KA 1945, Nr. 4, 95–98. Das Amtsblatt umfaßt nur dieses Bischofswort. Die erste Seite schmückt ein Bild des Bischofs. Auch ist es im Gegensatz zu den Amtsblättern zuvor und später auf gutem, weißem Papier gedruckt. Ausführlicher Bericht über den Festtag: Erzbischöfliches Archiv Freiburg (EAF), Nachlaß Gröber, Fasz. 23.
65 Die Feier wurde am 15. Juli begangen.
66 Hirtenwort vom 5. Juli (vgl. Anm. 64).
67 EAF, Fasz. 23, 12.

hatte seine Vermeldungen für den auf die Besetzung folgenden Sonntag bereits handschriftlich ins Verkündbuch eingetragen. Für die nach dem Einmarsch der Franzosen verhängte Ausgangssperre mußte er nur die Zeit der sonntäglichen Abendmesse von 18 auf 17 Uhr umändern[68]. Die Situation war je nach Gemeinde verschieden, Probleme jedoch waren überall in Fülle vorhanden.

Die Geistlichen wurden aufgrund ihrer Vertrauensstellung zu Brücken der Menschlichkeit zwischen der durch die Besatzungssoldaten bedrohten deutschen Bevölkerung und den Besatzungsorganen. Gewalttätigkeiten kamen hauptsächlich bei den französischen Truppen vor. In der Gruft der Schloßkirche Ludwigsburg wurden selbst Särge der königlichen Familie von Plünderern aufgebrochen[69]. Die während des Krieges in das Land gebrachten Ostarbeiter (Ukrainer, Polen, Russen) wurden ebenfalls zu einer bedrohlichen Belästigung. Die Geistlichen wurden um Abhilfe angegangen, und in die alsbald eingerichteten Bürgerausschüsse wurden sie in nicht wenigen Fällen berufen, was später allerdings vom Bischöflichen Ordinariat als nicht wünschenswert angesehen wurde. Im Laufe des Sommers 1945 konnte die Diözesanleitung trotz der verheerenden Verkehrsverhältnisse und der Einschränkungen der Besatzungsmacht mit den Gemeinden wieder Kontakt aufnehmen und Informationen erhalten. Zunächst liefen bei der Diözese zumeist Berichte über Vorgänge bei der Besetzung und den Zustand der Kirchen und kirchlichen Gebäude ein. Bald jedoch kamen die neuen Seelsorgsprobleme ins Auge. Die Sorge um die Kriegsgefangenen und die Heimkehrer der am Ende des Krieges Geflüchteten stand ebenso im Vordergrund wie ab Herbst die Not der Vertriebenen aus dem Osten. Eine verheerende Bilanz von Kriegsschäden wurde offenbar, wobei Nordwürttemberg wesentlich schwerer betroffen wurde als der Süden der Diözese. Auch die caritativen Einrichtungen lagen größtenteils in Schutt und Asche[70].

Einfallsreichtum, Idealismus und der Wille, die Vergangenheit zu bewältigen, regten ebenso an wie die Verantwortung der Geistlichen, dem gläubigen Volke eine innere und äußere Heimat zu vermitteln. So konnte eine Woche nach dem Einmarsch der Franzosen die verwüstete Kirche in Bietigheim bereits wieder benutzt werden. Der Chronist schreibt:

»Der französ[ische] Stadtkommandant, ein kath[olischer] Pfadfinder, Pierre Corbière, war sehr entgegenkommend. So konnte ich bei den Firmen Schleyer und Klumpp gleich das Cathedralglas für die Kirchenfenster beschaffen. Die Dächer der Kirche, die neben vielen Beschädigungen noch einen Volltreffer über der Orgel bekommen hatte, und das Pfarrhaus wurden notdürftig geflickt und abgedeckt. Den Kitt für die Kirchenfenster mußte ich eigenhändig mit dem Wägelchen über die gesprengten Brücken auf Umwegen von Asperg mit vielem Schweiß, da es 3 Zentner waren, herbeiführen. Die Fenster wurden durch Kunstmaler Heß von Besigheim mit Symbolen bemalt, die übrigen Fenster und der Chor durch Malermeister Rößle umsonst gestrichen, aus Dank dafür, daß sein Sohn gesund von der Marine zurückgekommen war. Vom 29. April ab konnte der Gottesdienst wieder in der Kirche abgehalten werden«[71].

Mit dem Ende des Krieges wurde inmitten der Trümmer das große Werk der Caritas weitergeführt. Die Gemeinden nahmen die Herausforderung an. Tausende von Kriegsgefange-

68 Verkündbuch der Pfarrei Dreieinigkeit Ludwigsburg, 1945, 137.

69 Chronik der Pfarrei Dreieinigkeit Ludwigsburg, 1945, 40.

70 Eine Aufstellung der Kriegsschäden an kirchlichen Bauten der Diözese Rottenburg veröffentlichte der Vorsitzende des Kunstvereins der Diözese, Stadtpfarrer Erich Endrich (Anm. 32), in: Das Münster, Jahrgang 3, Heft 3/4, März/April 1950, 117–121. Über Schäden an caritativen Einrichtungen: Laubacher, Gelebte Caritas 89–96.

71 Chronik der Pfarrei Bietigheim 1945, 67.

nen durften menschliche Hilfe erfahren. Am Tag der deutschen Kapitulation, dem 8. Mai, bot sich in Buchau dieses Bild:

»14.00 Uhr, Hunderte von Kriegsgefangenen kommen in Gruppen hier durch, ausgehungert, durstig, auf Wagen wohl Verwundete, manche keuchen hintendrein, scheinen fast nicht mehr mitkommen zu können. Die Leute geben ihnen Brot, Wasser in Eimern und Gläsern, Äpfel, Kaffee. Ihre Rast halten die Armen zwischen Kappel und Ruh-Christi-Kapelle. Buchau wandert hinaus und bringt ihnen, was nur immer zu entbehren ist. Bauern von Kappel spannen ihre Rosse ein, um diejenigen, die nur noch schwer gehen können, nach Saulgau zu führen. Die ersten Werke der 7 Werke der leiblichen Barmherzigkeit werden geübt«[72].

Diese Bereitschaft der Hilfe wiederholte sich durch viele Jahre vor allem auch in den Städten Tuttlingen, Heilbronn, Wasseralfingen, die zu Stätten der großen Gefangenenlager des Landes geworden waren.

Am 24. Oktober 1945 traf in Bietigheim der erste Transport mit 1400 Vertriebenen aus Schlesien ein[73], wodurch eine neue Bewährungsprobe bevorstand, zumal der Großteil der Ausgewiesenen Katholiken waren und das Zuweisungsgebiet schwerpunktmäßig die katholische Diaspora von Nordwürttemberg traf. Vor der Verteilung auf die verschiedenen Gemeinden wurden die Ankömmlinge in den Lagern der seitherigen Ostarbeiter und Ausländer untergebracht. Glücklich war der Bietigheimer Pfarrer, als es ihm gelang, auf Weihnachten jedem Heimatvertriebenen wenigstens ein Stück Trikotwäsche in einer Fabrik besorgen zu können und von den einheimischen Pfarrangehörigen Wäsche und Haushaltsgegenstände zur Verteilung erhielt[74].

Die große Not überforderte auf Dauer die einzelne Gemeinde. Der Caritasverband der Diözese übernahm deshalb von Stuttgart aus überregionale Aufgaben. Sowohl die Stadtverwaltung als einzig noch bestehende Behörde der Landeshauptstadt als auch kurze Zeit später die französische und amerikanische Militärregierung nahmen mit den Kirchen und den Trägern der freien Wohlfahrtspflege Kontakt auf.

Bereits am 5. Dezember 1945 kommt es zur Gründung der »Liga der freien Wohlfahrtsverbände«[75]. Nach der Abgrenzung der Besatzungszonen im Laufe des Jahres 1945 stellte es sich heraus, daß die amerikanische und die französische Zone teilweise verschiedene Wege einschlugen. Dadurch sah sich der Caritasverband genötigt, für den französisch besetzten Teil der Diözese noch 1945 in Tübingen ein gesondertes Caritassekretariat, den »Caritasverband, Sektion Württemberg Süd« einzurichten[76].

Eine ähnliche Situation bestand für die Diözesanleitung in Stuttgart, der seitherigen Landeshauptstadt, nunmehr in der amerikanischen Zone gelegen, wo ein Stützpunkt der Diözesanleitung geschaffen werden mußte. Das Bischöfliche Ordinariat knüpfte an Verbindungen an, die Dr. Helmut Kruse bereits eingeleitet hatte.

Am 18. September 1945 beschloß das Bischöfliche Ordinariat die Errichtung einer »Dienststelle Stuttgart im Marienhospital« und bestellte Dr. Helmut Kruse zum »Verbindungsreferenten« als Beauftragten des Bischofs bei der Stadtverwaltung Stuttgart[77]. Mit dieser Einrichtung wurde wenige Monate nach Kriegsende ein Weg geebnet, der in den kommenden Jahren ausgebaut wurde und die Präsenz der katholischen Kirche in der Landeshauptstadt stärken

72 Chronik der Pfarrei Buchau, 1945, 87.
73 SAUER, Demokratischer Neubeginn, 237.
74 Chronik der Pfarrei Bietigheim, 1945, 67.
75 LAUBACHER, 100.
76 LAUBACHER, 99.
77 DAR A 3, lc (vgl. Anm. 49).

konnte. Nach Auflösung dieser Stelle 1952[78] wird 1953 die Außenstelle des Bischöflichen Ordinariates eingerichtet[79] und mit ihrer Leitung Weihbischof Wilhelm Sedlmeier beauftragt.

Weniger Schwierigkeiten hatte die evangelische Landeskirche, da deren Leitung ihren Sitz in Stuttgart hatte und der Landesbischof trotz Bombenschäden und Verlegung des Dienstsitzes nach Großheppach im Remstal nicht amtsbehindert war. Zwischen Landesbischof Theophil Wurm[80] und dem Stuttgarter Oberbürgermeister Strölin[81] bestanden in den Kriegsjahren Verbindungen und vertrauliche Kontakte[82].

Die verantwortlichen Männer der Stunde Null hatten nach der harten Not der Verfolgung und Demütigung der Kirchen versucht, das Erfahrene in die Gestaltung der Zukunft einzubringen. So wurde dieses Jahr der Beginn eines gemeinsamen christlichen Zeugnisses für den Wiederaufbau des zerstörten Deutschland.

Die Gründung der CDU wurde sichtbarer Ausdruck einer neuen Einstellung der Kirchen des Landes. Bereits im April 1945 legte der evangelische Landesbischof Wurm dem Bischöflichen Ordinariat »Ein Wort an unser Volk« vor, das mit den Worten beginnt:

»Liebe Volksgenossen!

Zum ersten Male wenden sich die beiden großen christlichen Kirchen in einem gemeinsamen Worte an euch. Wir sind uns, je stärker der Druck auf die christliche Kirche in den letzten zwölf Jahren geworden ist, der inneren Verbundenheit in Christus mehr als früher bewußt geworden. An Stelle von Reibungen und Auseinandersetzungen ist vielfach auf beiden Seiten eine große Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfeleistung getreten. Das berechtigt und verpflichtet uns, in aller Oeffentlichkeit ein Wort an euch zu richten«[83].

Um den neuen Anforderungen der Seelsorge gerecht zu werden, richtete die Diözese Rottenburg, Karmeliterstr. 5, am 2. August 1945 ein Bischöfliches Seelsorgeamt ein[84]. Mit

78 KA 1952, 367.

79 KA 1953, 113.

80 Theophil Wurm, geb. 7. Dezember 1868 in Basel, Kirchenpräsident der evangelischen Landeskirche Württemberg seit 1929, Landesbischof 1933, Vorsitzender des Rats der EKD 1945–1949, † 28. Januar 1953 in Stuttgart.

81 Dr. Karl Emil Julius Strölin, geb. 21. Oktober 1890 in Berlin, Oberbürgermeister der Stadt Stuttgart vom 1. Juli 1933 bis 23. April 1945, † 21. Januar 1963 in Stuttgart.

82 Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940–1945. Eine Dokumentation, in Verbindung mit Richard Fischer zusammengestellt von GERHARD SCHÄFER, Stuttgart 1968, 346.

83 Privatnachlaß Bischof Sproll, Kopie mit handschriftlichem Vermerk: »April 1945«, abgezeichnet von W[ilhelm] Pressel [Oberkirchenrat]. Am Ende des Textes steht in Klammer: Die Unterschrift von Herrn Generalvikar Kottmann ist zu erwarten. – Im Anschluß an die erste Predigt nach Kriegsende am 10. Mai 1945 (Himmelfahrt) verlas Wurm dieses Wort »Im Namen unserer Württembergischen evangelischen Landeskirche und als Sprecher der ganzen bekennenden Kirche in Deutschland« mit einigen Änderungen. Da alle großen Kirchen der Innenstadt zerstört waren, fand dieser Gottesdienst im Großen Haus der Württembergischen Staatstheater statt. An ihm beteiligten sich mehrere neue führende Männer des politischen Lebens in Württemberg sowie der französische Militärgouverneur. Aus den Unterlagen des Landeskirchlichen Archivs im Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart geht nicht hervor, daß es ein gemeinsames Wort der Kirchen werden sollte. (Information des Herausgebers der Dokumentation über Landesbischof D. Wurm, Dr. Schäfer, vom 14. Februar 1984). Einen Hinweis auf diese gemeinsame Erklärung findet sich in einer Aufzeichnung von Domkapitular Sedlmeier vom 22. Juni 1945 über eine Vorsprache von US-Major Earlier bei Sproll und Kottmann. Demnach billigte Bischof Sproll das Verhalten seines Generalvikars, der dem gemeinsam geplanten Wort seine Unterschrift nicht gab (DAR Kr 56a – Hinweis erfolgte durch P. Volk). Wichtige Dokumente über die erste Besatzungszeit erscheinen demnächst in: AKTEN DEUTSCHER BISCHÖFE ÜBER DIE LAGE DER KIRCHE 1933–1945, Bd. VI (VeröffentlKommZG). Text vom 10. Mai 1945 veröffentlicht in: Landesbischof D. Wurm 479f. Ergänzungen finden sich in DAR Kr 56a.

84 KA 1945, 104.

seiner Leitung wurde der seitherige Repetent des Wilhelmsstiftes Tübingen, Alfred Weitmann[85], betraut. Unterdessen war Weihbischof Franz Joseph Fischer schon wieder auf Firmungsreisen unterwegs. Am 12. September 1944 fand die letzte Firmspendung der Kriegszeit in der Wehrmachtspfarrei Ulm statt[86]. Wegen der Luftgefahr firmte der Weihbischof um diese Zeit an größeren Stationen die Kinder des Firmortes am Vorabend und die Auswärtigen am folgenden Morgen[87].

Bereits wenige Wochen nach dem Einmarsch der Franzosen in Rottenburg fand am Pfingstmontag, dem 21. Mai, wieder die erste Firmspendung im Dom statt. Bis 18. November 1945 registrierte der rührige Weihbischof bereits 51 Firmorte im Norden und Süden der Diözese[88].

Im Juli erschien wieder das Katholische Sonntagsblatt, und in nicht wenigen Gemeinden wurden Kindergärten eröffnet. Die Genehmigung hierzu erteilte die Militärregierung am 27. Mai 1945[89]. In Buchau geschah dies bereits am 15. Mai[90]. In beiden Besatzungszonen wurden in der zweiten Jahreshälfte die Schulen wieder Schritt um Schritt zum Unterricht freigegeben. Die Franzosen entschlossen sich, den Wiederaufbau des deutschen Schulwesens in die eigene Hand zu nehmen und verfügten die Wiedereröffnung auf 17. September 1945[91]. In Buchau wurde am 15. Mai bereits »zufolge der Bekanntmachung des Bürgermeisters die 1. Klasse der Volksschule eröffnet, weil die betreffenden Lehrbücher am wenigsten Nazigeist enthalten«[92]. Am 18. Oktober haben Volksschule und Oberschule mit Ausnahme der Klassen 5 und 6 den Unterricht aufgenommen, wobei der Schulunterricht täglich mit Gebet beginnt und am Mittwoch die pflichtmäßig zu besuchende Schülermesse stattfindet. Der Religionsunterricht wird innerhalb des lehrplanmäßigen Unterrichts erteilt[93].

Zur Klärung der Schulfragen war eine enge Fühlungnahme zwischen Kirchen, Kultusverwaltung und den Besatzungsmächten notwendig. Die Vertreter der Kirchen waren am 23. November 1945 zu einer Landrätetagung nach Schnait im Remstal geladen. Generalvikar Kottmann, der dann auch der am 15. Januar 1946 beschlossenen vorläufigen Volksvertretung Württemberg/Baden angehörte, vertrat die Diözese Rottenburg[94]. Bereits im Sommer 1945 entbrannte in der französischen Zone der Streit um die Einführung der Simultan- oder Bekenntnisschule[95]. Das Bischöfliche Ordinariat trat eindeutig für die bis 15. Juli 1936 geltende

85 Alfred Weitmann, geb. 6. März 1910 in Schwäbisch Gmünd, Priesterweihe 1. April 1933, 1953 Domkapitular, 1972 Domdekan, seit 1980 im Ruhestand in Bad Ditzenbach.

86 KA 1945, 110.

87 KA 1945, 109.

88 KA 1946, 125f.

89 Chronik der Stadt Stuttgart 1945–1948, 508; KA 1945, 101.

90 Chronik der Pfarrei Buchau, 1945, 89.

91 Gerd Friedrich Nüske, Schulen und Schulfrage, in: Das Land Württemberg-Hohenzollern 1945–1952. Darstellungen und Erinnerungen. Herausgegeben von Max Gögler und Gregor Richter in Verbindung mit Gebhard Müller, Sigmaringen 1982, 293.

92 Chronik der Pfarrei Buchau, 1945, 88.

93 Chronik der Pfarrei Buchau, 1945, 100.

94 Sauer, Demokratischer Neubeginn 110f.

95 Nüske 296. Gespräche über die künftige Schulform fanden bereits am 14. Mai 1945 mit Oberbürgermeister Dr. Klett statt. Am 8./9. Juni besuchte Generalvikar Dr. Kottmann Erzbischof Dr. Gröber in dieser Angelegenheit. Beim Besuch im Krumbad am 23./24. Mai wurde das Thema mit Bischof Dr. Sproll erörtert, der sich sehr klar für die Konfessionsschule aussprach (DAR Kr 56a). Akten darüber auch in DAR Handakten aus dem Nachlaß Generalvikar Kottmann. Generalvikar Kottmann und der politische Referent des Ordinariates Sedlmeier haben sich sofort nach Einmarsch der Alliierten energisch für die Rechte der Kirche im zukünftigen Staatsgebilde eingesetzt (Näheres in: DAR Kr 56a).

Schulform ein und betrachtete eine Wiedereinführung der Bekenntnisschule als »Wiedergutmachung des begangenen Unrechts«. In einer Befragung, die das bischöfliche Ordinariat 1946 durchführen ließ, sprachen sich in den Pfarreien Nordwürttembergs 97,08 %, in den Pfarreien Südwürttembergs 98,92 % der katholischen Eltern für die Wiedereinführung der Bekenntnisschule aus[96]. Auch in der Nachbardiözese Freiburg entstanden Schulprobleme. Die Basis war allerdings eine andere. Dort bestand bis 1936 die Badische Simultanschule. Während das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg eindeutig taktierte, entbrannte in der Nachbardiözese, deren Gebiet ebenfalls Teile der amerikanischen und französischen Zone umfaßte, ein Streit zwischen Erzbischof Gröber[97] und dem späteren Generalvikar Föhr[98]. Der Erzbischof schreibt am 17. Oktober 1945 an den Apostolischen Nuntius:
»Bei uns entwickelt sich die christliche Politik gegensätzlich. Ich suche das zu erhalten, was wir haben. Andere verlangen unter der Führung von Föhr die konfessionelle katholische Schule. Föhr hat mich deswegen, weil ich die Simultanschule vorerst nicht antaste, heftig angehaucht. Ich habe ihm erklärt, er möge mich in Rom anzeigen. Wer das Badische Konkordat kennt, der weiß, wieviele Garantien uns geboten sind, und wird nicht Dinge fordern, deren Bekämpfung unsere Gegner zusammenschließt, und nachher wird das Resultat sein, daß die Kirche überhaupt aus der Schule hinausfliegt. Ich habe noch eine ganze Reihe anderer Gründe, darunter nicht zuletzt den, daß wir mit dem Religionsunterricht in der Simultanschule weitaus die meisten Kinder religiös erfassen konnten, ob ihre Eltern nun dieser oder jener Partei angehörten. Wenn wir jetzt die katholische Schule fordern, verlangen die Sozialisten und Kommunisten die rein weltliche Schule und die Protestanten die evangelische Schule. Dann wird ein großer Prozentsatz von Kindern der Kommunisten und Sozialisten oder auch der Demokraten ohne Religionsunterricht heranwachsen. Dazu kommt noch, daß wir ja keine Volksschulhäuser mehr besitzen. Hier in Freiburg ist in dieser Hinsicht eine jämmerliche Not. Ich weiß es wohl, daß die katholische Schule das Erstrebenswerte ist. Aber oft muß man sich mit dem zufrieden geben, was ziemlich hinter dem Ideal zurückbleibt. Die Folge wird nun sein, daß ich eine andere Poltiik mache als Föhr, und zwar eine christlich-soziale Union aufrufe. Was in Berlin geschehen darf und im Rheinland geschieht, wird auch im französischen Baden möglich sein«[99].

Die Siegermächte hofften auf die Umerziehung des deutschen Volkes. Dabei hatten sie es im besonderen auf ehemalige Nationalsozialisten abgesehen. So kam es in beiden Zonen zu der sogenannten Entnazifizierung. Damit begann in unserem Land bereits wenige Wochen nach der Befreiung eines der düstersten Kapitel der deutschen Nachkriegsgeschichte.

Wiederum verlief dieser Prozeß in der amerikanischen und französischen Zone nach unterschiedlichen Maßstäben, wobei die Amerikaner soweit gingen, daß durch die Rigorosität

96 Denkschrift des Bischöflichen Ordinariates Rottenburg zu den Verhandlungen der Verfassungsgebenden Versammlung, Rottenburg 19. Juni 1952, 1.

97 Dr. Conrad Gröber, geb. 1. April 1872 in Meßkirch. Bischof von Meissen 1931, Erzbischof von Freiburg 1932, † 14. Februar 1948 in Freiburg.

98 Ernst Gottlieb Föhr, geb. 15. April 1892 in Sigmaringen, Priesterweihe 1915, Studium der Nationalökonomie, 1921–1933 Zentrumsabgeordneter im Badischen Landtag, 1928–1933 Zentrumsabgeordneter im Deutschen Reichstag, 1933–1958 Pfarrer in Sölden, Offenburg und Freiburg, 1958–1968 Generalvikar, 1961–1971 Domdekan, † 19. Juni 1976 in Freiburg. Verzeichnis seines umfangreichen Schrifttums (speziell auch Verhandlungen über Schulfragen) in: SCHOELEN, Bibliographisch-historisches Handbuch, 178–185.

99 EAF, Nachlaß Gröber, Fasz. 17. Zur Problematik des Schulwesens in Baden vgl.: JOACHIM MAIER, Schulkampf in Baden 1933–1945. Die Reaktion der katholischen Kirche auf die nationalsozialistische Kirchenpolitik, dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts in den badischen Volksschulen (Veröffentl-KommZG B 38), Mainz 1983. Nach der Besprechung Kottmanns mit Gröber am 8./9. Juni (Anm. 95) votierte auch Domkapitular Rauch, Gröbers Nachfolger (1948–1954), für die Konfessionsschule.

ihres Vorgehens im Sommer und Herbst 1945 die öffentliche Verwaltung weitgehendst lahmgelegt zu werden drohte[100]. Die kirchlichen Vertreter taten ihr möglichstes, um bei diesem Unterfangen möglichst viele Betroffene, gutgesinnte ehemalige Parteigenossen zu entlasten. Unter diesem Gesichtspunkt steht in der Bietigheimer Pfarrchronik:

»In der Öffentlichkeit war der kath[olische] Geistliche plötzlich wieder zu Bedeutung gekommen. Katholiken wie Protestanten ließen sich Zeugnisse zu ihrer Entnazifizierung ausstellen, und das Zeugnis der kath[olischen] Geistlichen wog am schwersten. Da mußte manches aus der Vergangenheit vergessen werden, da vielen in der Kriegszeit schon die Augen aufgegangen waren. Nun galt es, goldene Brücken der Liebe und des Verzeihens in die Zukunft hinüberzuschlagen«[101].

Bereits am 11. Mai 1945 wandte sich Repetent Weitmann vom Wilhelmsstift Tübingen an das Bischöfliche Ordinariat mit der Bitte, beide Kirchen sollten für diejenigen unter den ehemaligen Parteigenossen aktiv werden, die unter härtestem Druck sich als Mitglieder der NSDAP einschreiben ließen, sich aber keineswegs mit den Zielen und Methoden der NSDAP einverstanden erklärten, vielmehr zum Teil unter großen Opfern ihre religiös-kirchliche Überzeugung sich wahrten und in ihrem Arbeits- und Berufskreis viel Schlimmes verhütet haben[102].

Am 25. Juli richtete der Bischof von Rottenburg an die Militärregierung der Stadt Stuttgart ein Schreiben, indem er gerade auf diesen Personenkreis und deren durchstandene Not verwies[103]. Auch befürchtete er, es könnten durch die Säuberungsmaßnahmen an die Stelle der bisherigen Amtsinhaber kommunistische und bolschewistische Elemente drängen, die dann zum großen Unheil für Volk und Kirche würden[104]. Weil die politische Vergangenheit jedes einzelnen bis ins kleinste erforscht wurde, kamen Fragebogen zur Ausgabe, durch die genaue Daten über die Tätigkeit in den Jahren 1933 bis 1945 ermittelt wurden. Diese Bögen wurden durch eigens bestellte Prüfungsausschüsse, in die auch kirchliche Vertreter zu entsenden waren, ausgewertet. Bereits am 7. September 1945 wies das Bischöfliche Ordinariat die Geistlichen an, keine politischen Zeugnisse als Anlage zu den Fragebögen auszustellen, weil dem Ansehen der Kirche daraus bereits erheblicher Schaden erwachsen sei[105]. Um die Geistlichen von Gewissensnöten zu entlasten, wurden als kirchliche Ausschußmitglieder dann nur noch Laien vorgeschlagen[106]. In welche Not ein Geistlicher, der in einen solchen Ausschuß dringend zu Mitarbeit gebeten wurde und die Entscheidung des Bischöflichen Ordinariats wegen der schwierigen Verkehrsverhältnisse nicht abwarten konnte, geriet, zeigt die Stellungnahme des

100 Näheres für Württemberg/Baden in: SAUER, Demokratischer Neubeginn, 136–168; für Württemberg-Hohenzollern in: GÖGLER/RICHTER 201–216 (Verfasser GERD FRIEDRICH NÜSKE) und KLAUS-DIETMAR HENKE, Politische Säuberung unter französischer Besatzung. Die Entnazifizierung in Württemberg-Hohenzollern. (Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte Nr. 42), Stuttgart 1981.

101 Chronik der Pfarrei Bietigheim, 1945, 67.

102 DAR G IId, Bü 148,1.

103 EAF, Nachlaß Gröber, Fasz. 23. In der Angelegenheit bestanden enge Kontakte zum Oberbürgermeister der Stadt Stuttgart und zum Erzbischof von Freiburg. Das Schreiben ist englisch und deutsch abgefaßt. In seinem als »streng vertraulich« bezeichneten Lagebericht vom 8. Oktober 1945 verweist Dr. Kruse (Anm. 49) auf die Praxis der politischen Säuberung. Nach diesem Bericht lagen die Verhältnisse in der evangelischen Kirche wesentlich schwieriger. Kruse schreibt von »erheblichen Einbrüchen der Partei in die [evangelische] Geistlichkeit« (DAR Kr 56b). Seine Nöte mit der Entnazifizierung der Geistlichen erzählte Landesbischof Wurm anläßlich eines Empfanges bei der Besatzungsmacht Generalvikar Kottmann und Domkapitular Sedlmeier (DAR Kr 56a, Aktennotiz Sedlmeier).

104 DAR G IId, Bü 148,5 (Schreiben von Bischof Sproll an den Erzbischof von Freiburg am 7. August 1945).

105 DAR G IId, Bü 148,9.

106 Ebd. 23.

Stadtpfarrers von Geislingen-Altenstadt vom 11. November 1945[107]. Auch die Geistlichen und kirchlichen Beamten hatten die Fragebögen auszufüllen. Am 30. August 1946 konnte vermerkt werden: »Wir haben uns die von den Geistlichen unserer Diözese im amerikanischen Gebiet eingeforderten Fragebögen vorlegen lassen und daraus ersehen, daß kein einziger von ihnen dem Spruchkammerverfahren zu unterwerfen ist«[108].

Auch die Stuttgarter Zeitung vom 11. Januar 1947 vermerkt, daß von den 570 katholischen Geistlichen Nordwürttembergs keiner unter das Befreiungsgesetz fällt[109]. Ähnlich sah es in der französischen Besatzungszone aus. Dort trat ein Geistlicher am 1. Mai 1933 in die Partei ein, nachdem er aufgrund bischöflicher Erklärungen zur Meinung gekommen war, daß dies nicht gegen den kirchlichen Gehorsam ginge und weil die ersten Verlautbarungen des Regimes so aussahen, als könnten bürgerliche und gemäßigte Kreise etwas erreichen und die Bewegung vom Radikalismus abfangen. 1939 trat er wieder aus der Partei aus, womit vielerlei Scherereien verbunden waren[110]. Ärger mit dem Bischöflichen Ordinariat bekam ein Geistlicher im Schuldienst, der den ehemaligen Abt von St. Emaus in Prag, Alban Schachleiter[111], auf dessen Wunsch hin in Feilnbach bei Bad Aibling in Begleitung eines Kreisleiters aufsuchte, um ihm die Sterbesakramente zu spenden. Der Partei gehörte dieser Geistliche nicht an[112].

Im Spruchkammerverfahren der Amerikaner wurde ein ehemaliger Geistlicher aus Oberschwaben als Mitläufer eingestuft. Dieser war 1936 aus dem Dienst der Diözese ausgeschieden und trat in die Dienste der Organisation KDF (Kraft durch Freude), wobei er landauf landab eine rege Vortragstätigkeit entfaltete. Ein Angebot des Bischofs der Alt-Katholiken, Kreutzer[113], zur Übernahme in dessen Kirche schlug er aus[114].

Im Rahmen der politischen Säuberung wurden 1945 in der amerikanischen Besatzungszone Internierungslager zur Aufnahme der aus Sicherheitsgründen verhafteten Nationalsozialisten eingerichtet[115], wodurch auf die Kirche eine neue Seelsorgsaufgabe zukam. Diese Einrichtungen konzentrierten sich schwerpunktmäßig auf den Raum Ludwigsburg. Bereits am 15. Juni 1945 schreibt der Pfarrer von Ludwigsburg-Dreieinigkeit:
»Nach der Besetzung durch die Amerikaner wird die kasernenreiche Stadt zum Sammelplatz für politisch Internierte. Lager 71, das frühere franz[ösische] Kriegsgefangenenlager an der Aldingerstr., wird als erstes mit ca. 3000 Internierten belegt. Die Amerikaner hatten den Stadtpfarrer schon Ende Mai, am Pfingstmontag, zu einem Gottesdienst in diesem Lager mit einem Jeep abgeholt. Es folgte die Gründung eines weiteren Int. Camp 72 im Krabbenloch (Rotbäumleska-

107 Ebd. 24.
108 Ebd. 34.
109 Ebd. (Ausschnitt).
110 Stellungnahme in den Personalakten des Betroffenen.
111 Alban Schachleiter, geb. 1861 in Mainz, 1886 Eintritt in Beuron in den Benediktinerorden, 1908 Abt von St. Emaus in Prag, 1918 von den Tschechen zur Emigration gezwungen, ab 1921 in München, später in Bad Aibling und Feilnbach wohnhaft, 1933 Suspension, die später rückgängig gemacht wurde, † 1937 in Feilnbach. Schachleiter besuchte wiederholt Reichsparteitage der NSDAP und war ein eifriger Verfechter des Nationalsozialismus. In seiner letzten Krankheit besuchte ihn Hitler in Feilnbach. Näheres in: Ludwig Volk, Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (VeröffentlKommZG B 1), Mainz 1965, 53–55.
112 Aussage des inzwischen Verstorbenen gegenüber dem Verfasser im Sommer 1971.
113 Kreutzer, Erwin Richard Armin, geb. 24. Februar 1878 in Berlin, Bischof der Alt-Katholischen Kirche von 1935–1953 (Mitteilungen von Bischof Brinkhues am 5. Januar 1984).
114 Information des Betroffenen und Vorlage von Dokumenten am 5. Dezember 1983, die er teilweise dem Verfasser zur Auswertung übergab. Darunter befinden sich auch bisher unbekannte Predigtnachschriften der Gestapo von Bischof Sproll und Erzbischof Gröber aus dem Jahre 1937.
115 Näheres für die amerikanische Zone in: Sauer 168–171. Zu der französischen Zone Württembergs wurde ein Lager in Balingen/Frommern eingerichtet. Näheres in: Henke, Entnazifizierung 40/41.

serne), dann Camp 74 in der Flakkaserne, das der Vikar übernimmt. Ein neues schwieriges Arbeitsfeld für die hiesigen Seelsorger, dazu die Inanspruchnahme durch eine nicht abreißende Karawane von Angehörigen aus allen Gauen Deutschlands, die nach ihren internierten Vätern und Söhnen und Männern fragen«[116].

Dem im Oktober 1945 nach Kornwestheim versetzten, erst kurz vorher aus der Kriegsgefangenschaft entlassenen Vikar Gebhard Maier[117] wurde die Betreuung der Internierungslager als besonderer Seelsorgsauftrag übertragen. Über diese Tätigkeit schreibt er: »Mein Seelsorgsauftrag umfaßte auch die Betreuung der Internierungslager. In denselben waren in zwei Kasernen ca. 12000 Internierte untergebracht, in der einen ehemalige Angehörige der SS und SA, in der anderen mehr oder weniger österreichische Nationalsozialisten.

Die meisten dieser Österreicher waren Katholiken, die während der Heimholung ins Reich aus der Kirche ausgetreten waren. Nun wollten sie alle wieder katholisch sein bzw. werden, nicht wenige, weil jene bälder entlassen wurden, die als ›katholisch‹ liefen. Deshalb wollten viele möglichst schnell wieder zur Kirche gehören. Für eine Ummeldung habe ich daher bald strengere Forderungen gestellt, wodurch der Andrang nachgelassen hat.

Schwieriger war die Situation im anderen Lager. Die Häftlinge wurden von den Ami's streng bewacht, später von Polen. Auch hatten sie regelmäßiges und sogar reichlicheres Essen als wir. Deren großes Problem war nur die Enge ihrer Bewegungsmöglichkeiten, die völlige Unklarheit ihrer Zukunft und die schreckliche Unwissenheit über die Situation ihrer Familien. Erst nach Monaten gab es eine Lockerung.

Die ersten Monate durfte ich mit keinem sprechen, war immer von einem Soldaten, selbst beim Gottesdienst, begleitet. Vor Weihnachten bekam ich von diesen für damals sehr wertvolle Geschenke. Brötchen, Schoko, Zucker, Cafe, Mandeln usw., wenngleich alles in kleinen Mengen. 1946 durfte ich dann im Keller auf einer Kiste sitzend, aber immer unter Aufsicht, Beichte hören. Ich war dann öfters und länger im Lager und konnte auch manchen Angehörigen, die mich besuchten, mehr Auskunft geben und Grüße ausrichten.

Im Lager begegneten mir auch zwei katholische Geistliche. Dem einen, einem Professor des Alten Testaments, der in Palästina geheiratet hatte, konnte ich den Weg zur Gemeinschaft der Kirche wieder ebnen, wofür er recht dankbar war; der andere, ebenfalls Nationalsozialist geworden, blieb in seiner Verirrung verhaftet und hielt im Lager Vorträge gegen Kirche und Glauben und gegen meine eigene seelsorgerliche Arbeit«[118].

Der 1946 zum Lagerseelsorger ernannte Pater Franz zu Löwenstein[119] faßte seine Eindrücke bereits damals zusammen und schrieb u. a.:

116 Chronik der Pfarrei Dreieinigkeit Ludwigsburg, 1945, 40.

117 Gebhard Maier, geb. 28. Juli 1910 in Dietingen, Priesterweihe 28. März 1936, Vikar in Kornwestheim Oktober 1945–Dezember 1946, Kaplan in Stuttgart-Bad Cannstatt, Liebfrauen, 1956 Pfarrer in Fellbach, 1973 Pfarrer in Nusplingen, seit 1981 im Ruhestand in Saulgau/Bolstern.

118 Bericht vom 9. Januar 1984.

119 Franz zu Löwenstein SJ, geb. 27. Dezember 1909 in Berlin, Eintritt in den Jesuitenorden 14. Dezember 1928, Priesterweihe 30. Juli 1939, lebt in München. Über seinen Auftrag schreibt er: »Ich war von Ende Februar 1946 bis Ende August von der amerikanischen Militärseelsorge zur Seelsorge und zur Aufklärung offensichtlicher Mißgriffe der Internierungsstellen berufen worden und hatte 10 Lager (30000 politische Gefangene) mit Gottesdiensten, täglich 2–3 Messen und 6–8 Stunden Beichthören und je 15 Vorträgen als Glaubensschule in all den Lagern zu betreuen. Ein Frauenlager (das schwierigste) und ein Kriegsverbrecherlager in Zuffenhausen waren dabei. Die 2 SS-Lager in Kornwestheim betreute ein Vikar Maier [vgl. Anm. 117]. Ich habe nur vereinzelt dort Vorträge gehalten«. (Schreiben vom 16. Dezember 1983). Über die Internierungslager in Ludwigsburg und Kornwestheim berichtet der ehemalige Internierte Karl Geiger in: Karl Geiger, Die Internierung im deutschen Südwesten, 3. vollständig neu bearbeitete Auflage, Heilbronn, o. D. Seelsorgerliche Betreuung 106, 132, 152f. Positiv erwähnt wird als katholischer Geistlicher »ein Prinz zu Löwenstein« (153). (Information Stadtarchiv Ludwigsburg vom 31. Januar 1985).

»Wer in die Lager kommt mit dem Gefühl, in eine Raubtierhöhle zu gehen, wird sich einigermaßen überrascht sehen. Man gewinnt zunächst den Eindruck, in eine Gruppe von Menschen zu kommen, unter denen ein außerordentlich lebendiges geistiges und kulturelles Leben darauf hinweist, daß hier ein erheblicher Teil der deutschen Intelligenz versammelt ist. – Übrigens sind viele Tausende in diese Lager geraten, die keine aktiven, teilweise gar keine Nationalsozialisten gewesen sind. Sie waren Beamte, die auf Grund der Gehaltsklasse, in die sie während des dritten Reiches aufgerückt waren, in die Kategorie der automatisch zu Verhaftenden kamen. Unter den eigentlich führenden Parteileuten hat sich ein Teil in den Lagern als geistig und charakterlich so minderwertig erwiesen, daß ihre kleineren Gefolgsleute sich bitterlich der Würdelosigkeit, des nackten Egoismus und der Unaufrichtigkeit schämten, die jetzt offen an ihnen zu Tage trat. Bei vielen anderen ist man erschüttert, zu finden, daß sie in Aufgaben und Haltungen verstrickt werden konnten, die man sonst nur bösen Menschen zutrauen würde und die im Grunde so gar nicht zu ihrem Wesen passen. Besonders in einem konnte ich oft sehen, wie es dem Nationalsozialismus gelungen ist, Menschen in seine Schuld zu verstricken, die unter anderen Umständen keiner unedlen Tat fähig gewesen wären. Sonst trifft man vielfach ein unentwirrbares Gemisch von politischen und sittlichen Ideologien, wie sie typisch für die Fehlentwicklung der vergangenen Zeit waren, mit echtem, oft höchst einsatzbereitem Idealismus.

Besonders interessant war es mir, mit Männern zu sprechen, die viel bei Hitler verkehrt haben. Einer von ihnen versicherte mir: ›Es ist der Öffentlichkeit noch viel zu wenig bekannt, unter welch hypnotischem Einfluß die Männer in Hitlers Umgebung standen. Jedes eigene Denken und Urteilen ist unter ihnen geradezu ausgewalzt gewesen von der dämonischen Fähigkeit dieses Mannes, anderen seine eigenen Gedanken aufzuzwingen. Ich habe nie an das Phänomen der Besessenheit geglaubt, aber in diesem Mann, der alle Register von der bezaubernsten Liebenswürdigkeit bis zur Raserei zu ziehen verstand, habe ich ihre Tatsächlichkeit erfahren.‹

Eine sehr beachtliche Gruppe unter den Internierten stellt die SS dar. Sie ist die geschlossenste und abweisendste im Lager. Aber sie hat es verstanden, einen großen Teil der Elite unserer Jugend in ihre Reihen zu ziehen, und man würde sich einer gefährlichen Täuschung hingeben, wollte man übersehen, daß hier nicht nur körperlich prachtvolle, sondern, neben den übelsten und hinterhältigsten Elementen im Lager, auch charakterlich sehr wertvolle Menschen in großer Zahl sind.

... Wie standen diese Zehntausende religiös? Vor dem Zusammenbruch in ihrer gewaltigen Überzahl lau oder feindselig. Die Zahl der wirklich aktiven Katholiken war sehr gering. Aus der Kirche ausgetreten war ungefähr ein Viertel...

Die Motive eines Austritts sind unendlich verschieden. Die offiziellen Gründe der Weltanschauungspropaganda à la Rosenberg waren kaum je maßgeblich, sondern haben höchstens die schon vorhandene Lauheit oder Unwissenheit vertieft bzw. wissenschaftlich verbrämt. Wirksamer waren die Prozesse, vor allem aber die scharfe Opposition der Kirche und ihrer Vertreter gegen die Partei. Bei einer ganz großen Zahl hatten unzureichender Unterricht und eine lebensmäßig abwegige Haltung längst jedes wirkliche Verständnis des Christentums in Wegfall gebracht. Am verbreitetsten ist das Unverständnis für die Kirche und ihr Priestertum. Aber dies wurzelt wiederum darin, daß man den Sinn der Menschwerdung und Erlösung Christi nie erfaßt hat. Von einem Christentum, das nicht mehr war als eine durch Christusverehrung verzierte und durch Kirchentum verkomplizierte Gottgläubigkeit, war kein allzugroßer Schritt zur offiziell gewünschten oder befohlenen ›Religion‹ des dritten Reiches. Der Zusammenstoß mit einem Priester, eine ungelegene Kirchensteuermahnung, genügten dann als letzter Anlaß.

Ich habe freilich auch Männer genug gesehen, die nach erfolgtem Austritt eine tiefe Unruhe,

ja nicht selten eine heiße Sehnsucht nach der verlorenen Heimat umgetrieben hat. So erzählte mir ein Ortsgruppenleiter, sonst ein sehr rauher Bruder, wie er des Sonntags heimlich in die Dorfkirche geschlichen ist, um wenigstens etwas von dem Geschehen da drinnen zu erleben, von dem er sich selbst ausgeschlossen hatte...

Für Tausende, die sich einst laut zu den Feinden des Christentums bekannten, bedeutet es eine unerträgliche Demütigung, jetzt umzukehren. Viele meiner Männer haben nichts so sehr gefürchtet, als von ihren Kameraden und ihrer ehemaligen Gefolgschaft als charakterlos verlacht zu werden. – Ein sterbender Kreisleiter, der längst die Wahrheit des Christentums eingesehen hatte, mußte wochenlang kämpfen, bis er die eine Not überwunden hatte, man würde daheim sagen: ›Zuletzt ist er doch umgefallen.‹ – Noch unüberwindlicher scheint diese Schwierigkeit den internierten Frauen, die in der Rückkehr zur Kirche eine Untreue sehen gegen alles, was sie ehedem geliebt.

Bei anderen liegt die Schwierigkeit tiefer: Sie haben einen Augenblick gewußt, daß sie geirrt haben. Aber wie sie den Vorhang aller Täuschungen von der Vergangenheit wegzogen, standen sie vor dem Nichts, und tief erschreckt sind sie zurückgefahren. Nun verkrampfen sie sich ganz im Alten, um doch noch Boden unter den Füßen zu haben und wäre es auch die Lüge. Diese Menschen sind in den Monaten der Internierung immer mehr zu einem starren Block vereist, haben sich untereinander enger zusammengefunden, verschliessen sich gegen alle Einflüsse von außen wie von innen und greifen nur begierig all das auf, was ihrer Verbitterung und Selbstrechtfertigung Nahrung bietet.

Und die anderen? Sie sind gegenüber den oben Genannten die große Mehrzahl. Hier ist in den Internierungslagern ein religiöses Geschehen von einem Ausmaß und einer Tiefe, von der die Außenwelt nur wenig weiß.

Die äußeren Daten sind diese: Mit den ersten Wochen der Gefangenschaft setzt unter der Masse der ehemals Kirchenfremden, ja Christentumfeindlichen, ein Wandel ein, der mit einigen Schwankungen und Rückschlägen zu allmählich sehr stätigen Gruppierungen führt. Etwa 60 % der äußerlich noch in der Kirche Verbliebenen besuchen regelmäßig die Gottesdienste. Diese Lagergottesdienste haben nichts von dem Gewohnheitsmäßigen, Veräußerlichtem, das draußen oft gerade unter den Männern anzutreffen ist. Von den Anwesenden geht vielfach etwa die Hälfte Woche für Woche zum Tisch des Herrn. Unter den Internierten selbst bilden sich fast in jeder Baracke Gruppen, die ihre eigene Kapelle einzurichten suchen, häufig, teilweise täglich, zu Andachten, gemeinsamer Schriftlesung und religiösen Unterrichtsstunden zusammenkommen. Glaubensvorträge des Priesters werden von vielen Hunderten regelmäßig besucht – in einem Lager hatte ich wöchentlich 1000 bis 1500 Zuhörer. Darüber hinaus übernehmen nicht wenige Laien den Glaubensunterricht anderer Kameraden.

Es kommt zu ziemlich zahlreichen Rücktritten in die Kirche. Da im 3. Reich die evangelische Kirche besonders zahlreiche Austritte zu verzeichnen gehabt hatte, zählte sie nun auch die meisten Konversionen. Eine mehrmonatliche Vorbereitung geht voraus, ein öffentliches Bekenntnis vor der ganzen Lagergemeinde wird verlangt. In einem Lager mit 8000 Mann (etwa 2000 davon waren ausgetreten) kamen etwa 700 Protestanten und 200 Katholiken, die zurückfanden; in anderen Lagern teils erheblich weniger.

Sehr viele führen ein persönliches, innerliches Gebetsleben, wie weder sie noch viele ihrer Kollegen draußen es jemals gekannt haben. Hunderten ist der tägliche Rosenkranz lieb geworden. Manche haben gelernt, Stunden des Tages und der Nacht still für sich zu beten. Das Neue Testament wird zu dem gesuchtesten Buch im Lager, das Tausende regelmäßig lesen. Aber was wirklich vorgegangen ist, sieht der Seelsorger erst, wenn Männer, Menschen des rauhen öffentlichen Lebens, immer wieder zu ihm kommen und ihm sagen, daß alles Leid des Lagerlebens für sie kein zu teurer Preis war für die e i n e Erkenntnis, daß man im Umgang mit Jesu Christus tief g l ü c k l i c h werden kann...

Menschen, die diese Fakten von außen sehen, werden skeptisch fragen: Konjunktur? – Wer das Lagerleben kennt, weiß, daß das Lager nicht der rechte Boden für solche Berechnungen ist. Gewiß spielt bei manchen der Gedanke an daheim eine wesentliche Rolle: die Stimmung in der Gemeinde, besonders der Wunsch, einer guten Frau oder einer alten Mutter Freude zu machen. Im Lager selbst trägt der Schritt in die Kirche dem Internierten bei seinen Vorgesetzten keinerlei Vorteil ein. Die Besatzungsmacht ist an der religiösen Überzeugung des einzelnen ganz uninteressiert. Dagegen übt eine starke Gruppe von Unentwegten einen heimlichen und empfindlichen Terror gegen alle aus ihren Reihen aus, die sich wieder dem Christentum zuwandten. – Selbstverständlich ist trotzdem nicht jede Rückkehr echt, lange nicht jede gleich tief. Aber sehr, sehr viele Bekehrungen haben ihre Wurzel zu tief im eigentlich Religiösen, so daß man erwarten kann, daß auch die Berührung mit dem Alltag daran nichts Wesentliches mehr ändern wird.

Entscheidend für den Wandel war vor allem die schlichte Tatsache, daß diese Menschen Zeit gehabt haben. Nach Jahren atemloser Hetze, die sie nicht zur Besinnung kommen ließ, haben sie endlich und gründlich nachgedacht. Ich habe in diesem Lager gelernt, daß Zeit zur Besinnung ein erstklassiges Mittel der Seelsorge für uns alle wäre. Angefangen hat dieses Nachdenken mit einer ungeheueren Erschütterung. In unglaublicher Blindheit hat eine große Zahl Nationalsozialisten bis in die letzten Stunden des Mai 1945 an den Sieg ihrer Sache geglaubt. Der vollständige Zusammenbruch, die furchtbare Enthüllung innerer Fäulnis, hat diese Männer zutiefst aufgewühlt. Und nun, nachdem ihre ganze Welt zusammengestürzt war, blieb eines stehen, eines, das sie schon tot gewähnt hatten, das Christentum. Die Vertreter dieser befeindeten und verachteten Religion erschienen nun als die einzigen Boten der Heimat, die nicht als Gefangenenwärter, sondern als Helfer und Freunde ins Lager kamen. Das hat manche die Botschaft der Predigt und das Wort der Schrift mit ganz neuen Sinnen aufnehmen lassen. Die Wahrheiten, die bisher wie unzusammenhängende Blöcke einer zerfallenen Ruine erschienen waren, konnten sie jetzt in ihrer Größe und Schönheit zusammenschauen, und so haben nicht wenige von diesen lebensreifen Menschen das Christentum zum ersten Mal wirklich verstehen gelernt. Was der Seelsorger darüber hinaus beobachten konnte, liegt jenseits aller Psychologie: Er hat an vielen dieser Menschen gesehen, daß sie von innen her geführt wurden und daß sie zu der wesentlichsten Erkenntnis des Christentums gekommen sind: zur persönlichen Begegnung mit Jesus Christus...

Polizei und Gerichte tun ihre harte Arbeit, um aus unserem Volke das Gift des Nationalsozialismus auszuschneiden. Das Christentum hat eine Aufgabe zu leisten, die tiefer geht, dahin, wohin die Machtmittel des Staates nicht mehr reichen. Der Nationalsozialismus war zutiefst eine Religion des Stolzes und des Hasses: Ihn überwindet zuletzt nur ein echtes Christentum, ein Christentum der Demut und der Liebe«[120].

Was die Seelsorger einerseits in den Lagern, die Geistlichen in den Gemeinden an dieser geschichtsträchtigen Schwelle zu tun versuchten, das tat der von den Spuren der Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten gezeichnete Bischof Joannes Baptista Sproll in seinem bischöflichen Amt. Alsbald nach seinem goldenen Priesterjubiläum besuchte er trotz starker körperlicher Behinderung nicht wenige Pfarreien der Diözese. Im August hielt er sich mehrere Tage zu Besprechungen und pfarrlichen Begegnungen in Stuttgart auf[121]. Seine Hilflosigkeit

120 Ein Bericht mit dem Titel: »Religiöse Einkehr in Interniertenlagern«, erschien in: Frankfurter Hefte 2/1947, 463–470. Der Verfasser stellte mir dankenswerterweise sein Originalmanuskript mit dem Titel: »Das religiöse Suchen ehemaliger Nationalsozialisten und wir Christen« zur Verfügung, aus dem die Auszüge stammen.

121 Chronik der Stadt Stuttgart 1945–1948, 507.

wurde geradezu als besonderes Zeichen angesehen, seine Beliebtheit wuchs auch bald bei den ab Herbst ankommenden Vertriebenen, sein Wort stärkte, sein Wirken überzeugte und ließ die sicher später von manchen gestellte Frage nicht aufkommen, ob Bischof Sproll nicht besser getan hätte, damals von seinem Amt zurückzutreten, was angesichts der Situation statt Zustimmung Enttäuschung hervorgerufen hätte.

Und dies widersprach dem Mann, der im Jahr der Stunde Null von neuem anfing, seiner Diözese das Leitwort seines Wirkens zu deuten: »Fortiter in fide – Seid stark im Glauben«.

Das Jahr 1945 war auf alle Fälle eine Herausforderung sondersgleichen in der Zeitspanne vor der Stunde Null, in der Stunde Null und in den Monaten danach ebenso. Kaum ein Jahr wird eine solche Fülle an Ereignissen aufweisen können wie dieses. Die Kirche hat bei der Überfülle der gestellten Aufgaben ganz bestimmt manche nicht bewältigen können. Vielen Menschen war sie jedoch zur einzig möglichen Hilfe an Leib und Seele geworden. Die Geschichte dieses Jahres ohne den Aspekt Kirchen zu schreiben, wäre sicher eine unverzeihliche Unterlassung.

Die Frage, inwieweit 1945 ein geglückter Neuanfang gelingen konnte, dürften spätere Generationen allerdings erst beantworten können.

ADALBERT BAUR

Das Inventar der zurückgelassenen Habe des 1595 geflohenen Pfarrers von Amrichshausen

1581 wurde Kaspar Brückner Pfarrer von Amrichshausen[1]. 1595 floh er aus seiner Pfarrei und aus der Diözese Würzburg, nachdem er während der Fastenzeit dieses Jahres in Würzburg inhaftiert war[2]. 1595 begann die Fastenzeit am 5. März. Dieser Tag kommt also als frühester Termin für die Verhaftung Brückners in Frage. Seine Flucht könnte Ende April oder anfangs Mai erfolgt sein. Das ist aus dem Umstand zu schließen, daß sich unter dem 16. Mai 1595 Sebastian Rhapsius als neuer Pfarrer von Amrichshausen bezeichnete und anfügte, daß ihm die Pfarrei »unlängst« verliehen worden sei[3]. Da über eine Suspension und Absetzung Brückners nichts verlautet, kann angenommen werden, daß Rhapsius erst nach dessen Flucht Pfarrer von Amrichshausen werden konnte. Ein weiterer Hinweis darauf, daß sich Brückner der Zugriffsmöglichkeit seines Bischofs und Landesherren entzogen hatte, ergibt sich aus einem Reskript Julius Echters von Mespelbrunn an den Keller in Jagstberg vom 27. Juni 1595[4]. Hier informierte der Bischof den Keller u. a. darüber, daß er den Deutschen Orden ersucht habe, Einkünfte Brückners aus seinem Hof bei Dinkelsbühl zu arrestieren, weil dieser seiner Verpflichtung, zum Bau eines neuen Pfarrhofes in Amrichshausen beizutragen, nicht nachkomme.

Die Akten sagen nichts Direktes darüber aus, ob Brückner aus Würzburg entwich oder ob er zunächst in seine Pfarrei entlassen wurde und dann von Amrichshausen aus die Flucht ergriff. Darauf wird noch einzugehen sein, da von der Klärung dieser Frage die Beurteilung der in Amrichshausen zurückgelassenen Habe Brückners abhängt. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß diese Habe erstaunlich spät, nämlich erst am 3. November 1595 inventarisiert wurde[5].

Pfarrer Brückner scheint, was Bildung und geistiges Interesse anbelangt, das Niveau der Landpfarrer in den südwestlichen Dekanaten des Bistums Würzburg ziemlich übertroffen zu haben[5a]. Darauf weisen die zwanzig Bücher hin, die er bei seiner Flucht im Pfarrhaus von Amrichshausen zurückließ. Dabei ist damit zu rechnen, daß er noch mehr und – falls diese Annahme zutreffen sollte – sicher noch wertvollere Bücher besaß. Bücher, die er, wie offenbar

1 Der Dienstantritt Brückners ergibt sich aus einem Reskript der Geistlichen Regierung in Würzburg an den Keller von Jagstberg vom 29. 12. 1593. – Vgl. Diözesanarchiv Rottenburg (DAR), Bestand C I. 2 a, Büschel 4, Umschlag 1.

2 Reskript des Würzburger Bischofs Julius Echter von Mespelbrunn an den Keller in Jagstberg vom 14. März 1595. – Ebd. Büschel 7, Umschlag 9.

3 Ebd. Büschel 4, Umschlag 1.

4 Ebd. Büschel 4, Umschlag 1.

5 Ebd. Büschel 7, Umschlag 1, Vorbemerkung zum Inventar.

5a Zur Bildung bzw. zu den »Bibliotheken« der Pfarrer im benachbarten Landkapitel Mergentheim vgl. Peter Thaddäus Lang, Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden 1631, in: RJKG, 1, 1982, 143–171, 150.

den wertvolleren Teil seiner Habe, mit sich nahm oder eventuell vor seiner Flucht hatte sicherstellen lassen.

Schon wegen der zwanzig zurückgebliebenen Bücher, bei denen allerdings nur von zehn die Titel festgehalten sind, rechtfertigt sich die Edition des Inventars, das nach Brückners Flucht aufgenommen wurde.

Noch eine weitere seiner Positionen, die allerdings eher für die Volkskunde interessant ist, verdient es, publik gemacht zu werden. Es handelt sich um eine ziemlich genaue Beschreibung eines »Fassennacht-Butzen«. Dies dürfte wohl ein sehr früher Beleg für ein Narrenkleid und für die Art und Weise sein, in der damals in jener Gegend die Fasnacht begangen wurde.

Aus dem Inventar bzw. aus der außerordentlichen Dürftigkeit der in ihm verzeichneten Habe kann nicht auf einen entsprechenden Lebensstandard des Pfarrers Brückner oder gar des Landklerus ganz allgemein in jener Zeit und jener Region zurückgeschlossen werden. Bei den reichen Einkünften der Pfarrei Amrichshausen ist es ganz ausgeschlossen, daß der Geistliche, der sie 14 Jahre versah, dürftig leben mußte.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig, die Einkünfte eines Pfarrers von Amrichshausen im einzelnen zusammenzustellen. Es genügen einige Hinweise, um zu zeigen, daß sie von weit überdurchschnittlicher Höhe waren: Aus dem Jagstberger Amts-Saalbuch von 1593, aus einer zeitgenössischen Quelle also, ergibt sich, daß der Pfarrer von Amrichshausen allein aus seinen beiden Filialen Steinbach und Ohrenbach Groß-, d. h. Getreidezehnten in der erstaunlichen durchschnittlichen Menge von 139 Malter pro Jahr bezog[6]. Dazu kamen als Surrogat für den Heuzehnten noch 6 Malter Haber. Neben dem Heuzehnten standen dem Pfarrer auch alle anderen Kleinzehnten aus den beiden Orten zu.

Daß die Pfarrstelle Amrichshausen auch eigene Güter in bedeutendem Umfang besaß, läßt sich am sinnfälligsten anhand einer Reihe von Baumaßnahmen des frühen 18. Jahrhunderts nachweisen: Von 1714 bis 1717 wurde eine neue Pfarrscheuer gebaut[7], 1721 ein neuer Stall[8], 1723 ein neuer Pferdestall, ein Bräuhaus, ein Dörrhaus und eine Waschküche[9]. Ein solcher Bedarf an Ökonomiegebäuden mannigfacher Art konnte nur bei einer Pfarrei mit beträchtlichem Grundbesitz entstehen. Außerdem konnte nur eine reiche Pfarrei so umfangreiche Baumaßnahmen in so kurzer Zeit bewältigen. Einkünfte und Grundbesitz werden aber zur Zeit des Pfarrers Brückner eher noch größer gewesen sein. Wie überall zu beobachten, werden wohl auch in Amrichshausen Einkünfte und Grundbesitz der Pfarrei durch den Dreißigjährigen Krieg auf die Dauer verringert worden sein.

Abschließend sei zu diesem Punkt noch angeführt, daß 1785 das Einkommen des Pfarrers von Amrichshausen 1500 fl. betrug[10]. Wenn nun auch diese weit über dem Durchschnitt liegende Summe nicht ohne weiteres auf die Zeit Brückners zurückprojiziert werden kann, darf doch ohne Einschränkung gesagt werden, daß er in den 14 Jahren, in denen er Pfarrer von Amrichshausen war, ein wohlhabender Mann geworden sein muß. Dabei kann es in diesem Zusammenhang offen bleiben, ob sein oben erwähnter Hof bei Dinkelsbühl ererbter Familienbesitz war oder ob er ihn mit seinem überschießenden Einkommen aus der Pfarrei Amrichshausen erworben hatte.

Wenn auch in den Akten nicht gesagt wird, wann und wie Brückner aus der Diözese floh, kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß er aus seiner Haft in Würzburg, wahrscheinlich nach Leistung einer Urfehde oder eines entsprechenden Gelöbnisses, in seine Pfarrei entlassen

6 DAR, Bestand C I, 2 a, Büschel 6, Umschlag 3.
7 Ebd. Büschel 4, Umschlag 4.
8 Ebd. Büschel 4, Umschlag 6.
9 Ebd. Büschel 4, Umschlag 6.
10 Ebd. Büschel 44, Umschlag 4.

wurde. Dort konnte er mit Ruhe und Umsicht seine Flucht und die Sicherstellung seiner Habe vorbereiten und zur gegebenen Zeit dann aufbrechen. Diese Version wird auch durch einen Passus des Inventars gestützt, in dem die mit der Inventarisierung beauftragten Männer zum Ausdruck bringen, daß nach ihrem Eindruck das schon erwähnte Narrenkostüm von Pfarrer Brückner »nur zum spott« in eine Truhe eingeschlossen wurde. Wäre Brückner aus seinem Gefängnis in Würzburg ausgebrochen, hätte er seinen Fluchtweg wohl kaum über Amrichshausen gelenkt, da er annehmen mußte, daß man ihn dort em ehesten suchen würde. Wäre er aber doch über Amrichshausen geflohen, hätte er sich wohl kaum die Zeit genommen, einen solchen »spott« ins Werk zu setzen.

Unter diesen Umständen ist der Schluß zwingend, daß es sich bei der am 3. November 1595 inventarisierten Habe Brückners, bei der bezeichnenderweise kein Besteck, nur etwas Holzgeschirr und einige aus Stroh geflochtene Vorratsbehältnisse, jedoch kein Stück war, das man als Wertgegenstand bezeichnen könnte, um Dinge handelte, die dieser als mehr oder weniger unbrauchbar und wertlos zurückgelassen hatte. Alles andere konnte er wohl ohne große Mühe mitnehmen, denn in einem Pfarrhof, in dem ein eigener Pferdestall gebraucht wurde, gab es sicher genügend Gespanne und Fuhrwerke für den Abtransport.

Die Akten nennen die Gründe für Brückners Verhaftung und Einkerkerung in Würzburg nicht. Fragt man danach, bieten sich zwei Antworten an: Wie das Inventar zeigt, besaß Brückner reformatorische Druckwerke. Dies könnte dem zuständigen Dekan bei einer Visitation aufgefallen sein und nach Vorlage des Visitationsberichtes in Würzburg Anlaß für die Verhaftung des Pfarrers gewesen sein. Einer solchen Annahme widerspricht allerdings die Überlegung, daß es für Brückner ja ein leichtes gewesen wäre, die eventuell kompromittierenden Bücher vor der Visitation so wegzupacken, daß sie dem Dekan nicht in die Augen fielen. Auch wäre Brückner, wenn er wegen reformatorischer Neigungen oder Aktivitäten inhaftiert worden wäre, wohl nicht so schnell wieder aus der Haft entlassen worden.

So gewinnt die Annahme Gewicht, daß es sich bei Brückner um einen der renitenten Konkubinarier handelte, gegen die damals der Bischof und seine Behörden mit Schärfe vorgingen[11]. Allerdings konnte sich ein wegen Konkubinat inhaftierter Geistlicher mit dem Versprechen, die Konkubine und ihre Kinder wegzuschicken, ohne größere Umstände aus der Haft lösen. Brückner hatte nach Abgabe eines solchen Versprechens außerdem noch den Vorteil, daß er ohne Verdacht zu erregen unter dem Vorwand, er wolle seine Konkubine und die eventuell vorhandenen gemeinsamen Kinder wegschicken, seine Habe mit Umsicht für die Flucht verpacken konnte.

Das am 3. November 1595 erstellte Inventar[12] ist auf Papier geschrieben, und zwar auf einen Bogen, der in der Mitte gebrochen wurde. Dabei war ein Libell von vier Blättern in der Größe von 10,7/33,4 cm entstanden. Von dem Libell sind Blätter 1 a–3 a beschrieben, die Blätter 3 b–4 b blieben leer.

Die Edition hält sich unter Berücksichtigung der »Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte« von Johannes Schulze[12a]

11 Zum Konkubinat im benachbarten Landkapitel Mergentheim vgl. LANG (wie Anm. 5a) 147 ff. – Der von Lang anhand der Visitationsakten gewonnene Eindruck, daß man mit den Konkubinariern milde verfuhr (148), läßt sich aus den über die einzelnen Pfarreien und Kaplaneien vorliegenden Akten (den sogenannten Ortsakten) nicht erhärten. Sie zeichnen eher ein gegenteiliges Bild. Aus ihnen ergibt sich z. B., daß man in Würzburg ohne weiteres die menschlichen Tragödien in Kauf nahm, die nicht selten mit der Auflösung langjähriger eheähnlicher und mit Kindern gesegneten Verbindungen verbunden waren.

12 DAR, Bestand C I. 2 a, Büschel 7, Umschlag 1.

12a Abgedruckt in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 98, 1962, 1–11.

weitgehend an den Wort- bzw. Buchstabenlaut der Vorlage. Die Positionen, die sich in der Vorlage über mehrere Zeilen erstrecken, werden in der Edition zusammenhängend gebracht, wobei das jeweilige Zeilenende der Vorlage durch Schrägstrich gekennzeichnet wird.

INVENTAR

[1 a] Inventarium was / der entwichen Pfarrer von / Amerlingshausen / Caspar Brückhner hinder / im gelassen welches / in mein kellers beisein / und durch den pfarer / zu Mulffingen und / Amerlingshausen be-/sichtigt. Auch von Caspar / Schneidern Schultheiße / Matthes Hoffman deß / gerichts und Cleß / Walthern daselbsten / in war wehrt, solcher / ungeferlich sein möcht, / alls balden geschatzt werden. /

Actum 3. Novembris a[nn]o 95
1 unter und öber beetthle / einem pfulb und 1 bahr / grober leilach. Angeschlagen / per 8½ fl.
1 betthladen mit einem / himell per 2 fl.
1 betthladen mit einem / halben himell per 18 patz.[en]
1 klains beetthledtlein / zu einem loder beetthlein / per ½ fl.

[1 b] 3 althe leehre stubich / per 1 fl.
1 altter behelter und / 3 altte druchen per 2 fl.
1 altter disch per 1 orth.[13]
2 leeder stüel per 1 orth.
8 altter faße zu unge/ferlich 26 eymern / per 2 fl.
1 hackhbennckle per 1 creutzer
1 gerings sitzbennckle / per 1 creutzer
1 schießo [?] schüssel
1 garnhaspel
1 garn gaiß
} per 3 creutzer
1 altten gießbeheltter / per 3 patzen
2 altte unbeschlagene / sümmere
und / 1 altts viertel per 3 creutzer

Volgt was sich in den / verschlossenen druchen befunden.
Bücher
1 altte beese concordantz / in folio per 1 fl.

[2 a] Mehr
libri octo Herodiani / de imperatorium Roma-/norum preclaro festis [sic][14] / in octavo. per 5 creutzer.
Mamodrectus, in quarto[15] / per 6 creutzer.

13 In diesem Zusammenhang wohl ein Viertelsgulden. – Vgl. Schwäbisches Wörterbuch, bearbeitet von Hermann Fischer, Bd. 5, Tübingen 1920, 84.

14 Der richtige Titel des Werkes lautet: Herodiani de imperatorum Romanorum praeclare gestis libri VIII. Angelo Politiano interprete ed. Huoberus, Basel 1549. – Diese und die bibliographischen Aufschlüsselungen bei den Anmerkungen 15, 17, 19 und 20 verdanke ich Herrn Oberbibliotheksrat Dr. Burger von der Universitätsbibliothek Tübingen.

15 Johannes Marchesinus, Mamotrectus super bibliam. Von diesem Werk liegen Ausgaben vor von Venedig 1478, Nürnberg 1489, Straßburg 1489, Metz 1509.

Disciplina scolarium / per 2 patzen.
Himel und Heelwagen / per 3 creutzer.
Ludivici Vivis de disci /plinis, in octavo, / per 5 creutzer.
Terentius[16] per 1 patzen.
Erotemata dialectica [sic] / Philip. Melan.[17] per 1 patzen.
Flaxi aperti satire[18] / per 3 creutzer.
Textus sequentiarum cum / expositione[19] per 1 patzen.
Formulare instrumento-/ rum[20] per 1 patzen.
10 altte zerissene / bücher, so weder anfang / oder ende mehr vorhanden / per 1 orth

2 b Sonsten hatt man auch / in solchen verschlossenen / druchen ettliche altte/ hültzerne und ströene / nepff altte lumpen / und einen mit vleiß / gemachten fassennacht / butzen, so mit hudel-/lumppen und einem / angesicht ardtlich zuge-/richt, funden, das er / entwichener pfarrer / (heltt man dafur)/ nur zum spott dar-/ein verschlossen. Diß / alles nitt eines patzen / wehrt und zu besorgen / so man jemandt dar-/mitt begaben soltt, er / würde noch geldt darzu / forteren.

Summarum
20 fl 3 creutzer

3 a Und haben diese personen /dazumal für weyn / und brodt deßwegen / verzehrt
1 fl 10 patzen
So ist in der ersten / inventur uffgangen /
1 fl 2 patzen
thuet beides
2 fl 12 patzen.

16 Bei diesem Werk dürfte es sich um die Kommödien des Terenz gehandelt haben.
17 Philipp Melanchthon, Erotemata dialectices. Von diesem Werk liegen Ausgaben vor von Frankfurt um 1547, Wittenberg 1548, 1556, 1562, 1566, 1570, 1575, Leipzig 1568.
18 Hier dürfte ein Werk des lutherischen Theologen Matthias Flacius (1520–1575) angesprochen sein.
19 Textus sequentiarum cum optimo commento. Unter diesem Titel erschienen die Ausgabe bei Johann Prüss in Straßburg (ohne Jahresangabe), eine Ausgabe in Reutlingen 1490, eine Ausgabe in Basel 1497. Unter dem Titel sequentiarum textus cum optimo commento erschien 1492 eine Ausgabe bei Heinrich Quentell in Köln.
20 Der vollständige Titel lautet: Formulare instrumentorum noviter impressum diligentissimeque correctum adiectis nonullis novis instrumentis, Rom 1506 bzw. Formulare instrumentorum nec non ars notariatus cum tabulis subjunctis, Straßburg 1516, bzw. Formulare instrumentorum. Adita arte notariatus, Lyon 1534.

RUDOLF REINHARDT

»Die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit«

Die evangelischen Bibelstunden des Benediktinerbruders Christoph Gessinger am bischöflichen Hof von Meersburg

Merkwürdig, rätselhaft und schillernd ist noch immer die Persönlichkeit des Christoph Gessinger. Obwohl in den letzten Jahren wiederholt über den »Mönch, Baumeister, Stukkateur, Kammerrat« und »Apostaten« berichtet wurde, liegt über seinem Leben und seiner »ungewöhnlichen Karriere am bischöflichen Hof von Meersburg« noch viel Dunkel[1]. Selbst das Geburtsjahr und die Herkunft geben Rätsel auf. 1733 wußte zum Beispiel der Stadtpfarrer von Meersburg, Johannes Nikolaus Bahr (Baer), zu berichten, Gessinger sei der uneheliche Sohn eines geistlichen Kurfürsten und stamme aus dem Moseltal zwischen Koblenz und Trier. Der Mönch selbst nennt als Herkunftsort das Erzstift Köln – eine Angabe, die mit großer Wahrscheinlichkeit falsch ist[2].

1691 legte Gessinger in dem kleinen Benediktinerstift Isny die Profeß als Konversbruder ab; die Urkunde darüber ist erhalten[3]. Spätestens 1705 kam er an den Meersburger Hof. Seine amtliche Funktion war zunächst die eines Kammerrats; er wurde von Bischof Johann Franz Schenk von Stauffenberg (1704–1740) in der Wirtschaftsverwaltung eingesetzt. Rasch scheint der Benediktiner eine einflußreiche Rolle am Hof errungen zu haben; er galt als Vertrauter und Ratgeber des Bischofs. Daß Gessinger, der Mönch und Konversbruder, einen eigenen Diener namens Joseph hatte, sei am Rande vermerkt[4]. Auch außerhalb des Hochstiftes war Gessinger ein gesuchter Kameralfachmann. So bemühte er sich unter anderem, die Verwaltung der Freiherren von Enzberg zu reorganisieren und den Finanzen eine solide Grundlage zu geben. Nicht ungeschickt bewegte sich Bruder Christoph selbst auf dem diplomatischen Parkett. Stauffenberg übertrug ihm gelegentlich wichtige Missionen. Verbindungen zur einflußreichen Schönborn-Dynastie werden deutlich. So soll auch die Konstanzer Koadjutorie (1722–1740) des Bischofs von Speyer, Damian Hugo Kardinal von Schönborn, von Gessinger angeregt worden sein.

Als Kartograph, Feldmesser und Architekt wurde Gessinger ebenfalls bekannt. Für viele Adelige in Oberschwaben hat er gearbeitet und gebaut. Der wichtigste Auftrag, von dem wir wissen, war das Neue Schloß der Grafen von Montfort in Tettnang. Doch stand Gessinger als

1 Einen Überblick über die einschlägige Literatur bietet (samt neuen Quellen) RUDOLF REINHARDT, Christoph Gessinger. Mönch, Baumeister, Stukkateur, Kammerrat, Apostat. Neue Quellen zu einer ungewöhnlichen Karriere am bischöflichen Hof von Meersburg im 18. Jahrhundert, in: ZGO 128, 1980, 293–326.

2 Näherhin nennt Gessinger eine Pfarrei St. Peter. Sollte die gleichnamige Pfarrei der Stadt Köln gemeint sein, stimmt die Angabe nach Ausweis der Matrikel auf keinen Fall; REINHARDT, Gessinger 305 (wie Anm. 1) 305f. Auch in »Kölner Neubürger 1356–1798« (bearbeitet von HUGO STEHKÄMPER und GERD MÜLLER. Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln 61–64. Köln 1975, 1983) taucht der Name Gessinger nicht auf.

3 REINHARDT, Gessinger (wie Anm. 1) 319f.

4 StA SIGMARINGEN, DEPOSITUM STAUFFENBERG, At 2, Verzeichnis 1724/25.

Baumeister vor allem dem Bischof von Konstanz zu Diensten. So baute er das Stauffenbergische Schloß in Wilflingen (Kreis Biberach) um. Das barocke Meersburg, wie es sich heute darbietet, beruht im wesentlichen auf Gessingers Plänen. So entwarf er den sogenannten »Neuen Bau«, der nach einigen Umbauten unter Franz Konrad Kardinal von Rodt (1750–1775) das Alte Schloß als Residenz der Bischöfe ablösen sollte. 1725 begann, ebenfalls in Meersburg, unter Gessingers Aufsicht der Bau eines Priesterseminars. Die Fertigstellung des Rohbaus erlebte der Architekt noch in bischöflichem Sold. Gessingers künstlerisches Können erstreckte sich aber nicht nur auf die Architektur; zeitweise arbeitete er auch als Stukkateur und Altarbauer[5].

Verständlich ist, daß diese vielseitig begabte und einflußreiche Persönlichkeit manchem Zeitgenossen unheimlich wurde. 1730 kam der Sturz, im wesentlichen das Werk der Verwandtschaft Stauffenbergs am Meersburger Hof. Der Konversbruder unbekannter Herkunft war dem Hofadel zu einflußreich geworden. Gessinger floh in die Eidgenossenschaft. Dabei ließ er ein Barvermögen von ungefähr 30000 fl. zurück; einen großen Teil des Geldes hatte er durch den Handel mit Wein verdient. Auch auf dem Meersburger Immobilienmarkt scheint er tätig gewesen zu sein[6]. In der Schweiz konvertierte Gessinger zum Kalvinismus. Der Abt von Isny und der Bischof von Konstanz versuchten wiederholt, ihn zur Rückkehr zu überreden. Doch war alles Mühen umsonst. Auch der Versuch einer gewaltsamen Entführung über die Grenze blieb ohne Erfolg. Gessinger soll 1735 in der Schweiz gestorben sein.

Die Konversion des Benediktiners zum Protestantisums wurde lange Zeit als die Reaktion eines schillernden Opportunisten dargestellt, der sich nach der überstürzten Flucht neue Freunde suchen mußte. Der bereits zitierte Bericht des Stadtpfarrers von Meersburg aus dem Jahre 1733[7] an die Nuntiatur in Luzern bietet aber ein anderes Bild: Bereits lange Zeit vor seiner Flucht hatte Gessinger katholische Glaubenssätze geleugnet, wie die Existenz des Fegfeuers oder die Verehrung der Heiligen. Doch war es nicht möglich gewesen, gegen ihn vorzugehen, da die Gefahr bestand, sonst beim Bischof in Ungnade zu fallen. Zwar widersprachen der Pfarrer und sein Kooperator dem Kryptoprotestanten; auch ließ Baer, um der Gefahr einer »Ansteckung« der Gläubigen entgegenzutreten, in der Pfarrkirche Kontroverspredigten halten. Daß dies nicht ungefährlich war, sollte sich zeigen; der Kooperator wurde durch den Weihbischof von der Seelsorge suspendiert und für zwei Jahre aus der Stadt gewiesen. Ja noch mehr: Gessinger sammelte sogar einen Kreis von Protestanten um sich. Dazu gehörten ein Hofrat, ein Rechnungsrat, der Küchenmeister, einige Lakaien sowie die evangelische Frau eines weiteren Hofmannes. An Sonn- und Feiertagen pflegte der Kammerrat – unter dem Vorwand, den Wochenlohn auszuzahlen – seine Freunde in der eigenen Wohnung zu versammeln. In diesen »Stunden« legte er selbst die Bibel aus und kommentierte dabei kritisch die Pfarrpredigt vom Vormittag. Soweit der Bericht des Meersburger Stadtpfarrers.

Auffallend ist, daß es um 1730 am bischöflichen Hof von Meersburg höhere Beamte gegeben hat, die überzeugte Anhänger Luthers gewesen sind. Einer von ihnen, der Hofrat, war nach Baers Meinung mit schuld an Gessingers »Irrweg«. Er soll nämlich – so wie der Stadtpfarrer – dem Konversbruder Bücher über die evangelische Dogmatik in deutscher Sprache zum Lesen gegeben haben.

Einige Fragen bleiben: Weshalb hat Bischof Stauffenberg seinen Kammerrat in dieser Sache so lange gedeckt? War dies eine bewußte Öffnung zur »Ökumene« oder aber die Folge von Unwissenheit, Nachlässigkeit oder gar der Abhängigkeit?

5 Reinhardt, Gessinger (wie Anm. 1) 306–311.

6 Eberhard Achtermann, »Ersterbe in tiefster Devotion...«. Eine Meersburger Bittschrift an den Fürstbischof aus dem Jahre 1742, in: Glaserhäusle. Meersburger Blätter für Politik und Kultur 6, 1984, 19–21.

7 Reinhardt, Gessinger (wie Anm. 1) 323–325.

Der Grund, weshalb wir an dieser Stelle noch einmal auf Gessinger hinweisen ist der Umstand, daß kürzlich im Stauffenbergischen Familienarchiv[8] Papiere zum Vorschein kamen[9], über die in einem älteren Repertorium zu lesen steht: »Vermutlich Manuscript des Bischofs Franz Schenk von Stauffenberg über theologische Gegenstände«[10]. Ein Schriftvergleich ergab indes eindeutig, daß die Blätter nicht von Stauffenberg, sondern von Gessinger stammen[11]. Wahrscheinlich mußte er 1730 bei seiner Flucht auch diese Papiere zurücklassen; sie dürften dem Bischof übergeben worden und später mit dessen Nachlaß an die Familie gefallen sein.

Interessant ist der Inhalt der Blätter. Gessinger hat hier exegetische Überlegungen, vielleicht sogar seine Vorträge vor dem »Bibelkreis« in Meersburg niedergeschrieben. Wir beschränken uns darauf, einen Text ganz, einen anderen teilweise abzudrucken. Vielleicht wird dadurch ein Leser angeregt, die Sammlung einmal durchzugehen und die Voraussetzungen, Grundsätze und Ergebnisse der »Bibelarbeit« des Kryptoprotestanten am Meersburger Bischofshof zu analysieren.

Unverkennbar ist bei Gessinger eine gewisse Naivität im Umgang mit der Bibel. Doch stand er damit wohl nicht allein. Um ihm gerecht zu werden, müßte man seine Quellen kennen, auch wissen, vor welchem Hintergrund (z. B. die Predigten in der Pfarrkirche von Meersburg oder in der benachbarten Wallfahrtskirche von Baitenhausen) er seine Texte konzipiert hat. Der Trend zu einer spiritualisierenden Exegese und Deutung ist unverkennbar: Entscheidend ist für Gessinger der innere Mensch. Das Gebet ist weder an heilige Orte noch an bestimmte Zeiten gebunden, da Gott allgegenwärtig und ewig ist. Entscheidend ist, daß man ihn »im Geist und in der Wahrheit« (Joh 4,23) anbetet. (Diese Bibelstelle wurde übrigens später zu einem wichtigen Argument bei der Kritik der katholischen Aufklärung am Wallfahrtswesen[12].) Nach Gessingers Meinung ist das Gebet eigentlich nicht notwendig, da Gott in die Herzen der Menschen sieht und um deren Not weiß, noch ehe sie geboren sind. Gott muß nicht durch »Ceremonien, geschrey, Gebet« zur Hilfe ermuntert werden; er bedarf nicht des menschlichen »Gebets langer Wort«. Wenn der Gläubige trotzdem beten soll, dann allein, um erweckt zu werden und zu erkennen, daß Gott bereits um alle Nöte weiß.

Auch die Sakramente und das kirchliche Amt (Papst, Priester) werden relativiert. Denn wenn jemand in der fernen Türkei oder in der Tiefe des Meeres stirbt – so argumentiert Gessinger – dann ist allein das Herz des Menschen für sein ewiges Schicksal entscheidend. Mancher, der zur Kirche geht, die Predigt hört und die Sakramente empfängt, ist in Wirklichkeit nicht im Reiche Gottes, sondern im Reich des Teufels. (Ein Hinweis auf Judas, der am Letzten Abendmahl teilgenommen hat, fehlt nicht.) Auffallend ist indes, daß Gessinger wiederholt auf Jakobus 2,22 verweist, wonach der Glaube erst durch die Werke zur Vollendung gebracht wird.

Interessant wäre zu wissen, welche Bibelausgabe Gessinger verwendet hat. Die Zitate aus den Psalmen lassen vermuten, daß er die Vulgata (in einer Übersetzung?), nicht aber die Luther-Bibel zu Grunde gelegt hat.

8 Jetzt DEPOSITUM in StA SIGMARINGEN.

9 At 13.

10 Eine ältere Aufschrift auf dem Umschlag lautet: »Anscheinlich ein Manuscript von dem hochwürdigen Herrn Bischof Johann Franz Schenk von Stauffenberg zu Bildung der christkatholischen Menschen.« Die Sammlung ist nicht mehr vollständig. Erhalten sind die Seiten 361–799.

11 Vgl. die Gessinger-Briefe (bis 1727) in StA SIGMARINGEN, DEPOSITUM ENZBERG, AKTENBÜSCHEL 1075.

12 RUDOLF REINHARDT, Die Kritik der Aufklärung am Wallfahrtswesen, in: Bausteine zur geschichtlichen Landeskunde von Baden-Württemberg. Hrsg. von der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg anläßlich ihres 25jährigen Bestehens. Stuttgart 1979, 319–345.

Zur Textgestaltung ist zu vermerken, daß die Großschreibung und die Interpunktion vereinheitlicht wurden. Das vokalische v wird als u wiedergegeben. Falls tunlich, sind die Hinweise auf die Bibelstellen in Klammern gesetzt. Um den Vergleich zu erleichtern, sind die von Gessinger zitierten Bibelstellen nach der neuen Einheitsübersetzung beigefügt.

BEILAGE 1

StA Sigmaringen, Depositum Stauffenberg, At 13, S. 587–589 (Hand Gessingers)

Ein wahrer anbeter darf nicht zu Gott laufen an einen gewißen ort, sonderen er findet ihn allenthalben im Geist und in der Wahrheit.

Johannes (c. 4 v. 21.22): Es kommet die zeit, daß ihr weder auf dießem berg noch zu Jerusalem anbeten werdet. Dann die wahren anbeter werden den Vatter anbeten im Geist und in der Wahrheit[13]. Wo finde ich nun Gott: Jeremiah (c. 23 v. 24) zeiget uns an, da er also spricht: Wird sich ein mann am geheimen ort wol verbergen könen, daß ich in nicht sehen werde, spricht der Herr?[14] Erfülle ich nicht Himmel und Erden, spricht der Herr. Also ist Gott hier, wie zu St. Jakob[15], am end der Erden zu Jerusalem? Auf dem berg Thabor? Antwortet Christus selbst bei dem heiligen Johannes (c. 4 v. 23) im Geist und in der Wahrheit[16]. Zu fürsten und großen herren der welt muß man weith reisen, seine noth vorzubringen: Aber Gott ist überall, erfüllet Himmel und Erden (Jeremiah c. 23 v. 24), ist allen Creaturen näher, dann sie ihnen selbst seynd. Gott ist in und außer allen durch alle, danhero spricht Paulus (Epheser c. 4 v. 6)[17]: Ein Gott und Vatter aller, der überall ist, und durch alles und in uns allen. Alle örter seind vor ihm ein einiger ort, alle zeiten eine zeit. Ps. 138, 7.8 u[nd] f[olgende]: Wohin soll ich gehen, für deinem Geist, und wohin soll ich meine flucht nehmen für deinem angesicht? Fahre ich hinauf in den Himmel, so bist du da; fahre ich hinunder in die höll, so bist du auch gegenwertig[18]. Wann einer am tag im flachen feld wandlet, so ists licht um ihn, er sähe oder sey blind: Also und noch viel näher ist Gott allen Creaturen. Dann sie die Creaturen seind aleß waßer darüber Gott schwebet[19], (1. B[uch] Mose c. 1 v. 2) der durchdringet alle Geister, wie pur, rein und lauter sie seyn. Gott ist uns allen gegenwärtig. B[uch] der Weißheit (c. 7 v. 23) spricht Salomon, daß Gott freundlich, gütig, bestendig, gewiß, sicher, der alles vermag, alles fürhin siehet, der auch alle Geister

13 Joh 4,21–23: »Jesus sprach zu ihr: Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden. Aber die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und ihn der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden.«

14 Jer 23, 24: »Kann sich einer in Schlupfwinkeln verstecken, so daß ich ihn nicht sähe? – Spruch des Herrn. Bin nicht ich es, der Himmel und Erde erfüllt? – Spruch des Herrn.«

15 Wohl gemeint der berühmte Wallfahrtsort Santiago di Compostella.

16 Siehe oben Anm. 13.

17 Eph 4,4–6: »Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.«

18 Ps 139, 7 und 8: »Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen.«

19 Gen 1, 2: »Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.«

begreift, verständig, rein, subtil[20], aber wir seind ihm nicht alle gegenwärtig. Daß ist, wir empfinden seine gegenwart nicht, gleichwie ein blinder daß taglicht nicht siehet. Gott wendet sich nicht von uns, wir aber wenden uns von ihm, dadurch fallen wir in blindheit, daß wir sagen: Gott habe sich auch von uns gewandt, er seye zornig, ungnädig. Solche anderung geschicht nur in uns und in unseren herzen. Da bepfinden wirs also, und reden davon, wie wirs befinden. Also strafet und quälet sich ein jeder sunder selbst durch seine sünden und laster, wendet er sich ganz ab von Gott: Gott aber bleibt immer, wie er ist, gütig und unwandelbar, gerecht in seinen werken, obwohl der blinde, abgekehrte mensch ihn für zornig, ungerecht und ungnedig achtet.

Hierauß kam man nun die sprüch Christi verstehen vom Reich Gottes, wie daßselbe außer, sondern in unß seye. Lucas (c. 17 v. 20.21): Da er aber von den Pharisäeren gefracht wurd, wann kombt daß Reich Gottes? antwortet er ihnen und sprach: Daß Reich Gottes kombt nicht mit äußerlichen wesen (v. 21); man wird auch nicht sagen: Sihe hie sihe dort, dann sihe daß Reich Gottes ist inwendig in euch[21].

Item, waß gehen mich die draußen an (1 epistel Corinth c. 5 v. 12.13) daß ich sie richten solte, richtet ihr nicht über die, welche drinnen seynd (v. 13), dann die draußen seynd, die wird Gott richten. Thut daß böse von euch selbst hinweg[22]. Dießes wird mitnichten verstanden vom äußerlichen ort, sondern nach dem glauben im Geist oder inneren menschen. Sonst wann man daß Reich Gottes an einem äußerlichen ort bindet, ist nicht christlich, wie[23] ... unser lieber Herr zuvorgeweisaget, daß man sagen werde: Siehe, hie ist Christus, da ist Christus, so glaubet es nicht.

Denn es werden falsche Christi und falsche propheten aufstehen und werden große zeichen und wunder thun, also, daß auch die Auserwehlte (wans möglich wäre) in irrthum möchten verführet werden (Matthaei c. 24 v. 23.24)[24]. Dann daß ort macht weder selig noch verdambt; sonst wäre Lucifer kein teufel im Himmel worden, an einem seligen ort; auch wäre Adam im paradeiß nicht in sünde gefallen etc. Und so der ort solte verdammen, wurde kein mensch selig: Dann wir seynd alle in der welt unter deß teufels reich, der ein fürst der welt ist. Also kan ein mensch im Reich Gottes seyn, auch in der tiefe deß meers wie Jonah, so er nur glaubet, und den glauben mit den werken erfüllet (Jacobus c. 2 v. 22)[25]. Dargegen kan einer ins teufels Reich seyn durch den unglauben, ob er schon miten in der kirchen wäre, predig hörete und sakramenten brauchete wie Judas (Johannis c. 13 v. 21)[26]. Ein solcher ist dennoch vor den augen Gottes draußen.

20 Weish 7,22.23: »In ihr ist ein Geist, gedankenvoll, heilig, einzigartig, mannigfaltig, zart, beweglich, durchdringend, unbefleckt, klar unverletzlich, das Gute liebend, scharf, nicht zu hemmen, wohltätig, menschenfreundlich, fest, sicher, ohne Sorge, alles vermögend, alles überwachend und alle Geister durchdringend, die denkenden, reinen und zartesten.«

21 Lk 17,20.21: »Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, wann das Reich Gottes komme, antwortete er: Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch.«

22 1 Kor 5,12.13: »Ich will also nicht Außenstehende richten – ihr richtet ja auch nur solche, die zu euch gehören –, die Außenstehenden wird Gott richten. Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte!«

23 Ein Wort unleserlich.

24 Mt 24,23.24: »Wenn jemand zu euch sagt: Seht, hier ist der Messias!, oder: Da ist er! so glaubt es nicht! Denn es wird mancher falsche Messias und mancher falsche Prophet auftreten, und sie werden große Zeichen und Wunder tun, um, wenn möglich, auch die Auserwählten irrezuführen.«

25 Jak 2,22: »Du siehst, daß bei ihm der Glaube und die Werke zusammenwirkten und daß erst durch die Werke der Glaube vollendet wurde.«

26 Joh 13,21: »Nach diesen Worten war Jesus im Innersten erschüttert und bekräftigte: Amen, amen, das sage ich euch: Einer von euch wird mich verraten.«

BEILAGE 2

StA Sigmaringen, Depositum Stauffenberg, At 13, S. 591–606, hier die Seiten 591–595 (Hand Gessingers)

Man darf Gott nicht zu gewißen zeiten anbeten, sondern man mag ihn alle stunden anruffen[27], *wofern sich der mensch nicht selber verhindert.*

Isaias (c. 49 v. 8, c. 55 v. 6): Izt ist die angenehme zeit, izt ist der tag deß heyls[28]. Suchet den Herren, weil er zu finden ist, rufet ihn an, weil er nahe ist[29].

Daß ich etwas vom ort widerholle, wie selig ist der mensch, der im Reich Gottes ist. Dann er hat den schaz in ihm, er sey an welchem ort der welt er wolle. Wer aber wegen unglaubens nicht im Reich Gottes ist, der bleibet außgeschloßen, ob er schon mit anderen Christen predig horete, und die sacramenten brauchete. Dann der ort machet keinen selig, und verdambt auch keinen, sonderen Glaub oder Unglaub. Doch muß der Glaub also beschehen seyn wie der heilige Jacobus (c. 2 v. 20) meldet: Wilt du aber wißen, o du elender mensch, daß der Glaub ohne die werk tod ist?[30] (v. 21). Ist nicht Abraham unser Vatter auß den werken gerechtfertiget worden, da er den Isaac seinen sohn auff dem altar opferte?[31] Also muß der Glaub im herzen der menschen vollbracht werden. Ein Christ, sey wo er wolle, hat er die gnad, absolution und vergebung der sünden bey ihm: Dann Christus ist in ihm. Aber diß ist nicht zu verstehen, daß man daß mundliche predig-ambt[32] verachte: Sondern ist zum trost allen frommen herzen, daß sie in noth, krankheit, frembden orten in Christo seind und nicht draußen. Item es wird gesacht zum schrecken der gottlosen und unbußfertigen, ob sie schon mitten in der versammlung der Christen seind, dannoch seind sie außgeschloßen vor Gottes angesicht. Dann ein jeder unglaubiger schleust sich selbst auß und beraubet sich deß schazes in ihm. Also hilfft einem gottlosen, unbußfertigen, unglaubigen kranken gar nichts die sacramenten, pabst, prister wann er gleich mitten in der kirchen ist, so er nicht glaubet. Glaubet er aber, so schadet ihm nichts, ob er in der Türkey, tiefe des meers, ohne prister und ohne sacramenten stirbet, dann er hat Christum den rechten prister, daß Reich Gottes in sich, wie Christus genugsam bezeuget, (Johannes c. 4 v. 24) da er also spricht, Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn anbeten im Geist und in der Wahrheit[33]. Item Lucas (c. 17 v. 21)[34]: Man wird auch nicht sagen: Siehe hie oder sihe dort. Dann sihe das Reich Gottes ist inwendig in euch. Item Matthaei (c. 24 v. 23)[35], aus welchem nun clar erhelet, das äußerliche ding nur mitel seind, die man nicht verachten soll: Aber sie seind nicht der schaz selber, sondern Christus und Gott, der kan auch ohne mitel kommen, wann wir die nicht könen haben. Wir kommen alle an einen gewißen ort zusammen in der kirchen, damit wir uns einmutheglich ermahnen und erinnern der gegenwärtigkeit Gottes, rufen ihn an für gemeinen anligen und noth, üben uns in anderen göttlichen

27 Bei Gessinger: »aruffen«.

28 Jes 49,8: »So spricht der Herr: Zur Zeit der Gnade will ich dich erhören, am Tag der Rettung dir helfen. Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt, der Bund zu sein für das Volk, aufzuhelfen dem Land und das verödete Erbe neu zu verteilen.«

29 Jes 55,6: »Sucht den Herrn, solange er sich finden läßt, ruft ihn an, solange er nahe ist.«

30 Jak 2,20.21: »Willst du also einsehen, du unvernünftiger Mensch, daß der Glaube ohne Werke nutzlos ist? Wurde unser Vater Abraham nicht aufgrund seiner Werke als gerecht anerkannt? Denn er hat seinen Sohn Isaak als Opfer auf den Altar gelegt.«

31 Siehe Anm. 30.

32 Ursprünglich bei Gessinger: »preig-ambt«.

33 Joh 4,24: »Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten.«

34 Siehe oben Anm. 21.

35 Siehe oben Anm. 24.

sachen, alles unserthalben, daß wir arme blinde menschen erwecket, sehen und verstehen lernen, wie Gott an keinem ort verschloßen sey, den die Himmel nicht begreifen können (1. Buch der Königen c. 8 v. 27)[36], der höher ist dann der himmel, tiefer dann die höll, breiter als die erd, wie Job spricht (c. 11 v. 8).

Wie sichs nun verhält mit dem ort, also auch mit der zeit, an welche Gott mit seiner ewigkeit nicht verbunden, weil er immer unwandelbar bleibet, höret eine zeit wie die andere. Ein irrdischer Herr höret nicht allweg, ja gar selten. Jetzt schläft er, dann jagt er oder hat etwas anderes zu thun, wird offt verhinderet. Unseren Gott aber hinderet die welt nicht, er siehet alle ding in einem blick, höret, weiß alles, auch alle gedanken, ehe du geboren bist (Psalm 138 v. 2)[37], zehlt die haar deines haubts (Matthaei c. 10 v. 30)[38]; tausend jahr seind vor ihm kein augenblick und hinwider (Psalm 89 v. 5)[39], er nimmet weder zu noch ab, hat weder zeit noch ort, ist immer bereit zu helfen und zu geben; stehet alle augenblick vor unser thür, wartet, wann ihm aufgethan wird (Offenbarung Johanis c. 3 v. 20)[40]. Seine zeit ist alle zeit, aber unser zeit ist nicht alle zeit. Halten wir still im glauben, so werden wir bald erhoret. Ach, Herr Gott, wie reich tröstest du[41], die gänzlich seind verlassen: Der Gnaden Thur steht nimmer zu, vernunft kan daß nicht fassen, zeitliche ding bringen veränderung in unserem gemüth, halten uns ab von innigen gebet: Darum müßen wir vergessen zeit, ort und alle creaturen. Daß ist, du mußt verlaßen hie und da diß und daß, heut und morgen, und ganz in einen stillstand kommen aller deiner kräften und gemüths. Wann du betest, so bricht solcher Sabbath an in deinem herzen, du ruhest von allen zeitlichen sorgen und gedanken, und Gott kommet alsdann mit seinem wort aus der höhe. Da wirst du gewahr und schmeckest die Treu, Güte und Wahrheit Gottes, wie sie lang zuvor auf dich wartete, ehe du ihn kantest. Da mußt du bey dir mit Mose 2. B[uch] (c. 23 v. 6) sagen: Ach Herr, du bist treu, gnädig, barmherzig, langmüthig, voll großer güte[42], kommest allen zuvor ehe sie bitten. Da wirst du dich verwunderen, daß du aus eigener blindheit deinem lieben Gott eine solche unvollkommenheit angedichtet hast, als müsse er durch ceremonien, geschrey, gebet erst erwecket und ermunteret werden, oder als bedürfe Gott deines gebets langer wort: So hat er doch dein herz gesehen, und alle gedanken gemerket, ehe du gebohren warst (Psalm 138 v. 2)[43].

Ehe sie rufen, wil ich hören, und wan sie anrufen[44] wil ich antworten. Wir lernen hierauß (1.) daß Gott nicht seinendhalben daß beten gebiete, weil er alles zuvor weiß, sonderen wir dadurch erwecket, erkennen, wie er alles zuvor wise. Dann so sorgfältig ist Gott für uns, daß er ein ding nicht ehe will wissen, wir habens dann auch erfahren in uns, daß er alles wiße. Darum, wann wir nicht fleißig beten, dunket uns gleich, als wüßte es Gott nicht. Wann wir uns aber im gebet üben, so lernen wir bald, daß Gott alles wisse, was uns anlige: Daß er auch unsere haar des haubts gezehlet, ehe wir gebohren wahren, diß alles bleibet den verächteren des gebets verborgen.

36 1 Kön 8,27: »Wohnt denn Gott wirklich auf der Erde? Siehe, selbst der Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht, wieviel weniger dieses Haus, das ich gebaut habe.«

37 Ps 139,2: »Ob ich sitze oder stehe, du weißt von mir. Von fern erkennst du meine Gedanken.«

38 Mt 10,30: »Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt.«

39 Ps 90,4 (!): »Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht.«

40 Offb 3,20: »Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir.«

41 Bei Gessinger: »tröstet«.

42 Ex 34,6: »Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue.«

43 Siehe oben Anm. 37.

44 Bei Gessinger: »nahrufen«.

ARTUR ANGST

Zur Herkunft des Kontroverstheologen und Wiener Bischofs Dr. Johannes Fabri (1478–1541)

Von der Familie des in Leutkirch geborenen Dr. Johannes Fabri weiß man nicht viel. Das Wenige, was man bis heute anführen kann, hat schon vor über siebzig Jahren Ignaz Staub[1] zusammengetragen. Seither kam nichts Neues hinzu mit Ausnahme dessen, daß Fabris Vater nicht Heigerlin sondern Schmid hieß und es fraglich ist, ob er von Beruf Schmied war[2]. Diese neu festgestellte Tatsache gab Anlaß, das katholische Pfarrarchiv und das Stadtarchiv in Leutkirch nach Trägern des Namens Schmied zu durchforschen und zu prüfen, wer davon als Eltern, Geschwister und weitere Verwandte Fabris in Frage kommen könnte. Die Tauf- und sonstigen Familienregister des katholischen Pfarramts scheiden aus, da sie erst um 1620 mit einem Taufbuch einsetzen. Weiter wurden eingesehen Fabris Wiener Testament von 1540, einige Aktenstücke des Stadtarchivs Freiburg und vereinzelt Quellenzitate aus Sekundärliteratur benutzt. Dabei haben sich Erkenntnisse ergeben, welche die Familie und weitere Verwandtschaft, aus der Fabri stammt, etwas deutlicher werden lassen.

Die Geschwister

Bischof Fabri spricht in seinem Testament, das er 1540 in Wien niederschrieb[3], von vier Geschwistern und bittet seinen Vetter, den »maister Mathis Stör«, er solle »myne vier geschwistriger vnnd derselbigen kinder sich angelegen sein lassen«. Allerdings ist das Wörtlein »vier« durchgestrichen und ein paar Zeilen weiter nur von »myne geschwistriger so yetz lebent« die Rede. Der Grund für die Streichung der Zahlangabe ist offenbar der, daß zur Zeit der Niederschrift des Testamentes Fabris Bruder Kaspar in Konstanz krank oder bereits gestorben war – wir wissen, daß er um 1540 verschied – und daß diese Tatsache den Testator mahnte, seinen letzten Willen so zu formulieren, daß er nicht zu eventuellen Auseinandersetzungen unter den Erben Anlaß gab. Die vier Geschwister, von denen der Bischof 1540, ein Jahr vor seinem eigenen Tode, spricht, sind einschließlich des eben erwähnten Kaspar folgende.

1. *Brigitte,* die im September 1515 den Arzt Dr. Johann Mürgel (Murgel) aus Lindau heiratete. Aus dieser Ehe gingen zehn Kinder hervor. Damals, als Fabri sein Testament aufsetzte, waren es sieben. Für deren Erziehung vermachte der hochgestellte Onkel einen

1 Ignaz Staub, Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz (1518–1523) bis zum offenen Kampf gegen M. Luther (August 1522) (Beilage zum Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln im Studienjahr 1910/11) Einsiedeln 1911, 15 und 23f., Anm. 1–7.

2 Siehe Artur Angst, Heigerlin oder Schmid? Der Familienname des in Leutkirch geborenen Wiener Bischofs und Kontroverstheologen Dr. Johannes Fabri (1478–1541), in: RJKG 3, 1984, 197–205.

3 Siehe DA Wien, Bischofsakten Fabri Nr. 95.

bestimmten Betrag. Zwei von Brigittes Kindern sind dem Namen nach bekannt, einmal Christoph, der am 1. August 1533 von Lindau zum Studium nach Wien aufbrach, 1539 von seinem Vater noch nach Polen (Krakau?) geschickt, später Domherr in Konstanz wurde und dort am 1. Februar 1555 starb, und dann Abraham, den der Vater am 25. Juli 1537 nach Wien und am 25. April 1539 nach Böhmen (Prag?) ziehen ließ und der später wie sein Vater Arzt wurde. Im übrigen hatte Fabri, der seit 1530 Bischof in Wien war, die genannten beiden Neffen auf seine Kosten in der Kaiserstadt studieren lassen. Brigitte starb am 16. März 1560, rund neunzehn Jahre nach dem Tod ihres Bischofbruders, ihr Mann sechzehn Monate danach am 13. Juli 1561[4].

2. Eine weitere Schwester Fabris, *Margarethe*, ehelichte den Leutkircher Bürger Hans Mayr. Lebensdaten von ihr sind bislang nicht bekannt geworden. Wir wissen von einem Sohn Peter, der im Testament ihres Bruders bedacht worden war: er sollte für zehn Jahre in den Genuß des Stipendiums kommen, das der Onkel für zwei Studenten, einen Leutkircher und einen Freiburger, an der Universität Freiburg i. Br. gestiftet hatte. Peter Mayr wurde aber nicht Stipendiat, die Gründe dafür sind nicht bekannt[5].

3. Ein Bruder Fabris, *Kaspar*, war Bürger in Konstanz und mit Margret Schältin verheiratet. Seinen Beruf kennen wir nicht. Wie aus Akten des Stadtarchivs Freiburg hervorgeht, muß er kurz vor 1540 gestorben sein[6].

4. *Anna* hieß eine weitere Schwester Fabris. Sie ist zwar nur als Anna Schmidin erwähnt und nicht ausdrücklich als eine Schwester des Wiener Bischofs gekennzeichnet, doch kann sie als eine solche erschlossen werden. Sie wird am 10. November 1518 im Testament der Anna Schradin aufgeführt[7], welche die Witwe des ehemaligen Leutkircher Bürgermeisters Peter Schmid genannt Hoyerlin war und neben anderen auch dem »erbarn Caspar Schmid vnnd sinen dreyen Schwestern Annen, Bridin (= Brigitte) vnnd Margarethen« ihren »lieben fründen« je zehn Pfund Heller vermachte. Die vier Geschwister sind ihre »fründe«, d. h. Verwandte. Drei der angeführten Geschwisternamen, nämlich Kaspar, Brigitte und Margarethe entsprechen genau den bisher bekannten Namen der Fabrigeschwister. Man kann sich nun schwer vorstellen, daß in dem kleinen Leutkirch (zu jener Zeit rund 1500 Einwohner, Dienstboten eingeschlossen, was etwa 250 bis 300 Haushalten entspricht) sich auch nur in zwei Familien gleichzeitig je insgesamt drei Kinder mit jeweils genau denselben Vornamen wie die oben genannten befunden hätten. Man muß davon ausgehen, daß die von Anna Schradin angeführten Geschwister identisch sind mit den Fabrigeschwistern, von denen wir bisher nur drei dem Namen nach angeben konnten. Mit der dritten Schwester, die hier auftaucht und vielleicht die älteste ist, ergibt sich eine Zahl von vier Geschwistern, was jenen »vier geschwistriger« entspricht, von denen Fabri selbst ursprünglich in seinem Testament des Jahres 1540 spricht.

Man könnte nun aber fragen: Wenn die Schradin die vier Geschwister des Dr. Johannes Fabri – er war damals, anno 1518, gerade erst Generalvikar in Konstanz geworden – in ihrer letzten Verfügung bedenkt, warum geht deren Bruder Johannes, der ja zugleich Pfarrherr in

4 Alle Angaben zu Brigitte Mürgel geborene Schmid nach STAUB (wie Anm. 1) 23f.; dort auch Quellenangabe.

5 Zu Margarethe Mayr geborene Schmid siehe kath. PfA Leutkirch U 77 vom 18. Dezember 1543, wo sie als Witwe des Hans Mayr genannt und zusammen mit Dr. Johann Mürgel und dessen Frau Brigitte Schmidin als Erbin des Bischofs Fabri angeführt ist. Daß ihr Sohn Peter nicht in den Genuß des genannten Stipendiums kam, ergibt sich aus der Tatsache, daß er unter den von Leutkirch in Freiburg präsentierten Stipendiaten nicht vorkommt (vgl. StadtA Leutkirch fasc. 96,b Umschlag 76).

6 Angaben nach STAUB (wie Anm. 1) 23, wo die einzelnen Freiburger Aktenstücke genannt sind.

7 StadtA Leutkirch 433.

Leutkirch war, leer aus? Er ist nicht vergessen, sondern an einer anderen, vorzüglicheren Stelle des Testaments genannt. Die Erblasserin führt unter den Einzelpersonen, denen sie etwas vermacht, zu allererst drei geistliche Herren an, den »Erwirdigen Herren Meinen Herren den Abt von Wiblingen, Maister Hansen vicari vnnd Herr Leonharten den Helfer«. Sie erhalten je 1 Gulden, sollen Gott für die Verstorbene bitten und für jeden Gulden zehn Messen lesen. Der zweite der drei Herren ist niemand anderer als Dr. Johannes Fabri, der nachmalige Wiener Bischof. Er war zu jener Zeit Vikar in einem doppelten Sinne, einmal als Inhaber der Pfarrei Leutkirch, die damals dem Tiroler Kloster Stams inkorporiert war, so daß er als Stellvertreter (Vikar) des Abtes die Pfarrechte in Leutkirch ausübte, zum andern als Generalvikar des Bischofs von Konstanz, ein Amt, das er, wie oben gesagt, erst vor kurzem übernommen hatte[8].

Wenn Anna Schradin ihren in Konstanz als Generalvikar tätigen und mit Geschäften überhäuften Pfarrherrn um sein Gebet bittet, muß sie eine nähere Beziehung zu ihm gehabt haben, die ihr eine solche Bitte an den hochgestellten Herrn erlaubte, eine Beziehung, die mehr wog als der Umstand, daß der »vicari« Dr. Fabri ein Leutkircher war. Ein solches »mehr« kann vor allem mit Verwandtschaft zu ihm erklärt werden. Und diese mit gutem Grund vermutete engere Bindung paßt genau zu der bereits festgestellten Verwandtschaft der Schradin zu den oben angeführteh Fabrigeschwistern.

Die besondere Beziehung der Erblasserin zum Konstanzer Generalvikar dürfen und müssen wir ebenso zu der vor diesem angeführten Einzelperson, dem »Erwirdigen Herren Meinem Herren dem Abt von Wiblingen« annehmen. Auch in diesem Fall muß es sich um Verwandtschaft handeln. Im Jahr 1518, als die Schradin ihr Testament aufsetzte, war es eben geschehen, daß der bisherige Abt von Wiblingen, Martin I. Abel Stör aus Leutkirch, resigniert hatte und ihm sein Administrator Georg Hacker aus Oberweiler auf dem Abtstuhl gefolgt war. Fabri erwähnt in seinem Testament von 1540[9] einen seiner Vetter, den »maister Mathis Stör«. Es gab also von den Schmid, denen der Wiener Bischof entstammte, verwandtschaftliche Beziehungen zu den Stör, und da die Schradin mit den Schmidgeschwistern verwandt war, auch für sie, die Erblasserin. Wie im einzelnen die Verwandtschaft Schmidgeschwister–Stör begründet war, läßt sich bis jetzt nicht eindeutig sagen, sondern nur in mehreren Möglichkeiten denken.

Im übrigen ist bemerkenswert, daß die Sippe der Stör eine nicht unbedeutende Familie in der Reichsstadt Leutkirch war.

Was des weiteren Fabris Geschwister anlangt, weist Ignaz Staub noch auf eine Bemerkung hin, die sich in einem an Martin Luther gerichteten Brief des Justus Jonas vom 13. Juni 1530 aus Augsburg befindet. Da ist die Rede von einem Bruder Fabris, der Bürger von Augsburg sei[10]. Ob tatsächlich 1530 ein solcher Bruder – der Name wird nicht genannt – gelebt hat, ist mit Rücksicht auf das Testament der Anna Schradin (1518) und auf dasjenige von Fabri (1540), wo jeweils vier Geschwister des Bischofs auftauchen und nicht fünf, sehr fraglich, es sei denn, es wäre Fabris Bruder Kaspar gemeint, der dann aber später hätte Bürger von Konstanz werden müssen, als der er um 1540 gestorben ist.

8 Die Bezeichnung des Pfarrherrn und Generalvikars Fabri mit seinem Vornamen Hans verrät einen bestimmten Grad von Vertrautheit mit ihm, die aber in seiner Heimatstadt Leutkirch nicht nur bei seinen Verwandten sondern allgemein üblich gewesen zu sein scheint. So heißt es in den Leutkircher Ratsprotokollen des Jahres 1522 (Ratsprotokolle de anno 1522–1540 S. 4) von ihm: »Wann Doctor Hanns herkompt sol mit jm des kleinzehenden halb geredt vnnd gehandellt werden«. Im gleichen Protokollband ist S. 62 noch einmal »Doctor Hannsen« erwähnt.

9 Wie Anm. 3.

10 Staub (wie Anm. 1) 23: »Ante biduum Augustam venit Johannes Faber, Constantiensis, factus, ut ex fratre eius hic Augustano cive auditum est, Episcopus Viennensis«.

Die Eltern und sonstige Verwandtschaft Fabris

Von Fabris Mutter wissen wir überhaupt nichts. Man könnte sie sich als eine geborene Stör denken, weil der vorhin erwähnte Geistliche Mathis Stör ein Vetter des Bischofs war. Aber bis heute ließ sich nichts finden, was diese Vermutung bekräftigt hätte. Auch was den Vater anlangt, vermochte man bisher nur weniges zu sagen. Fest steht, daß er Schmid hieß, nicht Heigerlin. Sehr fraglich aber ist, was bisher als sicher berichtet wurde, daß Fabris Vater von Beruf ein Schmied war[11]. Im folgenden wird versucht, etwas mehr Licht in das Dunkel um den Vater des Wiener Bischofs zu bringen und begründete Hinweise auf jenen Träger des Namens Schmid zu geben, der mit hoher Wahrscheinlichkeit der Vater des Dr. Johannes Fabri war.

Es gab in Leutkirch um 1500 eine Familie Schmid, über die wir durch eine Jahrtagsstiftung des zu dieser Familie gehörenden Kaplans »Georius Schmid alias Hoyerlin« etwas mehr wissen[12] und die allem nach eine zentrale Rolle bei der Suche nach Fabris Vater spielt. Dieser Kaplan vermerkte im Text seiner Stiftung vom Jahre 1494 unter anderen seine sieben Geschwister, darunter vier Brüder. Einer davon, Peter, darf mit jenem »Peter Schmid genannt Hoyerlin« gleichgesetzt werden, der mehrfach in Leutkircher Urkunden dieser Zeit auftaucht[13], 1507 und 1512 als Bürgermeister angeführt ist und mit der bereits oben erwähnten Anna Schradin verheiratet war, wie mehrfach aus den Urkunden hervorgeht. Diese Gleichsetzung muß als gesichert gelten, auch wenn in der Jahrtagsstiftung des Georg Schmid alias Hoyerlin dessen Bruder Peter wie all seine anderen Geschwister nicht ausdrücklich mit der Zusatzbezeichnung »Hoyerlin« genannt ist. Denn bei keiner anderen Leutkircher Familie Schmid jener Zeit (und auch später nicht) erscheint der Zusatzname Hoyerlin. Von den drei Brüdern des Peter Schmid, dem Johannes junior, dem Martin und dem Jakob, ist nun höchstwahrscheinlich einer der Vater des Bischofs Fabri. Warum dieser nun gerade aus der eben genannten Familie Schmid herkommen soll und nicht aus einer anderen[14], dafür spricht folgendes.

11 Siehe ANGST (wie Anm. 2) 202f.

12 Siehe die graphische Übersicht zu dieser Familie am Schluß dieses Aufsatzes. Die Stiftung ist vermerkt im Seelbuch (= Bd. 1) des kath. PfA Leutkirch 244.

13 StadtA Leutkirch: 378d, 1494 Januar 13 (»dem lieben Peter Schmid genant Hoyerlin«); 378d, 1501 November 6 (»Petern Schmid, den man nambt Hoyerlin«); 433, 1507 September 1 (»Petter Schmid genant Heyerlin Burgermeister daselbs«); 378d, 1512 Juni 10 (»Pettern Schmid vnsern lieben Burgermaister«); 414b, 1512 Oktober 10 (»Peter Schmid genant Hayrlin der zyt Burgermayster zu Leukirch«); 378d, 1514 April 10 (»Petter Schmid der gewest Burgermeister zu Lewkirch«); 378d, 1517 März 10 (»Anna Schradin weiland Petter Schmids alten Burgermeisters seligen gelassen wittib«); 433, 1518 November 10 (Anna Schradin wird in ihrem Testament als Witwe des Peter Schmid angeführt).

14 Es gab in Leutkirch noch mindestens jene Familie Schmid, aus welcher der Leutkircher Pfarrherr Gregor Schmid genannt Jörg stammte. Er ist 1473 im Zinsverzeichnis des kath. PfA zu diesem Jahr erwähnt, ferner in den folgenden Urkunden desselben Archivs: U 28 von 1477 März 28, U 73 von 1490 April 31, U 41 von 1494 April 28, U 43 von 1494 Mai 23, dazu im Seelbuch (= Bd. 1) des kath. PfA S. 282 mit Datum 1490 März 31 und schließlich im StadtA Leutkirch fasc. 650b von 1479 Februar 9. Demnach ist Gregor Schmid von 1473 bis 1494 als Pfarrherr in Leutkirch bezeugt. Er gab seinen Namen gelegentlich lateinisch als Faber oder Fabri an und beeindruckte unter anderen sicher auch sein Pfarrkind Johannes Schmid, den 1478 geborenen nachmaligen Dr. Fabri, Bischof von Wien. Offenbar war der Pfarrherr Gregor Schmid ein geistig sehr reger Mann. Er hatte im Pfarrhaus Leutkirch eine nicht unansehliche Bibliothek zusammengetragen und sie anläßlich der Stiftung eines Jahrtages für sich, seine Angehörigen und den Priester Michael Schwarz der Kirchenpflege St. Martin in Leutkirch vermacht, die dafür zum Nutzen der Geistlichkeit eine Bücherei einrichten sollte. Diese Stiftung scheint den Grundstock abgegeben zu haben für eine Bibliothek, die auch den Geistlichen aus der Umgebung Leutkirchs, also dem Landkapitel, offen stand und aus der im 19. Jahrhundert die spätere offizielle Kapitelsbibliothek Leutkirch erwuchs. Man darf vermuten, daß die

Obwohl Bischof Fabri sich mit seiner Heimatstadt Leutkirch und seinen dortigen Verwandten sehr verbunden fühlte – zu seinen Lebzeiten machte er mehrere Stiftungen zugunsten seiner Vaterstadt und bedachte in seinem Testament seine nächsten Verwandten mit Legaten –, hat er in Leutkirch keinen Jahrtag für seine Eltern und Geschwister gestiftet, wie es z. B. der oben erwähnte Kaplan Georg Schmid und der in Anmerkung 14 angeführte Pfarrherr Gregor Schmid taten und wie es ein allgemein geübter frommer Brauch und ein Zeugnis der Eltern- und Verwandtenliebe dieser Zeit war. Im Seelbuch[15], dem Fundort für die Jahrtagsstiftungen der Pfarrei Leutkirch ab etwa 1400, findet sich kein entsprechender Eintrag. Man könnte an ein Versehen als Grund für eine solche Lücke denken. Aber es ist nicht vorstellbar, daß ein vom Pfarrherrn selbst gestifteter Jahrtag (Fabri war von 1514 bis zu seinem Tode auch Pfarrherr in Leutkirch) nicht, und wenn auch nur nachträglich, eingetragen worden wäre. Dazu kommt, daß Fabris Stellvertreter in Leutkirch, der die letzten Jahre vor dem Tode des Bischofs und bis etwa 1545 im Amt war, sich als ein gewissenhafter, ja strenger Priester erwies[16], und im übrigen die Erinnerung an den Bischof Dr. Fabri nach dessen Tod in seiner Leutkircher Pfarrei durchaus lebendig blieb. Man hielt dort später, d. h. bezeugt ab 1748[17], bis nach dem Ersten Weltkrieg alljährlich im Januar für ihn einen Jahrtag ab, der nicht von ihm gestiftet war[18], aber von der Kirchenpflege bestritten wurde. Unter solchen Umständen hätte ein von Fabri selbst in Leutkirch errichteter Jahrtag nie und nimmer ohne Eintrag im Seelbuch bleiben können. So gibt es nur *eine* Erklärung: Fabri brauchte keinen Jahrtag mehr für seine Eltern und nächsten Angehörigen stiften, weil ein solcher, von anderer Seite errichtet, in Leutkirch bereits bestand. Welcher Jahrtag war das?

Die oben schon mehrfach genannte Jahrtagsstiftung des Georg Schmid alias Hoyerlin galt für den Stifter, dessen Eltern, Brüder, Schwestern, deren Kinder u. a. Sie kann zwanglos auch als der für Fabris Angehörige (Eltern und Geschwister) geltende Jahrtag angesehen werden, sofern nur Fabri der Nachkomme von einem der Brüder des Jahrtagsstifters Georg Schmid alias Hoyerlin ist. Gegen eine solche Annahme spricht nichts, dafür aber die bereits vermerkte Tatsache, daß ein von Fabri selbst eingerichteter Jahrtag für seine Eltern und Geschwister fehlt.

Ein weiterer Umstand bestärkt die Vermutung, daß Fabris Eltern (genau gesagt dessen Vater) im genannten Schmid-Jahrtag eingeschlossen sind. Der im Jahre 1494 von dem Kaplan Georg Schmid alias Hoyerlin eingerichtete und im Seelbuch (= Bd. 1) des Pfarrarchivs Leutkirch auf Seite 244 unter dem Datum 25. April (Evangelist Markus) eingetragene Schmid-Jahrtag erscheint im gleichen Seelbuch auf Seite 260 im Abschnitt 26./27. Juni (Johannes und Paulus Märtyrer/Siebenschläfer) noch einmal. Es heißt dort, daß im Jahre 1518, also 24 Jahre nach der Jahrtagsstiftung des Kaplans Georg Schmid, die Erben und Nachfolger des verstorbe-

Familie, aus welcher der Pfarrherr Gregor Schmid stammte, irgendwie mit jener anderen verwandt war, aus welcher der Bischof Dr. Fabri kam. Allerdings geht RUDOLF ROTH, Geschichte der ehemaligen freien Reichsstadt Leutkirch Bd. 2 Leutkirch 1872 S. 90 zu weit, wenn er schreibt, der Pfarrer Gregor Schmid sei »unstreitig« ein Onkel des Bischofs Fabri gewesen. Auch trifft es nicht zu, daß Gregor Schmid eigentlich Heigerlin geheißen habe, wie Roth an derselben Stelle angibt.

15 Kath. Pfarrarchiv Bd. 1.

16 Es war Ulrich Freiherr. Sein Vater Melchior ist als Leutkircher Bürgermeister bezeugt um 1540 (kath. Pfarrarchiv Bd. 1 S. 99) und für das Jahr 1552 (RUDOLF ROTH, wie Anm. 14, Bd. 1 S. 214). Der Sohn scheute sich nicht, seinem Vater einmal von der Kanzel herab Vorhaltungen zu machen, als er bei einer Predigt gegen übermäßiges Biertrinken die Unsitte des Wettrinkens aus großen Krügen tadelte und den Vater anredete mit den Worten: »Und du Vater du thuost auch der du diß anderen weren solltest.« (Kath. PfA Bd. 1 S. 99).

17 Siehe kath. PfA Bd. 65 Blatt 66r.

18 Fabri hatte in einem Zusatz zu seinem Testament von 1540 (DA Wien Bischofsakten Fabri 96) einen Jahrtag für sich an St. Stefan in Wien angeordnet und dazu den jährlichen Zinsertrag aus einer Summe von 400 Gulden vermacht.

nen Herrn Georg Schmid alias Hoyerlin, Kaplans der seligen Jungfrau an der Pfarrkirche in Leutkirch, einen ewigen Jahrtag festgesetzt haben für das Seelenheil des Herren Georg, seines Vaters Johannes Schmid, dessen Frau Margarethe Schmidin, des Johannes Grusen, seiner Frau und Tochter Verena und Anna, des Johannes Schmid des Jüngeren, seiner Brüder Martin, Jakob und Peter Schmid, der Anna, Elisabeth und Brigida Schmidin, der Schwestern des vorgenannten Herrn Georg, deren Männer Paul Wägelin, Adam Hafner und Conrad Louber und aller Kinder der Genannten, sowie der Vorgänger, Nachfolger und Wohltäter des oft genannten Herrn Georg. Die Nutznießer dieses Jahrtages sind genau dieselben, wie sie in der Stiftung von 1494 genannt werden.

Im Unterschied aber zu jenem ersten Seelbucheintrag ist der erneuerte Jahrtag, wie im Text ausdrücklich vermerkt, »um das Fest der heiligen Märtyrer Johannes und Paul« zu halten. Und ein weiterer Unterschied: Der Kreis der mit der Abhaltung des Jahrtags betrauten Geistlichen (Pfarrherr, dessen zwei Helfer, fünf Kapläne) ist umfänglicher als bisher, die ausgesetzten Gebühren für sie sind um mehr als das Doppelte höher, und der Stiftungstext, der wie bei den anderen Einträgen im Seelbuch in seinen wesentlichen Teilen aus den nicht erhaltenen Stiftungsurkunden übernommen wurde, ist in wenigen, aber sehr bezeichnenden Einzelheiten klarer, logischer geordnet und formuliert und in den Ausführungsbestimmungen differenzierter. Bei der Neustiftung dieses Schmid-Jahrtages standen offensichtlich mehr Mittel zur Verfügung, und der Wortführer der Erben und Nachfolger muß, wie der Stiftungstext verrät, ein in juristischer Formulierung erfahrener Mann gewesen sein.

Das letztere dürfte man bei jedem guten Notar voraussetzen. Doch daß die Mittel für den Jahrtag nicht unbedeutend erhöht wurden, setzt einen Initiator voraus, der finanzkräftiger als der bisherige Stifter war. Beides, die bessere Formulierung und die umgreifendere Differenzierung der Ausführungsbestimmungen einerseits, andererseits die größere Finanzkraft treffen zu, wenn wir an den damals kurz zuvor neu berufenen Generalvikar Dr. Fabri, der ja Angehöriger einer Schmid-Familie war, denken. Ihn als treibende Kraft bei dieser Jahrtagsneufestsetzung anzunehmen liegt auch deshalb nahe, weil er nicht nur Generalvikar sondern auch Pfarrherr in Leutkirch war und außerdem noch die Kaplanei Beatae Virginis in Leutkirch innehatte[19] und damit von sich selber als »successor« des verstorbenen Kaplans Georg Schmid reden konnte.

Auch folgender Umstand bestärkt die Vermutung, daß Fabri zur Schmid/Hoyerlin-Sippe gehörte. In einem der Beiträge zu »Das Gyrenrupffen«, einer in Zürich 1523 erschienenen Streitschrift gegen den damaligen Generalvikar Fabri in Konstanz[20], wird behauptet, Fabri heiße eigentlich Heyerle. Diese Nachricht ist zwar falsch, man muß sich aber fragen, wie es wohl zu einer solch irrigen Meinung kam, denn völlig aus der Luft gegriffen konnte die Behauptung doch wohl nicht sein. Hatte Fabris Vater irgendetwas mit dem Namen Heyerle zu tun?

Das trifft zu, wenn man als den Vater des Bischofs einen Sohn jener Margareta Hoyerlerin annimmt, die wir aus der bereits des öfteren angeführten Jahrtagsstiftung des Kaplans Georg Schmid alias Hoyerlin kennen. Wie dieser Kaplan nach seiner Mutter als ein Hoyerlin bezeichnet wurde und wie dies auch für seinen Bruder Peter verbürgt ist[21], so kann man sich leicht vorstellen, daß auch die anderen Brüder gelegentlich mit einer solchen Zweitbezeichnung belegt wurden, um sie von Angehörigen anderer Schmid-Familien zu unterscheiden. Im Fall, daß auch Fabris Vater ein »Schmid alias Hoyerlin« ist, erklärt sich die unrichtige Angabe im »Gyrenrupffen« als eine Verwechslung der Zusatzbenennung seines Vaters mit dessen Familiennamen Schmid. Und umgekehrt wird aus der verkehrten Nachricht im »Gyrenrupffen« ein

19 Siehe ROTH (wie Anm. 14) Bd. 2 S. 115.

20 Näheres über die Streitschrift »Das Gyrenrupffen« und die irrige Ansicht, Fabri habe eigentlich Heyerle geheißen, bei ANGST (wie Anm. 2).

21 Über Peter Schmid gleich Peter Schmid genannt Hoyerlin siehe oben S. 234.

Hinweis darauf, daß Bischof Fabri aus jener Familie Schmid in Leutkirch stammen muß, bei der allein der Namen Hoyerlin auftritt, ein Name, der auch Hoyerle, Heyerle, Heigerle, Heigerlin geschrieben wird.

Bedenkt man all das , wird die Vermutung, daß Fabri ein Angehöriger der in Frage stehenden Schmid-Familie des Kaplans Georg Schmid alias Hoyerlin ist, fast zur Gewißheit. Sein Vater wäre dann einer von den Brüdern des Kaplans, wobei Peter, der nachmalige Bürgermeister, ausscheidet, da dessen überlebende Frau Anna Schradin[22] die oben genannten Fabrigeschwister als ihre Verwandten und nicht als ihre Kinder bezeichnet.

Als Vater des Wiener Bischofs kommen damit Johannes der Jüngere oder Martin oder Jakob in Frage. Und weil der Vorname Johannes in dieser Schmid-Familie eine besondere Rolle zu spielen scheint (Johannes der Jüngere ist nach seinem Vater Johannes benannt), könnte auch der Bischof Johannes Fabri diesen Vornamen nach seinem Vater erhalten haben und damit von den eben angeführten drei Schmid-Brüdern Johannes der Jüngere der gesuchte Vater sein.

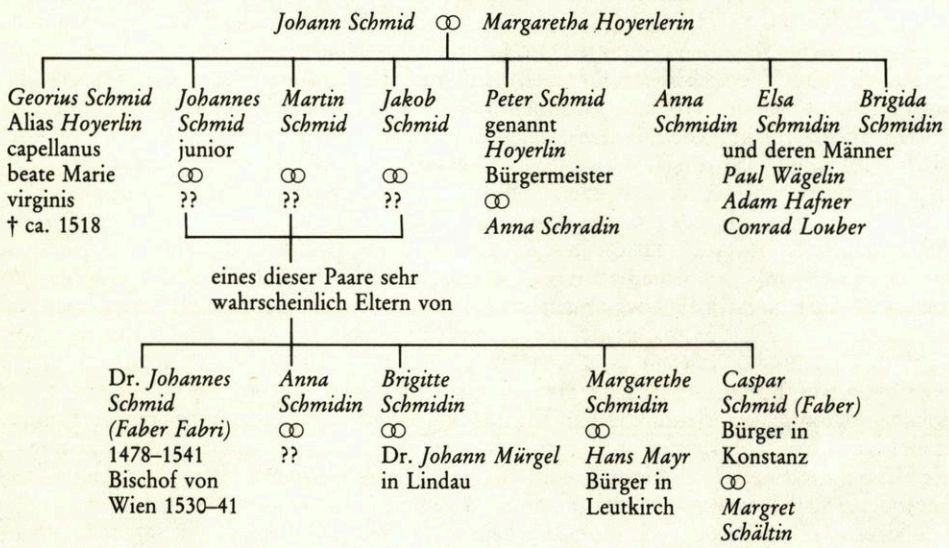
Zusammenfassend ist zu sagen: Ausgehend von der Tatsache, daß der Vatername des Wiener Bischofs Fabri nicht Heigerlin sondern Schmid war, läßt sich aufgrund der angeführten Quellen mit ziemlicher Sicherheit sagen, welcher Schmid-Familie in Leutkirch Fabri entstammte. Auch kann man etwas mehr als bisher von seinen Geschwistern berichten und außerdem sicher angeben, daß er mit den seinerzeit in Leutkirch angesehenen Familien Stör, Mayr (auch Schrade) verwandt war, und daß höchstwahrscheinlich der Marienkaplan Georg Schmid und der Bürgermeister Peter Schmid seine Onkel waren. Damit gilt es, auch die bisher übliche Meinung, Fabri komme aus einer wenig begüterten, ganz unbekannten Familie, zurechtzurücken. Die Schmid, von denen er abstammte, gehörten zu den angesehenen Familien der kleinen Reichsstadt Leutkirch. Freilich hatten sie im Vergleich mit den reichen Handelsherren anderer Städte wie Ravensburg, Memmingen, Ulm, Lindau oder den erst nach Fabris Tod in Leutkirch ansässig werdenden Furtenbach kein sehr großes Vermögen. Fabri sagt selbst, seine Eltern seien nicht so durchaus reich gewesen, betont aber, daß er von ehrbaren Eltern (»ab honestis parentibus«) stamme[23]. Dieses »ehrbar« darf man nicht bloß in moralischem Sinn verstehen. Es meinte damals auch und vor allem gesellschaftlich bedeutend, angesehen. Die »ehrbaren« Bürger bildeten die maßgebende Schicht der »Ehrbarkeit« einer Stadt. Daß Fabris Familie dazu gehört hatte, darauf deutet auch der Umstand, daß seine Schwester Margarethe in die angesehene Leutkircher Familie Mayr heiratete, seine Schwester Brigitte den Arzt Dr. Johann Mürgel aus Lindau ehelichte (die Mürgel waren ein bedeutendes Lindauer Geschlecht) und daß nicht zuletzt Fabri selbst im Dienste der Kirche und des Königs rasch zu hohen Würden emporstieg. Das hatte er nicht nur seinem Einsatz und seinen Fähigkeiten als Priester, Prediger, Theologe und Jurist zu verdanken. Seine Abstammung aus einer Familie der reichsstädtischen Ehrbarkeit in Leutkirch spielte sicher auch eine Rolle.

22 Zu Anna Schradin siehe oben S. 232 f.

23 Siehe ADALBERT HORAWITZ, Johann Heigerlin (genannt Faber), Bischof von Wien bis zum Regensburger Convent (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, B. 107), Wien 1884, 86. Er zitiert dort eine »handschriftliche, im Testamente eingeschlossene Autobiographie (im fürsterzbischöflichen Archiv in Wien)«. Das Testament, von dem Horawitz hier spricht, scheint nicht mehr vorhanden zu sein. Der Verfasser dieses Aufsatzes erhielt auf seine Bitte, ihm eine Fotokopie des Fabri-Testamentes im DA in Wien zukommen zu lassen, die Kopie eines von Fabri deutsch abgefaßten Testamentes von 1540 (Bischofsakten Fabri Nr. 95) und die Kopie eines ebenfalls deutsch abgefaßten Nachtrages von etwa 1540 (Bischofsakten Fabri Nr. 96), in denen sich kein autobiographischer Einschub fand. In der von Horawitz angeführten lateinischen Autobiographie Fabris schreibt dieser über seine Eltern (Zitat nach Horawitz): »Quippe ex Leutkircha libero oppido imperiali Sueviae siue Algoe legitime nati ab honestis non tam usque quoque divitibus parentibus duodecim annos habentes in exilium studendi gratia egressi sumus«.

Graphische Übersicht

Familie *Schmid/Hoyerlin* sowie ihr
Zusammenhang mit Dr. *Fabri* und dessen Geschwistern



RUDOLF REINHARDT

Ein Kardinalshut für den Konstanzer Bischof Johannes von Weeze?

In der langen Geschichte der Diözese Konstanz saß dreimal ein Kardinal auf dem Stuhl des heiligen Konrad, nämlich Andreas von Österreich (Bischof von 1589–1600), Damian Hugo von Schönborn (Koadjutor von 1722–1740, Bischof von 1740–1743) und Franz Konrad von Rodt (Bischof von 1750–1775)[1]. Die beiden ersten waren bereits Kardinal, als sie nach Konstanz kamen. Andreas wurde 1576, mit Rücksicht auf seinen Vater Erzherzog Ferdinand II., den Regenten in Tirol, im Alter von 18 Jahren von Papst Gregor XIII. kreiert. Der 1676 geborene Damian Hugo von Schönborn machte zunächst im Deutschen Orden und als kaiserlicher Diplomat Karriere. Auf Veranlassung von Kaiser Joseph I. kreierte ihn Clemens XI. am 30. Januar 1713 »in pectore« (Publikation am 29. Mai 1715). 1716 wurde Schönborn Koadjutor in Speyer; dort übernahm er nach dem Tod des Vorgängers 1719 die Regierung. Mit Rücksicht auf seine guten Beziehungen zum kaiserlichen Hof wählte ihn das Domkapitel von Konstanz 1722 zum Koadjutor. Doch mußte er 18 Jahre warten, ehe er die Nachfolge antreten konnte.

Der dritte Kardinal, Franz Konrad von Rodt, war bereits Bischof von Konstanz (seit 1750), als er 1755 durch Kaiser Franz I. nominiert wurde. Das Haus Habsburg beanspruchte damals ein doppeltes Nominationsrecht; während Franz I. als Kaiser den Konstanzer Oberhirten vorschlug, präsentierte seine Gemahlin Maria Theresia als Königin von Ungarn und Böhmen einen weiteren Kandidaten, Josef Graf Trautson, den Erzbischof von Wien[2]. In Wirklichkeit waren beide Kandidaten »Kreaturen« der Kaiserin. Der Wiener Oberhirte konnte bei der Nomination kaum umgangen werden. Dagegen überraschte die Erhebung des Konstanzer Bischofs. Doch war unter den »österreichischen« Bischöfen sonst niemand, der in Frage gekommen wäre. Christoph Migazzi, der spätere Kardinal und Erzbischof von Wien, ein erfahrener und kenntnisreicher Berater der kaiserlichen Regierung, war damals nur Titularerzbischof und Koadjutor von Mecheln; wahrscheinlich konnte er deshalb nicht vorgeschlagen werden. Rodt, der auch bei der Bischofswahl von 1750 in Konstanz vom Wiener Hof massiv protegiert worden war, hatte in der Vergangenheit oft und oft Proben seiner Devotion gegenüber dem Erzhaus geliefert.

Rodts große Stunde sollte dann nach der Papstwahl von 1758 schlagen[3]. Bei der ersten Adoration der Kardinäle sagte ihm der neue Papst, Clemens XIII.: »Ihnen verdanke ich all das, was ich bin«. Und in der Tat hatte der Bischof vom Bodensee den Ausschlag gegeben.

1 Dazu Rudolf Reinhardt, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems »Kirche und Staat« (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2), Wiesbaden 1966, 32–41, 107–124, 136–182. – Konstantin Maier, Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit [Theol. Diss.], Tübingen 1984 (demnächst in: Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit).

2 Reinhardt, Beziehungen 152–157 (mit weiterer Literatur).

3 Ders. 170–175.

Gemeinsam mit dem Kurienkardinal Alessandro Albani vertrat Rodt im Konklave von 1758 die Interessen des kaiserlichen Hauses. Nach außen hin waren beide Kardinäle Träger des Sekretums und deshalb berechtigt, im Namen beider Majestäten gegebenenfalls die Exklusive auszusprechen. Doch traute der Wiener Hof Albani nicht recht; man befürchtete, er könnte die eigenen Interessen vor den kaiserlichen Auftrag rücken. Deshalb wurde allein Rodt die »eigentliche allerhöchste Absicht« eröffnet. Tatsächlich begann das eigentliche Wahlgeschäft erst, nachdem der Konstanzer Bischof das Konklave bezogen hatte (29. Juni). Er arbeitete in der Folge eng mit der französischen Partei zusammen. Die Höfe von Versailles und Wien wollten die Wahl eines »Zelante« verhindern und dafür sorgen, daß die Beziehungen von Kirche und Staat nicht weiter belastet werden. Zudem galt es, eine befriedigende Lösung der Jesuitenfrage zu finden.

Das Ergebnis der Wahl entsprach nicht den Erwartungen des Wiener Hofes. Auf der Liste der »Gratiores« hatte der Gewählte, Kardinal Carlo della Torre Rezzonico aus Venedig, an zwölfter Stelle gestanden. Zudem zeigte sich bald, daß der neue Papst in den angesprochenen »kritischen« Fragen (Kirche – Staat, Jesuiten) einen wenig »liberalen« Kurs steuerte. Doch enttäuschte in den folgenden Jahren auch der Kronkardinal vom Bodensee die Wiener Regierung. Man hatte von ihm in den zwischen Kirche und Staat offenen Fragen mehr Beweglichkeit erwartet und ließ nun die »allerhöchste Ungnade« spüren. Als 1769 die nächste Papstwahl anstand, zog Rodt die Konsequenzen und blieb schmollend zu Hause. Er hatte erkannt, daß er nicht mehr das Vertrauen des kaiserlichen Hofes besaß[4].

Neben den genannten drei Persönlichkeiten hatte ein weiterer Bischof von Konstanz Aussichten auf das rote Birett. Auch er kam aus dem Umfeld des Hauses Habsburg und der kaiserlichen Diplomatie. Es war Johannes von Weeze, Bischof von Konstanz von 1538 bis 1548, langjähriger Generalorator Kaiser Karl V. bei dessen Bruder Ferdinand[5]. Der Anstoß für eine Erhebung kam indes nicht von seiten des kaiserlichen Hofes; die Sache wurde vielmehr von den katholischen Eidgenossen betrieben. Am 22. Juni 1546 waren in Luzern die V Orte versammelt[6]. Sie beschlossen, den Papst durch eine eigene Gesandtschaft oder aber schriftlich zu bitten, Johannes von Weeze zum Kardinal zu erheben. Als Grund gaben sie an, der Bischof habe in der letzten Zeit in den V Orten »viel Mühe und Arbeit« gehabt und den Eidgenossen auch fernerhin »freundliche Dienste« angeboten. Welcher Art diese »Mühe und Arbeit« gewesen war, wird nicht gesagt. Die Annahme, der Bischof habe in den V Orten gefirmt oder Weihen vorgenommen, ist wohl kaum berechtigt. Eher ist zu vermuten, daß Weeze, noch immer einflußreicher Diplomat, in den politischen Verwicklungen der Jahre 1545/46 die Interessen der katholischen Eidgenossen vertreten hat.

Nach Ausweis des Abschiedes waren die Gesandten von Uri und Zug in dieser Sache ohne Instruktion nach Luzern gekommen; deshalb kann angenommen werden, daß die Initiative von Luzern, Schwyz und Nidwalden ausgegangen ist. Die beiden anderen katholischen Orte, Freiburg und Solothurn, waren nicht vertreten. Doch bat man sie um ihre Einwilligung. Übrigens schlugen die Eidgenossen um die gleiche Zeit einen weiteren Bischof aus ihrem Umfeld, den Oberhirten von Ivrea in Norditalien, Filiberto Ferreri, für das Kardinalat vor.

Die beiden Gesuche fanden in Rom unterschiedliche Aufnahme. Während der Papst am 31. Januar 1548 den XIII Orten die Berücksichtigung des Gesuchs für Ferreri in Aussicht

4 Ders. 175–182.

5 Über ihn die kurze Biographie von Rudolf Reinhardt, Johannes von Weeze, kaiserlicher Generalorator, Erzbischof von Lund, Bischof von Roskilde und Konstanz, in: RJKG 3, 1984, 99–111.

6 Die eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraum von 1541–1548, bearbeitet von Karl Deschwanden (Die amtliche Abschiedesammlung, Bd. 4, Abt. 1d), Luzern 1882, 621f.

stellte[7], hören wir über Weeze nichts. In diesen Zusammenhang kann wahrscheinlich ein Schreiben des Bischofs gestellt werden. Am 15. Februar 1548 bot Weeze von Augsburg aus dem Kardinalnepoten seine Dienste für das Haus Farnese und Papst Paul III. an[8]. Daß dies kein leeres Versprechen blieb, zeigt ein Schreiben des Bischofs Prospero Santa Croce, Nuntius bei König Ferdinand, an den Kardinalnepoten (6. Juni 1548)[9]. Der Nuntius wußte vom Augsburger Reichstag zu berichten: »Il vescovo di Constanza mostra d'esser molto affettionato alle cose della sede apostolica« und fuhr fort, Weeze sei in vielen Angelegenheiten sein vertrauter Gewährsmann. Genützt hat dem Konstanzer Bischof dieser Erweis der Anhänglichkeit an den Heiligen Stuhl nichts mehr. Wenige Tage nach dem Lob des Legaten starb er überraschend in Augsburg (14. Juni).

Nach einer neuen Intervention des Nuntius in der Eidgenossenschaft, Girolamo Franco[10], erhob Paul III. am 8. April 1549 den Bischof von Ivrea zum Kardinal. Es darf bezweifelt werden, ob Weeze bei dieser Promotion (übrigens die letzte des Pontifikats) dabeigewesen wäre, hätte er noch gelebt. Schon die starke Bindung an den kaiserlichen Hof war nicht geeignet, ihn dem Farnese-Papst sympathisch zu machen. Doch darf nicht übersehen werden, daß sich Karl V. in den beiden vorausgegangenen Jahren politisch und militärisch durchgesetzt hatte (Schmalkaldener Krieg, Augsburger Reichstag 1548 mit Interim); der Papst mußte deshalb Rücksichten nehmen. Doch scheinen auch andere Kräfte gegen den Konstanzer Bischof eingestellt gewesen zu sein. Wenige Tage vor dem Tod Weezes hatte Prospero Santa Croce dem Kardinalnepoten berichtet, in Deutschland beschuldige man den Papst, den Bischof von Konstanz nur deshalb nicht zum Kardinal erheben zu wollen, weil die kuriale Politik Rücksicht auf den König von Frankreich verlange[11].

7 Akten über die diplomatischen Beziehungen der römischen Curie zu der Schweiz 1512–1552, hrsg. von Caspar Wirz (Quellen zur schweizer Geschichte 16), Basel 1895, 430 Anm. 1 (zu Nummer 285).
8 Nuntiaturberichte aus Deutschland 1533–1559, nebst ergänzenden Aktenstücken, Bd. 10: Legation des Kardinals Sfondrato, 1547–1548, bearbeitet von Walter Friedensburg, Berlin 1907, 365 Anm. 2.
9 Nuntiaturberichte, Bd. 10, 365.
10 Akten über die diplomatischen Beziehungen (wie Anm. 7) 447, Nr. 298.
11 Nuntiaturberichte, Bd. 10 (wie Anm. 8) 348–355, hier 350.

GEORG OTT

Die Baugeschichte der St.-Barbara-Kirche in Hofen bei Stuttgart

»Der Herzog von Württemberg hatte größtes Interesse daran, die Kirche in Hofen zu vergrößern und verschönern, denn er hatte viele Hofbeamte und Künstler in Stuttgart, Ludwigsburg und auf dem Asperg ... Da fehlte ein größeres, festliches Gotteshaus«[1]. Dieses Motiv, nämlich der Repräsentation des Herzogs Karl Eugen durch eine neue Kirche in Hofen beherrschte bisher die schriftlichen und mündlichen Traditionen. Um sich jedoch ein umfassenderes Bild von der Baugeschichte in Hofen machen zu können, wurden neue Quellen zur Baugeschichte herangezogen[2].

Politisch gehörte Hofen von 1369 bis 1753 zur reichsritterschaftlichen Herrschaft nach Neuhausen. Diese blieb während der Reformation katholisch, was zur Folge hatte, daß die kleinen Flecken Hofen und Öffingen von den sie umgebenden Dörfern weitgehend isoliert waren. Neuhausen und somit auch Hofen gehörten zum Bistum Konstanz. Dorthin mußten die Hofener Bürger auch ⅔ des Zehenten abgeben, ⅓ bekamen die Herren von Neuhausen, und nachdem 1753 Hofen an das Herzogtum Württemberg verkauft worden war, mußte dieses ⅓ nach Stuttgart abgegeben werden. Im Instrumentum Notariale vom 8. Februar 1753[3] wurde festgelegt, daß die bisherige katholische Religonsausübung beibehalten werden solle, jedoch dürfe der Pfarrer in Hofen niemand verheiraten ohne einen vom Oberamt Cannstatt ausgestellten Trauschein. Patronatsherr von Hofen war das Konstanzer Domkapitel. Das ius praesentandi übten bis 1753 die Herren von Neuhausen aus. Theoretisch fiel dieses Recht nach 1753 an Württemberg, wurde aber nicht mehr in Anspruch genommen, obwohl dies nach der Obsignation von 1770 noch in Erwägung gezogen wurde.

Die entscheidende Initiative zum Kirchenbau ergriffen die Bürger von Hofen im November 1775, indem sie ein Memoriale[4] über den schlechten Zustand der Kirche an ihren Landesherren schickten. Auch sei sie viel zu klein, und deshalb wolle man eine neue Kirche. Hingewiesen wurde auch auf die Fremden aus Fellbach, Schmiden und Cannstatt, die am Sonntag zum Gottesdienst kämen. Aber der Herzog lehnte die Bittschrift mit der Begründung ab, daß das Domkapitel in Konstanz dafür zuständig sei. Die Bürger beriefen sich nicht auf bestimmte Rechte, sondern sie schrieben an denjenigen, von dem sie glaubten, er sei mächtig genug, um ihnen helfen zu können. Tatsächlich heißt es auch in einem Schreiben an das Domkapitel vom 8. Januar 1776, daß über die »via iuris« überhaupt nichts zu erreichen sei[5].

1 JOHANNES BARTH, Festbuch zur 450-Jahr-Feier der Pfarrei St. Barbara Stuttgart-Hofen, Stuttgart 1974, S. 50.

2 Gekürzte Fassung der Diplomarbeit, die im Wintersemester 1983/84 im Fach Theologie bei Prof. Dr. R. Reinhardt vorgelegt wurde.

3 HAUPTSTAATSARCHIV STUTTGART (HStA) A 335 Cannstatt, weltliche Verwaltung, Büschel 42.

4 HStA B 466a Regierungsbehörden in Meersburg, Büschel 224.

5 GENERALLANDESARCHIV KARLSRUHE (GLA) 61/7292 Protokoll des Domkapitels, Tomus 55 fol. 712–714.

Mitte 1776 schrieb der Herzog an das Domkapitel, daß er selbst in Hofen festgestellt habe, daß lediglich der Glockturm zu reparieren sei. Dazu wolle er 200 fl. geben, und das Domkapitel solle den gleichen Betrag dazugeben.

Nach einjähriger Pause wandte sich die Gemeinde am 2. Juli 1777 an das Domkapitel, um das Bauvorhaben voranzubringen. Ein herzoglicher Baumeister hätte sogar schon einen Plan für die neue Kirche entworfen. Das Domkapitel lehnte diese Ansinnen ab und machte der Gemeinde den Vorschlag, daß sie ihre Kirche unter diesen Umständen auch selber bezahlen müßte. Sie solle dafür nur kräftig sammeln. Auch eine zusätzliche Intervention des Dekans von Neuhausen brachte keinen Fortschritt. Das Domkapitel beschloß einfach, daß diese Angelegenheit »einstweilen auf sich belassen werden solle«[6].

Nach einem weiteren Memoriale des Dekans von Neuhausen vom 1. Oktober 1778[7] kam wieder Bewegung in die Baugeschichte. Jetzt änderte sich der Begründungszusammenhang, warum die Gemeinde eine neue Kirche brauche: Er, der Dekan von Neuhausen, habe »von sicherer Hand gehört«, daß Württemberg in Hofen zwar eine neue Kirche bauen wolle, diese solle aber dann »paritätisch« benutzt werden. Dieses Drohmotiv, das in keinen württembergischen Akten bisher nachzuweisen ist, bewirkte nun, daß nach der bisherigen Verschleppung der Beschluß für den Kirchenbau von Hofen in Konstanz sehr rasch gefällt wurde. Dem Domkapitel lagen am 9. März 1779 4 Baupläne vor[8]. Daß sich der Geistliche Rat und das Domkapitel in Konstanz den teuersten Plan zugrunde legten – er wurde später noch einmal überarbeitet – hing einfach damit zusammen, daß man die Angelegenheit vom Tisch haben wollte. Das Domkapitel wollte ein »dauerhaftes Gebäu«, damit es nicht nach ein paar Jahren schon wieder Zahlungen befürchten mußte, und ein »geräumiges Gebäu«, damit für die Zukunft alle Leute in der Kirche Platz finden könnten. Insbesondere in Anbetracht der Nähe der Protestanten sollte die Kirche ein »anständiges Gebäu« werden. Nachdem das Domkapitel sich bereiterklärte, ⅓ der Kosten zu übernehmen, ließen sich auch der Herzog und der herzogliche Kirchenrat in Stuttgart dazu bewegen, einen Beitrag von 1500 fl. beizusteuern. Ausdrücklich aber bemerkte Herzog Karl Eugen, daß diese Beiträge freiwillig gemacht würden und daß mit dieser Gabe für die Zukunft kein Präzedenzfall geschaffen werden dürfe[9].

Nachdem nun die Finanzierung des Kirchenbaus gesichert war, kam es in Hofen selbst zu Schwierigkeiten. Plötzlich tauchte ein neuer Bauplan auf, und die Bürgerschaft weigerte sich, die Hand- und Fuhrfronen zu übernehmen. Der Dekan von Neuhausen berichtet am 11. Juli 1780, daß es in Hofen zu einer »Spaltung« unter den Bürgern gekommen sei. Die einen wollten den Öffinger Baumeister Michael Bader, dessen Plan sich letztlich auch durchsetzte, die anderen Michael Kaim, einen Hofener Maurermeister. Was sich in Hofen abgespielt hat, bleibt unklar, aber es muß wohl größere Auseinandersetzungen gegeben haben, denn zum einen ging in der Kirchenbausache bis 1781 nichts mehr, und zum anderen verließ Pfarrer Augustin Roth, der von 1770 bis 1781 in Hofen war, die Gemeinde, und die Pfarrstelle wurde mit David Anton Gerster neu besetzt.

Nach weiteren Verhandlungen mit dem Domkapitel fertigte Michael Bader noch einmal einen neuen Bauplan an, der eine größere Kirche zu Grunde legte. Dazu mußte zusätzlich noch ein Stück Bauplatz für 400 fl. gekauft werden. Der Herzog erlaubte den Neubau, weigerte sich aber erneut, einen Bauzuschuß zu geben. Am 5. oder 8. Januar 1783 erlaubte der Bischof, daß

6 Beschluß vom 24. Dezember 1777. GLA 61/7293 Protokolle des Domkapitels, Tomus 56 fol. 212.

7 HStA B 467a Officialat in Konstanz, Büschel 310.

8 Die Baupläne sind bisher nicht wieder aufgetaucht, sie werden aber in den Akten des Offizialats ausführlich beschrieben. HStA B 467a, Büschel 310.

9 Schreiben des Herzogs an den Bischof zu Konstanz vom 4. Dezember 1779. HStA B 467a, Büschel 310.

mit dem Bau begonnen werden dürfe[10]. Tatsächlich lag dem Domkapitel am 6. März 1783 ein Bericht vor, daß das alte Kirchlein abgebrochen sei. Der Dekan von Neuhausen legte am 6. Mai 1783 den Grundstein für die neue Kirche. Sie steht auf demselben Grund wie vormals die alte Kirche. In Hofen aber kamen die Bürger nicht zur Ruhe. Am 21. Mai 1783 berichtete der Dekan von Neuhausen nach Konstanz, daß es »viele Einstreuungen und Zwistigkeiten« in Hofen gäbe. Aus den Abrechnungen ist zu entnehmen, daß die endgültige Summe des Kirchenbaus von 6915 fl. zum Teil an einen Stuttgarter (3900 fl.) und zum Teil an einen Hofener Maurermeister (3015 fl.) ausbezahlt wurde. Auch aus dem Umstand, daß sich in Hofen noch einmal kurz vor der Konsekration der Kirche ein weiterer Pfarrerwechsel vollzog, darf geschlossen werden, daß es noch zu einigen Auseinandersetzungen gekommen sein muß.

Die Innenausstattung der Kirche beschränkte sich zunächst auf den Altar, die Kanzel, das Kirchengestühl und die Orgel der alten, kleineren Kirche. Im Juli 1784 genehmigte das Domkapitel 200 fl. zur Reparation von Kanzel und Orgel. Bilder gab es weder an der Holzdecke noch an den Wänden. Anfang 1786 kaufte die Gemeinde für 150 fl. neue Kirchenstühle[11]. Die Rokokoaltäre kamen erst 1810 aus dem aufgelösten Franziskanerkloster Öffingen nach Hofen. Im Jahre 1884 wurden der Innenraum der Kirche renoviert und die Orgel repariert. 1930 entschloß sich die Gemeinde zur Außenrenovation, und im folgenden Jahre folgte die Innenrenovation, die der Regierungsbaumeister Hugo Schlösser durchführte[12]. Erst jetzt bekam die Kirche ihr »typisch barockes« Aussehen.

10 HStA B 466a, Büschel 224.
11 DA Rottenburg Bestand A I, 2a, Büschel 286, Umschlag 2.
12 Vgl. Deutsches Volksblatt 83, Nr. 237 vom 7. November 1931, S. 6.

Buchbesprechungen

1. Hilfsmittel – Hilfswissenschaften

PETER MEINHOLD: Kirchengeschichte in Schwerpunkten. Ein ökumenischer Versuch. Graz–Wien–Köln: Styria 1982. 292 S. Ln. DM 49,80.

Der verdiente Kieler Kirchenhistoriker, der zu Recht Nachfolger von Joseph Lortz am Mainzer Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, geworden war, legt in diesem Band einen Überblick von erstaunlicher Weite vor: Er hatte sich in den letzten Jahren vor seinem Tod († 1983) »dem praktischen Erfordernis« gestellt, den Pfarrvikarsanwärtern seiner Evangelisch-lutherischen Landeskirche von Schleswig-Holstein eine Ausbildung in Kirchengeschichte zu bieten. Dabei mußte der übliche Vorlesungsstil einer materialreichen Epochen- oder Problemvorlesung ganz und gar verlassen werden. Der Stoff wurde in 30 »Schwerpunkte« aufgegliedert, zusammengefaßt oder auch zusammengeschnitten. Eine durchgesehene und vielleicht auch bearbeitete Fassung dieser Kurse ist der vorliegende Band. Er hat je ein Vorwort von Kardinal Dr. Franz König, Erzbischof von Wien, und D. Hermann Dietzfelbinger, Landesbischof von Bayern i. R., gefunden. Man kann diesen Band als Vermächtnis des verdienten Ökumenikers ansehen.

Die Aufgaben der Kirchengeschichte im Rahmen von Theologie und Kirche werden deutlich hervorgehoben: »Mit der ständigen Rückbeziehung aller Glaubensäußerungen auf die Heilige Schrift kann die Kirchengeschichte die richtenden, rettenden, befreienden und schöpferischen Funktionen des immer kritisch urteilenden Gewissens für die Kirche ausüben« (S. 18). Dabei geht es Meinhold nicht um die Geschichte einer Kirche, sondern um die Geschichte der Kirche Jesu Christi, »wie sie sich in den vorhandenen Kirchen darstellt« (ebd.). – 18 von 30 Schwerpunkten beschäftigen sich mit der Kirchengeschichte bis zum Vorabend der Reformation, 137 von 269 Seiten! Aber auch für Neuzeit und Zeitgeschichte sind einzelne Schwerpunkte ökumenisch – in einem sowohl evangelischen als auch katholischen Sinne – ausgeführt, während andere Schwerpunkte thematisch entweder der evangelischen oder der katholischen Seite gewidmet sind. – Es dürfte kaum eine kirchengeschichtliche Gesamtdarstellung geben, die von einem größeren Verständnis für den theologischen Dialog zwischen den Kirchen der Reformation und der katholischen Kirche geprägt und getragen ist. Es mag sogar sein, daß die Gewichtsverteilung zwischen dem 28. und dem 29. Schwerpunkt (»Die römisch-katholische Kirche im 20. Jahrhundert«, S. 240–260; »Die Ökumenische Bewegung«, S. 261–264) manchem evangelischen Kirchenhistoriker als unausgewogen erscheint. Wer Meinhold kennenlernen durfte, weiß, daß eine solche Gewichtsverteilung komplementären Charakter hat: Er wollte den Anwärtern betont das vermitteln, wofür während des Studiums nach seiner Sicht zu wenig Einstiege angeboten worden waren. Dieser bis Ende 1980 führende und damit recht aktuelle »ökumenische Versuch« kann mit aller Dankbarkeit begrüßt und empfohlen werden.

Nicht die gleiche Zustimmung kann die Form der Vermittlung finden. Der dichte Text ist nur gelegentlich durch Kursivierung aufgelockert, alle weiteren Veranschaulichungs- oder Verstehenshilfen fehlen. Keine Karten, Skizzen, Statistiken oder Bilder sind für diese postuniversitären Kurse beigezogen, keine Hinweise auf Medien oder Mediensammlungen oder auf kirchenmusikalische Tonträger zur jeweiligen Epoche sind zu finden. Ein Regionalbezug auf Schleswig-Holstein, wo die Vikare ja ihren Dienst antreten sollten, ist nicht zu finden, ein »Praxisbezug« der einzelnen Themen auf Predigt oder Religionsunterricht scheint vermieden worden zu sein. Es gibt zwar kurze Zitate aus Quellen, aber die Form gemeinsamer Quellenarbeit als stimulierende Seminarform ist nicht ersichtlich. Damit ist leider die Form

für heutige, nur punktuell oder wenig informierte junge Leute – für die 2. Phase der Pfarrerausbildung und für interessierte Laien – zu wenig attraktiv. Wegen der substanziellen ökumenischen Zielsetzung ist dem Band der Erfolg weiterer Auflagen zu wünschen, aber unter besserer Nutzung der heutigen didaktischen und hochschuldidaktischen Möglichkeiten.

Ein weise beschränktes Literaturverzeichnis ermutigt zur Weiterarbeit, ohne durch ungeordnete Fülle zu entmutigen. Es zeigt auch manche der reichen Publikationen von Meinhold selber an. Da die Darlegungen den informativen Überblick anstreben, können sie Kontroversen aus der Forschung nicht im einzelnen belegen, verzichten also auf einen Anmerkungsapparat. Die inhaltliche Nähe zu verstehensbereiter theologischer Forschung geht darüber an keiner Stelle verloren. *Karl Pellens*

ANGELUS ALBERT HÄUSSLING: Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 66). Münster: Aschendorff 1984. XIV u. 213 S. Kart. DM 58,–.

Das Zweite Vatikanische Konzil entschied mit großer Mehrheit, in den liturgischen Feiern der Muttersprache »einen weiteren Raum zuzubilligen« (Konstitution »Sacrosanctum Concilium«, Art. 36 § 2). Letztlich auf diesen mutigen Beschluß geht das »Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes« zurück, das im Jahre 1975 veröffentlicht wurde. Zur entfernteren Vorgeschichte des deutschen Meßbuchs aber gehören zahlreiche Übersetzungen des lateinischen Missale der mittelalterlich-nachtridentinischen Liturgie in die deutsche Sprache. Angelus Albert Häußling hat sie mit immensem Fleiß, aber auch mit anerkennenswerter Sorgfalt und Umsicht in einer 1853 Nummern umfassenden Bibliographie zusammengestellt.

Der erste Teil des auf zwei Bände geplanten Werks liegt nun vor. Er umfaßt drei Abschnitte: »Übersetzungen in Handschriften« (Nr. 1–32) – »Bibliographie gedruckter Übersetzungen des Missale und seiner wichtigsten Teile« (Nr. 100–1516) – »Bibliographie gedruckter Übersetzungen der Liturgie der Kartage« (Nr. 1600–1853). Der Bearbeiter nahm in die Bibliographie sowohl Vollübersetzungen wie Teilübersetzungen des kirchenamtlichen lateinischen Meßbuchs (»Missale Romanum« sowie Eigenmissalien) auf. Die einzelnen Übersetzungen sind in der chronologischen Folge der Erstausgaben geordnet. Außer dem Übersetzer oder Bearbeiter (soweit bekannt) werden jeweils genannt: Gesamttitel, Verlagsort, Verleger (Drucker), Erscheinungs-(Druck-)jahr, Umfang, Rückenhöhe des gebundenen Buches. Die Bibliographie schließt mit dem Erscheinen des »Missale Romanum ex decreto Ss. Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum« im Jahre 1970.

Man kann dem Bearbeiter bestätigen, daß er das sich selbst gesteckte Ziel seines mühsamen und langwierigen Unternehmens erreicht hat: »das unerläßliche Hilfsmittel zu schaffen, ohne das die wechselvolle Geschichte der Rezeption oder Nicht-Rezeption der lateinischen Liturgie in Theologie, Verkündigung und Frömmigkeit der deutschsprachigen Christenheit nicht in den Blick kommen und für die Fragen der Gegenwart und Zukunft fruchtbringend gemacht werden kann« (S. V). Ein längst fälliges und praktikables Instrumentarium für wissenschaftliches Arbeiten steht jetzt erfreulicher Weise zur Verfügung.

Die Bibliographie macht schon bei einer ersten Durchsicht deutlich, »welch stupender Einsatz im katholischen Deutschland über die Jahrhunderte hin erbracht wurde, die Feier der Eucharistie, übernommen in der Sprache der römischen Kirche, nun auch von der Muttersprache her gleichsam wörtlich zu verstehen und mitzufeiern« (S. Vf.). In diesem Zusammenhang ist es interessant, die Namen der in dieser Bibliographie genannten Priester zur Kenntnis zu nehmen, die aus der Diözese Rottenburg stammen und an der Universität Tübingen sowie am Priesterseminar Rottenburg ausgebildet wurden, auch wenn sie später außerhalb des schwäbischen Bistums tätig waren oder sich Ordensgemeinschaften angeschlossen haben: Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), Karl Bestlin (1804–1879), Georg Michael Pachtler (1825–1889), Franz Joseph Holzwarth (1826–1878), Anselm (August) Schott (1843–1896), Karl Joseph Merk (1883–1960), Josef Weiger (1883–1966). Es wäre reizvoll, diese schwäbischen Übersetzer nach ihrem theologischen, aber auch nach ihrem kirchenpolitischen Standort zu charakterisieren.

Dem Bearbeiter der Bibliographie ist zu wünschen, daß er den angekündigten zweiten Band bald vorlegen kann, der den ersten Band erschließen hilft. Dieser Teil wird Texte enthalten, die Aussagen über die Motive der Übersetzer machen, außerdem Dokumente der Übersetzungsgeschichte, eine Bibliographie der Sekundärliteratur sowie die notwendigen Register. *Werner Groß*

HERIBERT HUMMEL (Bearb.): Katalog der Inkunabeln der Stiftsbibliothek Schlägl. Festgabe für Herrn Dipl.-Ing. Florian Pröll, Abt des Stiftes Schlägl seit 1958 (Schlägler Schriften 8). Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1983. 171 S. 32 Tafeln und 56 Abb. n. öS 298,–

Die Bibliothek des Stiftes Schlägl zählt heute mit ihren rund 90 000 Bänden zu den großen Klosterbibliotheken Österreichs. Gesicherte Aussagen zur Geschichte der Bibliothek des 1218 gegründeten Prämonstratenserstifts lassen sich erst für das 15. Jahrhundert machen. Dem langsamen Wachstum der Bibliothek im 15. und 16. Jahrhundert, das sich z. T. an den noch vorhandenen Beständen ablesen läßt, folgt im 17. und 18. Jahrhundert eine Zeit stetiger Vermehrung, die Einrichtung eines eigenen Bibliotheksraums und Versuche zur Neuordnung der Bibliothek. Der 1652 eingerichtete schlichte frühbarocke Bibliotheksraum wird 200 Jahre später von einem repräsentativen Bibliotheksbau abgelöst, der auch heute noch die Bibliothek beherbergt.

Die 269 Handschriften und 191 Inkunabeln der Schlägler Bibliothek sind im Laufe der Jahrhunderte über Vermächtnisse von Schlägler Stiftsherren und Ankäufe von Privatbibliotheken zusammengetragen worden. Nur wenige Stücke lassen sich als ursprünglich Schlägler Bestand identifizieren.

Der von H. Hummel neu bearbeitete Inkunabelkatalog hat gegenüber dem von Gerlach Indra verfaßten Vorgänger von 1918 erheblich an Umfang und Gehalt zugenommen und ist so zu einer repräsentativen Festgabe zum silbernen Abtsjubiläum und zum 70. Geburtstag des Abtes von Schlägl, Dipl.-Ing. Florian Pröll, geworden.

Nach einer kurzen Einführung in die Geschichte des Stifts Schlägl und seiner Bibliothek gibt H. Hummel einen Überblick über Vorbesitzer sowie Art und Entstehungsort der noch vorhandenen Originaleinbände der Inkunabelsammlung, die in vielen Fällen in der näheren Umgebung Schlägls entstanden sein dürften. Er stellt außerdem einige besonders bemerkenswerte Drucke vor.

Die auf die wesentlichen Angaben beschränkten Druckbeschreibungen des Katalogteils sind alphabetisch angeordnet und mit bibliographischen Nachweisen versehen. Es folgt jeweils eine übersichtliche knappe Exemplarbeschreibung mit Provenienzangaben und abschließend die Signatur des Stiftes Schlägl, die gleichzeitig die Numerierung des Kataloges von Indra von 1918 ist, sowie die ursprüngliche Schlägler Signatur. Es wäre nützlich gewesen, wenn der Verfasser an exponierter Stelle (z. B. vor Beginn des Inkunabelverzeichnisses) eine Erläuterung der verschiedenen Signaturen und einen Hinweis auf die jetzt gültigen Signaturen plaziert hätte. So sind die Angaben gelegentlich verwirrend, da die bei Hummel angegebenen alten Signaturen mit denen von Indra nicht immer übereinstimmen. Es werden (S. 37 Anm. 89) z. B. drei Ablaßbriefe erwähnt (Kat. Nr. 24, 23, 22 [irrtümlich steht 21]). Die entsprechenden Nummern bei Indra sind: 24 = Ipl 66, alte Signatur 269,21; bei Indra findet sich unter 66 die alte Signatur 706.19 Nr 10. Für 22 = Ipl 63 ist die alte Signatur 269,21 angegeben, während Indra 706.19 Nr 9 hat. Für ein Arbeitsinstrument, das dieser Katalog sein soll, sind solche bestandsgeschichtlichen Details wesentlich.

Die zahlreichen Bildtafeln (je 16 farbig und schwarzweiß) sowie die 56 Textabbildungen sind sehr informativ und beweisen, daß auch ein als Nachschlagewerk konzipiertes Bestandsverzeichnis ansprechend gestaltet werden kann. Ein kleines Versehen ist bei der Bildunterschrift auf S. 24 zu berichtigen: Es handelt sich nicht um einen Einband des Historismus, sondern um einen historisierenden Neuband aus dem Jahre 1972, wie auch unter Katalognummer 170 richtig vermerkt ist. *Gerd Brinkhus*

HERIBERT HUMMEL (Bearb.): Museums- und Kapitelsbibliothek Weißenhorn, Inkunabeln, Frühdrucke und Handschriften 1461–1600 (Kataloge des Museums Weißenhorn 1). Weißenhorn: Konrad 1983. 118 S. mit zahlr. Abb. Brosch.

Das Heimatmuseum Weißenhorn verfügt über eine etwa 3000 Bände umfassende Bibliothek, deren Bände aufgrund ihrer Provenienzen für die Orts- und Landesgeschichte von großem Interesse sind. H. Hummel hat nun aus Anlaß des 75jährigen Bestehens des Heimatmuseums die ältesten Bestände – 21 Inkunabeln, 68 Drucke des 16. Jahrhunderts und zwei Handschriften – in einem reich illustrierten Ausstellungskatalog vorgestellt. Die Beschränkung auf Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts ist bedauerlich, da vermutlich auch im jüngeren Bestand bemerkenswerte Stücke, wie z. B. der im Vorwort erwähnte »Hortus Eystettensis«, enthalten sind.

Die von H. Hummel gegebenen bibliographischen Beschreibungen der Drucke sind sehr genau, die kodikologischen Beschreibungen leider aber unzureichend und zudem unter den Druckbeschreibungen so

versteckt, daß sie zwischen den Informationen über die Drucker und Autoren fast verschwinden. Gerade bei der Beschreibung kleinerer geschlossener Bestände aber ist größter Wert auf die Exemplarbeschreibung zu legen, durch die die Bedeutung des Gesamtbestandes für die Orts- und Landesgeschichte sowie für die Bibliotheksgeschichte herausgearbeitet werden kann. Die Anordnung der Druckbeschreibungen nach Erscheinungsjahr verwischt die Zusammengehörigkeit von Sammelbänden. Der Kodex als Sammlung von Drucken und Handschriften ist kaum rekonstruierbar, weil auch die im übrigen sehr sorgfältig gearbeiteten Register für diese Fragestellung keine Hilfe sind.

Mit geringem Aufwand hätten auch die Beschreibungen der beiden Handschriften des 15. Jahrhunderts so gestaltet werden können, daß sie ohne Rückfragen für die wissenschaftliche Arbeit nutzbar gewesen wären. So wird z. B. statt der genauen Maße nur die Angabe »Folio« gemacht, mit der weder der Laie noch der Fachmann etwas anfangen kann.

Alles in allem ist der Katalog reichlich illustriert und auch typographisch ansprechend gestaltet. Er bietet viel Information und läßt ahnen, mit welcher Begeisterung und Mühewaltung der Bearbeiter zu Werke gegangen ist. Leider fehlt jedoch eine klare Konzeption: Dem Laien wird zuviel Information geboten, die zudem nicht genügend gegliedert und aufbereitet ist, dem Fachmann fehlen wichtige Informationen und Zusammenhänge, die zum Teil nur mit erheblichem Aufwand hergestellt werden können. *Gerd Brinkhus*

Hermann Hoffmann (Bearb.): Das Lehenbuch des Fürstbischofs Albrecht von Hohenlohe 1345–1372 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXXIII, 2 Teilbde.). Würzburg: Komm.-Verlag Schöningh 1982. XXXIV u. 539 S. Kart. DM 220,–.

Hermann Hoffmann erweitert mit der Edition des Lehenbuches 4, eines im Staatsarchiv Würzburg verwahrten Archivale, seine 1972/73 erschienenen Arbeiten über das älteste Lehenbuch des Hochstifts Würzburg (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXV, 2 Teilbde.). Er erschließt damit der wissenschaftlichen Öffentlichkeit eine weitere Quelle, die mit ihren zahlreichen verfassungs-, sozial- und personengeschichtlichen Aussagen erheblich zur Erforschung des fränkischen Raums beitragen wird.

In der Einleitung (S. XI–XXXIV) beschreibt der Bearbeiter eingehend die handschriftliche Überlieferung seiner Quelle, die uns im Original und in einer Kopie aus der Zeit Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn vorliegt. Die Ausfertigung ist seiner Ansicht nach im Umkreis des Notars und Amtsschreibers Johannes de Augusta entstanden, welcher im Auftrage des Fürstbischofs Albrecht von Hohenlohe zumindest schon Teile des älteren Lehenbuches verfaßt hatte. Die Abschrift von 1595 besorgte der kaiserliche Notar und würzburgische Lehenschreiber Johann Dechandt. Im Folgenden untersucht der Herausgeber detailliert die chronologische Ordnung der Einträge – nur 38 % davon sind datiert – und erläutert in einem besonderen Kapitel die methodologischen Grundlagen seiner Orts- und Flurnamenbestimmung. Diese wurde erheblich dadurch erschwert, daß einmal vorhandene Ortsindices zu den Würzburger Lehenbüchern aus der Zeit Julius Echters im Zweiten Weltkrieg verloren gingen. Die Einleitung endet mit grundsätzlichen Bemerkungen zur Einrichtung des Textes, woran sich eine historische Würdigung des bearbeiteten Archivale mit einigen Erläuterungen zum Würzburger Lehenwesen unter Fürstbischof Albrecht anschließen.

Die eigentliche Edition (S. 1–182) gibt die vom Bearbeiter durchgezählten 2263 Einträge der Vorlagen nach den heute üblichen Richtlinien (Walter Heinemeyer: Richtlinien für die Edition landesgeschichtlicher Quellen. Marburg–Köln 1978) wieder. Zur besseren Orientierung sind die durchlaufenden Nummern fett gedruckt und die Anmerkungen des Editors durch Kursive hervorgehoben.

Ein sorgfältig erstelltes Orts- und Personenverzeichnis (S. 290–492), sowie ein Sachindex mit Glossar (S. 493–532), die beide zusammen an Umfang dem Einleitungs- und Editionsteil kaum nachstehen und deshalb in einen zweiten Teilband gebunden sind, erleichtern die Arbeit mit dem edierten Lehenbuch. Eine dem Ortsindex vorangestellte Übersicht nach Ländern und Verwaltungsbezirken (S. 283–289) vereinfacht den sonst mühsamen Vergleich mit dem älteren Lehenbuch und läßt zugleich auf Streuung und Ballung des Würzburger Lehenbesitzes im 14. Jahrhundert schließen. Sie kann aber nicht die leider fehlende kartographische Darstellung des Besitzes ersetzen. Der zweite Teilband endet mit Berichtigungen des Registers zum älteren Lehenbuch.

Die vorliegende Edition dieser hochwertigen Quelle liefert eine weitere vorzügliche Grundlage zur territorialgeschichtlichen Erforschung einer der bedeutendsten Landschaften des spätmittelalterlichen Reiches. *Michael Diefenbacher*

REPERTORIUM SCHWEIZERGESCHICHTLICHER QUELLEN IM GENERALLANDESARCHIV KARLSRUHE. Bearbeitet im Auftrag der Rechtsquellenkommission des schweizerischen Juristenvereins sowie des Kuratoriums zur Erschließung schweizergeschichtlicher Quellen in ausländischen Archiven. Abt. I: Konstanz–Reichenau. Bd. 3: Akten, Nachträge. Bearbeitet von JOSEF BRÜLISAUER, FRANZISKA GEIGES-HEINDL, PETER HOPPE und MARTIN SALZMANN. Bern: Rohr 1984. XII u. 351 S. Ln.

Im letzten Band unseres Jahrbuchs (3, 1984, 288–290) stellten wir ein Unternehmen vor, das von der Rechtsquellenkommission des schweizerischen Juristenvereins getragen wird. Diese versucht, Quellen zur Geschichte der Eidgenossenschaft, welche in »ausländischen« Archiven liegen, zu erfassen und durch gedruckte Repertorien einem weiteren Publikum zu erschließen. Nach einigen Anläufen, verbunden mit organisatorischen und technischen Schwierigkeiten, war es dann gelungen, zwei erste Bände vorzulegen (1981, 1982). Den Anfang hatten die Bearbeiter mit einem »naheliegenden« Archiv, dem Badischen Generallandesarchiv Karlsruhe, gemacht und zwar mit den dortigen Urkundenselekten, sowie den Abteilungen 5 (Urkunden Konstanz–Reichenau), 66 (Beraine) und 67 (Kopialbücher).

Entgegen der ursprünglichen Planung erhielt die erste Abteilung (Konstanz–Reichenau) einen dritten Band. (Als weiterer Band dieser Abteilung ist ein Register angekündigt; es wird eine unverzichtbare Hilfe bei der Benützung des Werks werden.) Neben einigen Nachträgen bietet der neue Band 2725 Regesten von Akten, und zwar der Abteilungen 82 (Hochstift Konstanz), 96 (Reichenau) und 209 (Stadt Konstanz). Der letztgenannte Bestand enthält, schon durch die Nachbarschaft zu Bischof, Kathedrale und Hochstiftsverwaltung, nicht wenig Material zur Geschichte der Diözese Konstanz, wie auch zu den Klöstern, Pfarreien und Pfründen der Bischofsstadt selbst. Die »Berichtigungen und Nachträge« bieten Ergänzungen zur Abteilung 5 (S. 318), vor allem aber Beschreibungen (S. 319–350) der Bände 4647–4773 der Abteilung 66 (Beraine), die nach einem bereits geschilderten Verfahren (RJKG 3, 1984, 289) erschlossen wurden (Beschreibung, Ortsverzeichnisse, Regesten).

Auch hinter dem vorliegenden Band steckt eine ungeheure Arbeit. Der Benutzer ist dankbar, sich zunächst ohne langwierige Archivreisen über den Inhalt der erschlossenen Bestände informieren zu können. Nicht wenige Einträge betreffen die allgemeine Geschichte von Diözese und Hochstift Konstanz, der Abtei Reichenau und der mehrfach genannten Bischofsstadt.

In der eingangs erwähnten Besprechung äußerten wir einige Vorbehalte gegenüber der Anlage des Repertoriums. Auch das Vorwort zum dritten Band läßt erkennen, daß die wissenschaftliche und organisatorische Problematik am Anfang nicht mit der nötigen Sorgfalt diskutiert worden sind. Erneut sei auf die Schilderung der »Vorgeschichte« in Band I, 2 und die Vorbemerkungen zu Band I, 1 verwiesen. Hier wurden, vornehm und zurückhaltend, die Schwierigkeiten dargelegt, durch welche das Unternehmen in seiner über zehnjährigen Geschichte hindurch mußte. An einer Stelle wird die Arbeit verschiedener »Generationen« von Forschern erwähnt. Die letzte »Generation« hatte die undankbare Aufgabe, das gesammelte Material zu sichten und zu edieren. Das Ergebnis ist, trotz aller Schwächen in der Konzeption (gelegentlich auch in der Durchführung), doch recht respektabel.

Daneben ist noch anzumerken:

1. Es ist nicht verständlich, weshalb die Abteilung 83 (Hochstift Konstanz, Akten, Schwäbischer Reichskreis) nicht einbezogen wurde. Auch in diesen Papieren gibt es zahlreiche Bezüge zur Eidgenossenschaft. Der Bischof von Konstanz war neben dem Herzog von Württemberg Ausschreibender Fürst des Schwäbischen Kreises (und zugleich Führer der katholischen Partei im Kreistag). In diesem Rahmen spielte sich ein Großteil der hochstiftischen Reichs- und »Außen«-politik ab. Dazu gehörten auch die Beziehungen zur Eidgenossenschaft.

2. Es ist verständlich, daß die Bearbeiter alle Akten aufgenommen haben, deren Inhalt sich auf die Eidgenossenschaft bezieht. Dies führte mitunter dazu, daß auch Nachrichten erfaßt wurden , deren historischer Wert gering ist. Einige Beispiele: Nr. 64 (nach GLA 82/123): »Briefe an den Chorherren von Thurn nach Bischofszell wegen des Kaufs einiger Stücke Leinwand« (1761 Februar); oder Nr. 178: »Quittung des Schiffmanns von Schaffhausen, Johann Jakob Geltzer, für den Domherrn von Rodt über 7 fl« (1749 Mai 2). So steht gelegentlich der »eidgenössische« Bezug in keinem rechten Verhältnis zum Inhalt der Akten.

3. Diskussionswürdig ist die Tatsache, daß auch der Nuntius in Luzern als Teil der Eidgenossenschaft erscheint.

4. In der Reihung der Regesten folgten die Bearbeiter den Beständen in Karlsruhe. Daß deren Anordnung überaus problematisch ist, erkennt jeder Benützer recht bald. Man hatte im 19. Jahrhundert

über das ganze Archiv ein Schema gestülpt, das vor allem den Beständen geistlicher Provenienz wenig angemessen ist: Abzugsrecht, Accisrecht, Archivsachen, Armensache, Bastardsache, Bausache, Begräbnisse usw. Sicherlich, es war den Bearbeitern nicht zuzumuten, die Ordnung der Karlsruher Bestände zu verlassen. Doch hätte man wenigstens darauf verzichten sollen, die Rubriken des dortigen Repertoriums abzudrucken. Einige Beispiele für die »Eigenheiten« des Karlsruher Findbuches: Der überaus langwierige und harte, weite Kreise ziehende Streit des Reichenauer Konvents mit den Bischöfen von Konstanz (als Folge der Inkorporation von 1540) erscheint unter der Rubrik »Stifter und Klöster«. Er nimmt im Gesamt der Bestände – im Hinblick auf die Intensität und die Dauer des Streites durchaus verständlich – einen ungewöhnlich großen Raum ein und sprengt so das ganze Schema. – Unter dem einer staatlichen, keineswegs aber einer kirchlichen Registratur angemessenen Stichwort »Kirchenhoheit« begegnen die ebenfalls überaus langwierigen, verfassungsrechtlich jedoch interessanten Exemtionsstreitigkeiten der Bischöfe von Konstanz mit dem Deutschen Orden, mit den Abteien Einsiedeln, St. Gallen, Salem, ja sogar die Auseinandersetzungen mit der Nuntiatur in Luzern. Bei alledem ging es nicht um »Kirchenhoheit«, sondern um die genuinen Rechte des Bischofs in seiner Diözese. Unter Umständen hätten bei diesem Stichwort auch die Nummern 256 und 257 (Visitationen in St. Gallen durch den Bischof von Konstanz, 1739 und 1740) eingereiht werden können; sie stehen unter der Rubrik »Kirchenvisitationen«, waren in Wirklichkeit aber ein Teil der Exemtionsstreitigkeiten mit der genannten Abtei.

Einige kleinere Versehen: Unter Nr. 548 erscheint Mark Sittich von Hohenems d. J. als Bischof von Konstanz; in dieser Diözese war er aber nur Dompropst. – Meinrad Meichelbeck, berühmter Konventuale in der Reichenau, wird unterschiedlich geschrieben (z. B. Nr. 2006 u. ö.). – Der Plural »Stifter« statt »Stifte« ist antiquiert. – Die Akten unter Nr. 75 (nach GLA 82/185), nämlich die Gesuche des Chorherrn Meyer von Schauensee und anderer Mitglieder der »Wissenschaft und Eintracht liebenden Gesellschaft« zu Luzern um die bischöfliche Bestätigung, liegen bereits gedruckt vor (Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 61, 1967, 341–350). *Rudolf Reinhardt*

Reinhard H. Seitz (Bearb.): Die Urkunden des Schloßarchivs Bächingen a. d. Brenz 1360–1814. Freiherrlich vom Stain'sches Gemeinschaftsarchiv Bächingen-Niederstotzingen (Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte, Reihe 2a: Urkunden und Regesten, Bd. 12). Augsburg: Verlag der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft 1981. 530 S. 6 Stammtafeln. 5 Abb. Brosch. DM 39,–.

Viele kleine Adelsarchive führen noch heute einen Dornröschenschlaf und werden von den Historikern kaum beachtet. Ähnlich war es dem vom Stain'schen Gemeinschaftsarchiv auf Schloß Bächingen a. d. Brenz (Lkr. Dillingen) ergangen, bis R. H. Seitz die Bedeutung des Archivs erkannte und sich zur Publikation der zahlreich vorhandenen Urkunden entschloß.

Die Freiherrn vom Stain zu Niederstotzingen (Lkr. Heidenheim) und Emerkingen (Alb-Donau-Kreis) waren 1579 durch Heirat in den Besitz der Herrschaft Bächingen gekommen. 1663 entschloß sich Leopold Carl Freiherr vom Stain im »Gewölb« seines Schlosses in Bächingen ein Familienarchiv einzurichten, von dessen Abteilungen noch ein Aktenplan aus dem 18. Jahrhundert vorhanden ist. Dieses Archiv – geführt bis ins 19. Jahrhundert – lagert noch heute an seinem ursprünglichen Standort.

Es ist das große Verdienst des Verfassers, mit 976 zum Teil sehr ausführlichen Regesten ein beinahe vollständiges Bild der in Bächingen erhaltenen Urkundenüberlieferung geben zu können. Außerdem ist das Quellenwerk vorbildlich erschlossen. Mehrere Register (Orts-, Personen- und Sachregister) erleichtern dem Benutzer die Arbeit. Hinzu kommt ein kurzgefaßter, aber informativer Überblick über die Geschichte der zur schwäbischen Reichsritterschaft gehörigen Herrschaften Bächingen und Niederstotzingen. Sechs Stammtafeln zu den Besitzerfamilien vervollständigen die Darstellung.

Die mühevolle Kleinarbeit hat sich gelohnt, erhalten wir doch durch die Quellenpublikation einen kontinuierlichen und teilweise detaillierten Einblick in das Herrschaftswesen einer nicht unbedeutenden reichsritterschaftlichen Familie im schwäbisch-bayerischen Raum. *Konstantin Maier*

AKTEN ZUR WOHLTÄTIGKEITS- UND SOZIALPOLITIK WÜRTTEMBERGS IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT: Inventar der Bestände der Zentralleitung des Wohltätigkeitsvereins und verbundener Wohlfahrtseinrichtungen im Staatsarchiv Ludwigsburg. Bearbeitet von WOLFGANG SCHMIERER, KARL HOFER und REGINA SCHNEIDER (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 42). Stuttgart: Kohlhammer 1983. 493 S. Ln. DM 69,–.

Die Bearbeiter der Akten zur Wohltätigkeits- und Sozialpolitik Württembergs im 19. und 20. Jahrhundert bieten mit dem Inventar der Bestände und einer knappen Einleitung Zeit- und Sozialgeschichte zwischen den Zeilen. Die »zeitlose« Sozialproblematik wird aufgrund bitterster Not im Jahre 1817 in Württemberg aufgegriffen und in den nachfolgenden Jahren der staatlich gelenkten zentralen Wohltätigkeitseinrichtung zugewiesen. Damit wurden zur Linderung der Not einzelne staatliche, kirchliche und private Initiativen der mehr oder weniger überlassenen Zufälligkeit entrissen und in eine konzentriert wirksame Aktion übergeleitet. Dabei fällt besonders der Sonderstatus der zentralen Wohltätigkeitseinrichtung auf. Stark an die Monarchie verwiesen und gebunden, wird sie erst 1918 in das Innenministerium eingegliedert.

Hinsichtlich der Armenfürsorge, Arbeitsvermittlung, Einführung neuer Beschäftigungszweige, Fürsorge für die Jugend u. a. m. nimmt Stuttgart eine besondere Rolle ein, ohne Ausschluß der übrigen württembergischen Landesteile. Mit Interesse vernimmt man die internationalen Anfragen und Beziehungen.

Die Bestände sind nach bewährtem Muster geordnet. Ihre Überschriften nennen jeweils Bestandsbezeichnung, Bestandssignatur und Laufzeit der Akten. Größere Bestände geben die Bestandsgliederung wieder. Dankbar nimmt man die Inhaltsanalysen, Erläuterungen und Hinweise auf wichtige Schrift- und Druckstücke zur Kenntnis. Besonders hervorzuheben sind die Indizes – Personenindex, Geographischer Index und Sachindex –, die mit großer Sorgfalt erstellt wurden. Die Bestände weisen fast keine Verluste durch Kriegseinwirkung auf.

Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß das Inventar keine Quelle ersetzt. Es will einen Überblick verschaffen. Inventar und Bearbeiter wollen locken, das Quellenstudium aufzunehmen. Mögen sich Wunsch und Hoffnung von A. Seiler erfüllen, daß das Inventar zur Erforschung der Sozialgeschichte Württembergs nicht nur neue Anstöße und Impulse vermittelt, sondern daß sich auch einzelne finden, mit Hilfe von Inventar und Quellen das eine und andere – zur Orientierung gleichsam – zu Tage zu fördern, das in sozialpolitisch schwierigeren Zeiten uns heute stark beansprucht. *Peter Weigand*

2. *Frühzeit und Mittelalter*

CAMILLA DIRLMEIER und KLAUS SPRIGADE: Quellen zur Geschichte der Alamannen V: Weitere hagiographische Texte und amtliches Schriftgut. Mit einer Zeittafel ca. 530–750 (Schriften der Kommission für Alamannische Altertumskunde der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 8). Sigmaringen: Thorbecke 1983. 28 S. Brosch. DM 20,–.

Als Abschluß des mittelalterlichen Teiles dieser Reihe präsentieren die Verfasser in Kurzauszügen weitere hagiographische Texte – aus dem Leben der Jura-Väter, der Lebensbeschreibung Emmerans und Corbinians –, zwei Bonifatius-Briefe, eine Urkunde des Alemannenherzogs Gottfried aus dem Jahre 706 sowie die Urkunde Kaiser Friedrichs I. vom 27. November 1155. An diese wie immer deutsch-lateinisch dargebotenen und kommentierten Texte schließt sich eine regestenartige Zeittafel zur Geschichte der Alemannen von ca. 530 bis ca. 750 an. Spätestens hier wird es dem kundigen Leser dieser Texte klar, wie stark man heute diese überlieferten Texte mit den Kenntnissen der Archäologie zusammensehen muß, um ein befriedigendes, lebendiges und umfassendes Bild der Alemannenzeit etwa in Südwestdeutschland zu erhalten.

Bei der verhältnismäßig dürftigen Sachaussage dieser Texte wird man die Frage stellen dürfen, ob dafür überhaupt noch ein eigenes Heft notwendig war und falls man ein solches für unabdingbar hielt, warum man hier keinen Index, wie früher angedeutet, veröffentlich hat. *Dieter Kauß*

HEINZ LÖWE (Hrsg.): Die Iren und Europa im früheren Mittelalter (Veröffentlichungen des Europa-Zentrums Tübingen, Kulturwissenschaftliche Reihe). Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 2 Teilbände. Zus. 1083 S. u. 21 Tafeln. Ln. m. Schuber. DM 268,–.

Lange Zeit wurde den Iren in der Geschichtsschreibung Unrecht getan. Den einen galten sie als die großen, wenngleich begnadeten Chaoten des frühen Mittelalters, den anderen waren sie Vorläufer der Reformation, eine Opposition (»Culdeer«) gegen die römische Großkirche, bewußt die Traditionen aus der Frühzeit der Kirche pflegend. Mögen solche Meinungen im Laufe der Zeit aufgegeben worden sein, geblieben ist der Eindruck, die iro-schottische Epoche sei nur eine kurzfristige Episode, ohne Aussicht auf Dauer gewesen, und zwar sowohl auf den britischen Inseln selbst als auch auf dem Festland. Andererseits zeigte sich neuerdings die Tendenz, die irischen Einflüsse und deren Auswirkungen insgesamt zu überschätzen. Dies gilt für die Erfolge der irischen Mission auf dem Festland ebenso wie für die Vermittlung der antiken Kultur. Bei der Begründung dessen, was als ›Abendland‹ verstanden wird, schrieb man den Iren nicht selten einen zu hohen Rang zu. Noch 1978 erschien ein Buch unter dem Titel »Light from the West, the Irish Mission and the Emergence of Modern Europe«. Johannes Duft, der Sankt Gallener Stiftsbibliothekar, brachte schon 1956, exemplifiziert an der frühen mittelalterlichen Irenmission in St. Gallen und in Alemannien, diese unterschiedlichen Trends auf die Formel »Iromanie-Irophobie«. Um einen gewissen Grundkonsens zu schaffen, veranstaltete das Europa-Zentrum (Tübingen) 1979 einen Kongreß, der in Wissenschaft und Öffentlichkeit starke Beachtung fand. Zahlreiche Persönlichkeiten und Institutionen unterstützten ideell und materiell das Unternehmen. Für die wissenschaftliche Leitung konnte der Tübinger Mediävist Heinz Löwe gewonnen werden. Die Referate liegen nun in einem respektablen Sammelband vor. Weitere, ebenfalls einschlägige Beiträge, die auf dem Kongreß nicht zum Vortrag gekommen sind, wurden ebenfalls aufgenommen.

Der politische Anlaß für Kongreß und Sammelband springt in die Augen. Herausgeber und Veranstalter haben aber gezeigt, daß eine solche ›Aktualität‹ keineswegs in Banalitäten und Alltäglichkeiten abrutschen muß, sondern in Forschung und Darstellung bedeutende Kapazitäten freisetzen kann. Wie bei anderen Sammel- und Festschriften ist es aber auch hier nicht möglich, alle Beiträge einzeln aufzuführen, geschweige denn zu würdigen. Sie stehen unter folgenden Themenkreisen: »Grundlagen und Anfänge, die Iren bei Picten und Angelsachsen«, dann »Der Anteil der Iren an kirchlicher Reform und Mission auf dem Kontinent im 7. und 8. Jahrhundert«, »Von Bildung, Theologie, Kunst und Literatur der Iren« und »Der Anteil der Iren am kirchlichen und geistigen Leben des Karolingerreiches«, schließlich »Die Iren und Europa im 10. und 11. Jahrhundert«. Die Publikation hat also eine doppelte Richtung: Zum einen will sie zeigen, wie die Iren die antike Kultur und die christliche Religion aufgenommen, teilweise auch transformiert haben, zum anderen soll dargetan werden, in welcher Weise und Intensität die Iren ihrerseits das mitbegründet haben, was man später als 'Mittelalter' bezeichnet hat. Zeitlich wurde diese Epoche keineswegs eng gefaßt, weder nach vorne noch nach rückwärts.

Wir haben gesagt, daß es nicht möglich ist, auf die einzelnen Beiträge einzugehen. Mit Rücksicht auf den Charakter unserer Zeitschrift und ihre Leserschaft sei es aber gestattet, vier Beiträge zu nennen, die in sorgfältigen Analysen den Anteil herausarbeiten, den die iro-schottischen Wandermönche an der Missionierung unseres Raumes und seiner weiteren Umgebung hatten (oder auch nicht), nämlich Matthias Werner: »Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland, zur vorbonifatianischen Mission in Hessen und Thüringen« (S. 239–318), Alfred Wendehorst: »Die Iren und die Christianisierung Mainfrankens« (S. 319-329), Wolfgang Müller: »Der Anteil der Iren an der Christianisierung der Alemannen« (S. 330–341) und Heinrich Koller: »Die Iren und die Christianisierung der Baiern« (S. 342–374).

Mögen Qualität, Ansatz und Breite der einzelnen Beiträge recht unterschiedlich sein, und mußte der Herausgeber einige Lücken im »Programm« eingestehen, insgesamt vermitteln die beiden Bände ein eindrückliches Bild vom gegenwärtigen Forschungsstand. Um in den reichen Inhalt besser eindringen zu könnnen, sei empfohlen, bei der Lektüre mit Heinz Löwe: »Die Iren und Europa im frühen Mittelalter« (S. 1013–1039) zu beginnen. Diese souveräne und ausgewogene Zusammenschau erleichtert den Einstieg; sie stellt die einzelnen Beiträge in einen größeren Rahmen. *Rudolf Reinhardt*

WOLFGANG IRTENKAUF (Hrsg.): Fridolin – der heilige Mann zwischen Alpen und Rhein. Ein deutsches Fridolinsleben, gedruckt in Basel um 1480. Übersetzung des spätmittelhochdeutschen Textes von Volker Schupp. Sigmaringen: Thorbecke 1983. 152 S. mit 60 faksimilierten Holzschnitten und 12 Abb. Pappbd. DM 48,–.

»Von verrem lande gegangen uss Wass / Sant Fridolinus von dem nideren / Schottenlande das ist Hibernia ge/nannt«. So beginnt nach einer Vorrede die deutsche Lebensbeschreibung des hl. Fridolin von Säckingen, die im hier anzuzeigenden Buch vorgestellt wird. Es handelt sich um die Wiedergabe des Druckes, der bei Bernhard Richel in Basel vermutlich als sein letztes Verlagswerk (Richel starb 1482) erschienen ist. Von den vier Exemplaren der Inkunabel, die sich heute noch nachweisen lassen, diente das aus Säckingen stammende, heute im Karlsruher Generallandesarchiv unter der Signatur Cx 4414 verwahrte Stück als Grundlage dieser Faksimileausgabe. 41 Blätter in Folio umfaßt das Werk. Der Vorrede (hier S. 9–16) folgt als erstes Hauptstück die eigentliche Vita (S. 17–62). Ihr angeschlossen sind als zweiter Teil die Miracula (S. 63–88), gegliedert in Wunderzeichen des Heiligen zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tod. 60 Holzschnitte, davon mehrere in zwei- bis dreifachen Wiederholungen, illustrieren das Leben Fridolins in volkstümlicher Weise (ein anschauliches Beispiel, dreimal vorkommend und von größerem Format als die meisten anderen: das Bild vom auferweckten Urso, der Fridolin in einem Rechtsstreit in wunderbarer Weise zu Hilfe gekommen war: Fridolin führt ein Skelett an der Hand). Der schön gesetzte Text ist sonst schmucklos bis auf zwei ausgeführte Initialen. Zurück geht dieser Druck auf eine im Codex 598 der Stiftsbibliothek St. Gallen überlieferte deutsche Fassung der »Vita sancti Fridolini« Balthers, die von dem Säckinger Bürger Johann Gerster im Jahr 1432 übersetzt, vielleicht aber auch nur, dabei einer älteren alemannischen Übersetzung folgend, abgeschrieben und dem Verständnis der damaligen Leser angepaßt wurde. Den Weg von der Handschrift zum Druck bereitete ein Säckinger Chorherr namens Eberhard von Olpe, dessen nicht unbeträchtliches Einkommen wohl die Basis für die geschäftlichen Verbindungen abgab, die zu den ständig nach Geldgebern Ausschau haltenden Druckern im nahen Basel aufgebaut wurden. (Etwa zur gleichen Zeit und ebenfalls in Basel gelangte auch der lateinische Text zum Druck: 1483–85 durch Peter Kölliker.)

Der Druck des Fridolinslebens kann als Krönung einer langen Geschichte angesehen werden. Es ist die mittelalterliche Geschichte des Klosters Säckingen und die Geschichte Fridolins, des Heiligen. Hierzu bietet Wolfgang Irtenkauf im vorliegenden Buch einen orientierenden Überblick (S. 91–124). Kurz und prägnant wird informiert über den Inhalt der Fridolinsvita, über den Verfasser Balther, über den »historischen« Fridolin, die Anfänge des Klosters Säckingen und die Fridolins-Verehrung (Reliquienkult, Ikonographie) bis hin zur Drucklegung der deutschen Vita. Wohltuend übersichtlich sind im übrigen auch die Anmerkungen bzw. Exkurse zu den einzelnen Abschnitten in einem eigenen Kapitel gestaltet. Beigegebene Bildtafeln runden den Überblick ab. Neben alten und neuen Ansichten Säckingens sind es Darstellungen Fridolins, vor allem sechs Holzreliefs mit Kernszenen aus dem Leben des Heiligen, die ein Künstler einprägsam und mit über die Vitenvorlage hinausgehender Phantasie vermutlich für einen Fridolinsaltar im Säckinger Münster um 1500 geschaffen hatte. Den abschließenden Teil des Buches bildet die Übersetzung des spätmittelhochdeutschen Textes durch Volker Schupp (S. 127–152); keine Nacherzählung, sondern eine gelungene Übersetzung mit dem erklärten Bestreben: »nicht besser werden als der Text des alten Druckes, aber ebenso lesbar [...], wie dieser zu seiner Zeit gewesen« (S. 150).

»Der heilige Mann zwischen Alpen und Rhein« – Wer war er? Berichtet die Vita Zuverlässiges über ihn? Wer war ihr Verfasser? Auf welche Quellen konnte dieser sich stützen? Irtenkauf hat mit dem vorliegenden Buch das Interesse erneut auch auf die Probleme um diese Heiligenvita des 10. Jahrhunderts und damit auf eine Zeit gelenkt, in der die Hagiographie zu den bevorzugten Literaturgattungen zu zählen ist. (Etwas salopp ist die Rede von diesem Jahrhundert, »das auf Wunder und Wunderzeichen spezialisiert war«, S. 102.) Der heutige Leser tut sich schwer im Umgang mit hagiographischen Texten. Er erwartet – auch zu Gestalten der Kirchengeschichte – Fakten, historische Genauigkeit. Statt dessen findet er hier: bunte, ja phantastische Bilder, ungenierte Zeitsprünge, emphatischen Stil. Irtenkauf erinnert an ähnliche Schwierigkeiten beim Betrachten etwa der ottonischen Malerei auf der Reichenau: fremde Bilder, obwohl sie faszinieren. Man möchte vielleicht an dieser Stelle mehr erfahren über den notwendigen Schlüssel, den Zugang zum Verständnis sowohl der mittelalterlichen Bilder als auch der Hagiographie. Jedoch kann eine derartige Erörterung zu Recht nicht Thema dieser zusammenfassenden Darstellung sein. So muß es beim Hinweis auf die unterschiedlichen Dimensionen und Intentionen von Heiligenvita und primär historischer Quelle bleiben.

Nur eines der angesprochenen Probleme um die Fridolinsvita sei hier erwähnt: Ist der Autor Balther, einst Höriger des Klosters Säckingen, identisch mit Balderich (Baldricus, Balzo, Palzo), dem späteren Bischof von Speyer (970–986)? Gute Argumente sprechen für diese Gleichsetzung, die dann auch eine weitere Frage nach Balthers Lehrer im Sanktgaller Kloster klärte: Es war nicht der berühmte dritte Notker († 1022), es war Notker II., der Arzt († 975), dem sich Balther nicht nur mit der Vita, sondern auch mit einem der Vita beigegebenen Officium, der »Historia de S. Fridolino«, empfahl, ihm, der selber Antiphonen dichtete und komponierte.

Insgesamt: Das Fridolinsbuch von W. Irtenkauf und V. Schupp ist ein Buch fürs Auge (zum Anschauen) und ein Buch zum Lesen; es orientiert gut und kann obendrein Geschmack machen auf ein tieferes Einsteigen in die »fremde« Welt, die hier vorgestellt ist. *Theodor Klüppel*

Klaus Wittstadt: Sankt Kilian: Leben – Martyrium – Wirkung. Würzburg: Echter 1984. 92 S. Großformat. 8 Farb-, zahlr. Schwarzweißbilder. Pappbd. DM 39,–.

Der letzte Würzburger Fürstbischof Georg Karl von Fechenbach resignierte am 28. November 1802. Deshalb bestätigte der Papst den Generalvikar Franz Schenk von Stauffenberg auch als Kapitularvikar. Nach dessen Tod am 11. Dezember 1813 ernannte der Nuntius am 7. Januar 1814 den Geistlichen Rat Dr. Josef Fichtl zum Provikar. Diesen Personenwechsel benützte König Friedrich von Württemberg zum Eingreifen. Er ordnete am 23. Januar 1814 an, daß der im Königreich Württemberg gelegene Teil der Würzburger Diözese mit dem Generalvikariat Ellwangen vereinigt werde. Auf eine weitere Anordnung des Königs erklärten am 29. März 1814 die Dekane der fünf nordwürttembergischen Landkapitel in Gegenwart der Mitglieder des Generalvikariats und des Staatsrats Philipp Moriz von Schmitz-Grollenburg, daß sie und die Katholiken ihrer Dekanate jetzt zum Generalvikariat Ellwangen gehörten. Durch die Bulle »Provida solersque« vom 16. August 1821 wurden diese früheren Teile der Diözese Würzburg endgültig in die neuerrichtete Diözese Rottenburg eingegliedert.

Die mehr als 20 Kilianspatronate in Nordwürttemberg halten die Beziehungen zum Bistum Würzburg und seinem Diözesanpatron lebendig. Beachtlich ist, daß in Heilbronn das uralte Michaelspatrozinium schon früh durch das Kilianspatrozinium verdrängt wurde. Mit dem Bistum Würzburg freut sich die Diözese Rottenburg über das neue Kilians-Buch, das Klaus Wittstadt, Professor für fränkische Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, verfaßte.

Für Kilian und seine Gefährten Kolonat und Totnan bleiben unbestritten ihre Existenz, ihre Wirksamkeit und ihr Martyrium. Der Historiker weiß wenig sichere Einzelheiten über das Leben der Frankenapostel. Um so beeindruckender ist die Wirkungsgeschichte dieser Heiligen. Ihr Grab ist die Quelle des christlichen Franken. Es blieb durch die Jahrhunderte hindurch religiöser Mittelpunkt der Diözese Würzburg. Vor allem im Martyrium liegt ihre bleibende Ausstrahlungskraft, die ihren Niederschlag im alljährlichen Begängnis ihres Festes am 8. Juli findet.

Über Wirken und Martyrium Kilians und seiner Gefährten geben zwei Passiones Auskunft: eine ältere kürzere (aus der Zeit 752-840) und eine spätere umfangreichere (nach 860). Beide Passiones werden in Übersetzung wiedergegeben. Durch ausführliche Einleitungstexte wird der Leser mit den Handschriften und ihrem Inhalt vertraut gemacht. Die Kürze und Nüchternheit der Passio minor berechtigt zu dem Hinweis, daß der Verfasser weniger Hagiograph als Chronist war (S. 13). Die Passio maior ist als eine Ausschmückung der Passio minor anzusehen.

Der Name Kilian, dessen keltisch-irische Grundform vielleicht Kylenna oder Killena ist, weist auf ein irisches Lehnwort cil/kil hin, das aus dem lateinischen cella geformt wurde. Kilian wäre also der Zellenmann oder Klostermann. Kilian ist um 650 vielleicht in Mullagh geboren, das zum Bistum Kilmore gehörte. Das Kloster Hy (Iona), 563 von Columban dem Älteren gegründet, gilt als die geistige Heimat Kilians. Um 685 machte sich Kilian mit seinen Gefährten auf übers Meer zum Kontinent. Die Missionsarbeit der Iren war unsystematisch. Sie säten, die Ernte brachten andere ein. Die missionarische Tätigkeit Kilians dauerte nur von 686–689. Der Anlaß für das Martyrium Kilians war dessen Widerstand gegen die unkanonische Ehe des Herzogs Gosbert mit Gailana. Die Frankenapostel werden als die für ihre Glaubensüberzeugung Gestorbenen herausgestellt. Das Martyrium ist der Höhepunkt ihres Lebens. Darum wird dem Zeugnisakt Kilians und seiner Gefährten in der darstellenden Kunst wie in der Liturgie große Bedeutung zugemessen.

Eigene Kapitel sind gewidmet der Besiedlung und den Herrschaftsverhältnissen vor der Ankunft und zur Zeit Kilians, der Religion der Germanen, der Kiliansverehrung, dem Kilian-Brauchtum, den Kilian-Darstellungen sowie Kilian als Mitpatron des Erzbistums Paderborn.

In dem vorliegenden Buch mit vielen informativen Bildern hat Klaus Wittstadt nach sorgfältigem Quellenstudium und durch seine Kenntnis der umfangreichen Literatur eine gültige Kilian-Biographie geschaffen. Er macht das frühe Mittelalter im Geschichtsbewußtsein präsent. Kilian erscheint mit seinen Gefährten als eine Illustration zum Evangelium. *Franz Zierlein*

VITAE SANCTAE WIBORADAE. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung, besorgt von WALTER BERSCHIN (Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte, hrsg. vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen, Bd. 51). St. Gallen: Verlagsgemeinschaft St. Gallen (in Kommission) 1983. XI u. 237 S. Brosch. DM 48,–.

In Anwesenheit Kaiser Heinrichs III. und seiner Gemahlin Agnes, des Bischofs Theoderich von Konstanz sowie des Abtes Norbert von St. Gallen erfolgte im Jahr 1047 in Rom durch Papst Clemens II. eine außergewöhnliche Würdigung: Die Rede ist von der Heiligsprechung Wiboradas. Es war zum ersten Mal, daß eine Frau in dieser ausdrücklichen Form als Glaubenszeugin der Gesamtheit der Kirche vorgestellt wurde, eine Ehre, die ein halbes Jahrhundert zuvor erstmals Bischof Ulrich von Augsburg zuteil geworden war.

Wiborada, die junge Frau aus einer thurgauischen Adelsfamilie, hatte sich, bei allen Möglichkeiten, die ihr das weltliche Leben bot, für eine Lebensweise entschieden, die an Bedürfnislosigkeit und Einschränkung kaum zu übertreffen war. 916 ließ sie sich nach jahrelanger Prüfung in einer Zelle bei der Kirche St. Mangen einschließen. In solcher – seit der Frühzeit der Kirche überlieferten – Form der Gottzugewandtheit entzog sie sich der »Welt«, und dennoch war sie für die Menschen da. Als Reklusin wurde sie für viele Menschen der Umgebung das, was ihr Name – »Wiberat«, Frauenrat – andeutet: einflußreiche Ratgeberin. So folgten auch 926 die St. Galler Mönche ihrer Weisung, als sie vor den eindringenden Scharen der Ungarn flüchteten und sich in Sicherheit bringen konnten. Wiborada selbst, dem Gelöbnis der »stabilitas loci« treu, wurde in ihrer Zelle von den plündernden Horden erschlagen.

Die ihr Leben kennzeichnende extreme Spannung zwischen sich bietendem weltlichen Ruhm und strengster Lebensform, beschlossen mit dem Märtyrertod, führte im St. Galler Kloster ohne Frage zu besonderer Bewunderung und Verehrung sowie zu bleibendem Andenken. Bald schon nach ihrem Tod wird das Datum ihres Martyriums als liturgisch-kommemorativer Eintrag im Profeßbuch der Abtei festgehalten – um 930 –, wenig später finden sich Vermerke unter den Verbrüderungen sowie in den Klosterannalen, und schon um 960/970 liegt eine erste Vita aus der Feder Ekkeharts I. († 973) vor, überarbeitet und ergänzt von Ekkehart IV. um 1047 im Zusammenhang mit der Kanonisierung Wiboradas. Um 1075 entstand schließlich eine zweite, inhaltlich und stilistisch nach dem Geschmack der neuen Zeit umgestaltete Vita, geschaffen vom St. Galler Mönch Herimannus, dessen gräzisierter Namenszug im Codex Sangallensis 560 früheren Zeiten so viele Schwierigkeiten bereitet hatte und (bis zum Beginn unseres Jahrhunderts) als Hepidannus tradiert worden war.

W. Berschin, einer der besten Kenner der mittelalterlichen Literatur Alemanniens, bietet mit dem hier angezeigten Werk den Höhepunkt seiner vielfältigen Studien über Wiborada, einen »Bestseller« in der Literaturgeschichte um Wiborada, wie der ehemalige Stiftsbibliothekar von St. Gallen, Johannes Duft, das Buch in einem Vortrag zu Recht nannte. 300 Jahre nach der – für ihre Zeit vorzüglichen – Ausgabe der Bollandisten in den Acta Sanctorum (1680) liegt die nun gültige kritische Edition der beiden Viten vor. Den lateinischen Texten, begleitet von einer als Lesehilfe und knappstem Kommentar gedachten Übersetzung ins Deutsche (S. 32–231), folgen erschließende Register: Index nominum zu den Editionen, Konkordanz der Vitae S. Wiboradae, zitierte Handschriften (S. 234–237). Die Einleitungskapitel lassen den Weg vom liturgischen Gedächtnis zur historischen Biographie Wiboradas mitverfolgen, behandeln die wesentlichen literatur- und kultgeschichtlichen Fragen, klären die handschriftliche Überlieferung und stellen die für diese Ausgabe geltenden editorischen Grundsätze dar (S. 1–30).

Daß es Ekkehart IV. war, der die Vita des 10. Jahrhunderts bearbeitete und ergänzte, wird durch W. Berschin überzeugend belegt, nicht zuletzt durch die Beobachtung, daß das Epitaphium S. Wiboradae (S. 108) »sein genaues Gegenstück im Epitaphium S. Rachildae hat, das wiederum als Werk Ekkeharts IV.

gesichert ist« (S. 14). In der Ausgabe ist dieses dem Epitaphium S. Wiboradae als Appendix gegenübergestellt (S. 109).

Bezüglich der Editionsmethode sei auf beachtenswerte Neuerungen hingewiesen: 1. Die mittelalterliche Interpunktion wird übernommen. Anders als unsere moderne Zeichensetzung, die nach grammatisch-logischen Prinzipien verfährt, war die mittelalterliche Interpunktion rhetorisch: Sie gliederte den Text in Sprechabschnitte durch Zeichen für lange oder kurze Pause, Hebung der Stimme usw. W. Berschin folgt der ursprünglichen Interpunktion aufgrund der Erkenntnis, daß der Text zwar – zunächst – unvertrauter wird, nach einigem Einlesen aber der rhetorische Charakter der Vita deutlich wird und sich so »ein ziemlich authentischer Eindruck der Textgestalt« der Handschrift, ein Gewinn an Originalität, ergibt (S. 19). 2. Das Bemühen um die Wiedergabe des authentischen Textes zeigt sich auch in der Art und Weise, wie Zitate im Text nachgewiesen werden. Das Problem wird nicht – wie lange üblich – durch Wechsel der Type gelöst, was nur drastisch vor Augen stellte, wieviel Lehngut der Text beinhaltet, der Lesbarkeit aber schadete, sondern dadurch, daß die Zitate nur am Rand der Viten nachgewiesen werden, in der Übersetzung dann die zitierten Worte in Anführungszeichen gesetzt sind, so daß durch Vergleich sofort festgestellt werden kann, was zitiert ist, ohne daß das Bild des lateinischen Textes gestört wird.

Überhaupt ist es das Anliegen dieser Edition – und dadurch zeichnet sie sich aus –, daß die wissenschaftliche Kritik und die Darbietung des Textes im richtigen Verhältnis zueinander stehen: Jener kommt dienende Funktion zu, der Vorrang gebührt der innerlichen und äußerlichen Integrität des Textes. So präsentiert sich die Ausgabe in einer hohen Wissenschaftlichkeit, die jedem Anspruch gerecht wird, und in einer Form, die den Text selber zur Wirkung kommen läßt. Restitutio in integrum: Das ist es, was eine gelungene Edition ausmacht.

Theodor Klüppel

KARL SCHMID: Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem sechzigsten Geburtstag. Sigmaringen: Thorbecke 1983. XIV u. 652 S. 22 Abb. 1 Ausschlagtafel. Ln. DM 120,–.

Während herkömmliche Festschriften ein Denkmal der menschlichen und wissenschaftlichen Verbundenheit mit dem Jubilar setzen, errichten Aufsatzsammlungen ihm und seiner Arbeit selbst ein Monument, indem sie seinen Forschungsansatz kompakt vor Augen führen. Der stattliche Band, der 20 Abhandlungen aus den Jahren 1956 bis 1979 und damit knapp die Hälfte der Aufsätze Schmids vereinigt, die ohnehin meist leicht greifbar waren, bezeugt nun in der Tat eine ausgeprägte Eigenart. In der Schule Gerd Tellenbachs hat Schmid eine bleibende Richtung auf mittelalterliche Personenforschung und Prosopographie erhalten. Dabei waren freilich die bekannten Methoden der antiken Prosopographie nicht auf das Mittelalter übertragbar; die herkömmliche genealogisch-besitzgeschichtliche Personenforschung kam angesichts der mittelalterlichen Einnamigkeit oft nicht über Hypothesen hinaus (vgl. S. 3 ff.). So hat Schmid in enger Zusammenarbeit mit Joachim Wollasch aus älteren Ansätzen ein eigenes Arbeitsinstrumentarium herausentwickelt, das die großen Sammelbecken mittelalterlicher Namensüberlieferung, die libri memoriales und necrologia, zum Sprechen bringen kann. Diese klösterliche und kirchliche »Gebrauchsliteratur«, mit der sich die ältere Forschung hart getan hat, wenn sie nicht gleich der Philologie überantwortet wurde, rückte ins Zentrum aus der Einsicht, daß »Klostergemeinschaften und Adelssippen [...] die Kerne der frühmittelalterlichen Sozialgefüge« bildeten (S. 386).

Ein Gutteil der Publikationen Schmids, die im wesentlichen den Zeitraum vom 8. bis ins 12. Jahrhundert decken, dient der Klärung des methodischen Ansatzes der Personenforschung (S. 3 ff., 183 ff., 363 ff., 620 ff.) und damit zugleich der Entschlüsselung der Memorialliteratur, die ihrerseits Voraussetzung für die kommentierende Edition ist. Mit dem auch fachübergreifenden Teamwork der Ausgaben von Remiremont (1970), Reichenau (1979) und zumal mit dem kommentierten Quellenwerk über Fulda (1978) hat diese Arbeit zu einem Ziel gefunden, das zugleich Start einer verbreiterten und vertieften Weiterarbeit sein kann. Den quellen- und überlieferungskritischen Ansatz appliziert Schmid auf eine Reihe geistlicher Institutionen (vgl. bes. S. 18 ff. [Epfach]; 469 ff. [Schienen]). Während nun aber J. Wollasch vorwiegend die klösterlichen Voraussetzungen der Memorialüberlieferung untersucht, entfaltet sich Schmids Hauptinteresse in Richtung auf die Struktur des Adels, die namentlich durch die merkwürdigen »geistlichen Sippen« (genus nepotum: S. 92) scharf beleuchtet wird. Parallel zur mittelalterlichen Überlieferung der »gebundenen Individualität« (so S. 378) wird der Einzelne stets im Familien- und Geschlechterverband verortet. Und diese Verbände erweisen sich nicht einfach als natural vorgegeben, sondern als durch »Überlieferungskri-

tik« zu erhellendes »Verwandtschafts- und Herkunftsbewußtsein« (S. 75), das dann etwa für die Staufer und die Welfen als handlungsbestimmend vorgeführt wird (S. 424ff.).

Dieser wissenschaftliche Ansatz, der sich mittlerweile in einem Münsteraner Sonderforschungsbereich »Personen und Gemeinschaften« institutionalisiert hat, bietet über seinen strukturgeschichtlichen Ertrag hinaus gelegentlich für die allgemeingeschichtlichen Entwicklungen interessante Informationen (vgl. etwa 598ff. [Gregor VI. und Heinrich III. in Piacenza]; der bekannte Aufsatz über die Thronfolge Ottos des Großen von 1964 wurde nicht wieder abgedruckt) beziehungsweise bedeutsame Illustrationen (vgl. S. 106ff., 268ff.), die allemal das umsichtige Bemühen verdeutlichen, den Sonderweg an die vielfältigen Ansätze der Mediaevistik heranzubinden, so daß die bei neuen Ansätzen nicht immer vermiedene Gefahr einer Verabsolutierung gebannt erscheint und die fortschreitende Vertiefung der Personenforschung, wie sie K. Schmid betreibt, zugleich eine fortschreitende Integration in den Methodenpluralismus der Disziplin mit sich bringt.

Die Aufsätze Schmids, die unmöglich sämtlich vorgeführt werden können, sind meist in sich gerundete Einzelstudien und doch zugleich Etappen im methodischen und sachlichen Procedere, was mit sich bringt, daß sie mitunter durch den Jubilar selbst weitergeführt und in Teilen überholt sind (vgl. etwa für Schienen [S. 469ff.] Schmids Beitrag in H. Maurer: Die Abtei Reichenau [1974] S. 60 mit Anm. 85). Bedauerlicherweise haben die Herausgeber der Aufsatzsammlung weder solche Fortschritte der Erkenntnisse etwa durch einen Anhang zum gegenwärtigen Forschungsstand deutlich gemacht noch auch – durch ein Schriftenverzeichnis des Jubilars – den Ort der Einzelstudien in seinem bisherigen Oeuvre veranschaulicht.

Harald Dickerhof

HUBERT MORDEK (Hrsg.): Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und fünfzigjährigen Doktorjubiläum. Sigmaringen: Thorbecke 1983. XXII u. 532 S. 8 Abb. Ln. DM 112,–.

Im Sommer 1983 konnte Friedrich Kempf, an dessen bleibendes Werk zur hoch- und frühspätmittelalterlichen Kirchen- und Reichsgeschichte zu erinnern sich hier erübrigt, sowohl seinen 75. Geburtstag als auch sein 50. Doktorjubiläum feiern. Bei der Marburger Doktorfeier hielt Jürgen Petersohn die Laudatio, die als erster Beitrag in die hier anzuzeigende Festschrift übernommen worden ist. Hubert Mordek hat die inhaltlich gewichtige Festschrift herausgegeben, zu der 40 Kolleginnen und Kollegen qualitativ herausragende Studien beigetragen haben.

Es handelt sich um Einzelstudien im Rahmen einer Mittelalterforschung, welche sich der Epoche und ihren religiösen und politischen Problemen verpflichtet weiß und sich weniger an den traditionellen Grenzen von Disziplinen und Fakultäten oder Konfessionen orientiert. Demgemäß haben sich Theologen, Historiker und Juristen, Priester und Laien, Autoren aus mehreren Nationen und Konfessionen beteiligt. Zehn von ihnen namentlich nennen, hieße, wie oft bei guten Festschriften, die meisten anderen zurücksetzen. Inhaltlich reichen die Themen von der Spätantike bis zum späteren Mittelalter, ja bis zu Themen mit unmittelbar theologischem Gegenwartsbezug; der Schwerpunkt der Sammlung liegt, ähnlich wie beim Werk des Jubilars, beim hohen und frühen Spätmittelalter.

Bei einer kurzen Vorstellung ist es nicht möglich, auf einzelne Studien einzugehen. Es können nur wenige gemeinsame Grundlinien angedeutet werden. Die Beiträge sind in mehreren europäischen Sprachen erschienen; frühere nationale Gegensätze in der Beurteilung mittelalterlicher Strukturen werden nicht mehr faßbar. Ähnlich ist die frühere Vorliebe katholischer Historiker für Papsttheologen, und die protestantischer Historiker für Königstheologen einem beiderseits verständnisbereiten, ja ökumenischen Dialog gewichen. Im internationalen und fächerübergreifenden Dialog kann vielfältig eine solide, quellennahe Analyse und Differenzierung geleistet werden.

Dieser allgemeine Eindruck kann den Leser natürlich nicht von kritischem Mitdenken im Einzelfall abhalten. Auch bei renommierten Autoren können kleine Informationslücken die Geltung von Wertungen beeinträchtigen. So werden S. 93 neuere Arbeiten zum Normannischen Anonymus mit teilweise abwertenden Charakterisierungen herangezogen; als Begründung dient ein Hinweis auf einen Aufsatz von 1975. Die grundlegende Faksimile-Ausgabe, zu der die anderen Teile komplementär geplant waren, und in der S. IX auch die negativen Wertungen von 1975 relativiert werden, erschien 1977 (nachdem jener Verlag, der zuerst seine Hand darauf gelegt hatte, zusammengebrochen war und diese Rechte freigegeben hatte).

Diese in internationaler Zusammenarbeit zustande gekommene Faksimilierung wird nicht herangezogen. Daher bleibt es bei Vorbehalten, die an der handschriftlichen Überlieferung hätten geprüft werden müssen.

Die Titelformulierung ist bewußt offen gehalten. Leider hat dies den Nachteil, daß die im Titel tragenden Termini »Kirche« und »Reich« weder problematisiert noch einheitlich verwendet werden. Kirche kann ecclesia oder sacerdotium sein; Reich kann regnum oder imperium sein. Bei manchen der Studien kann man fragen, ob es hinreichend gelingt, die europäische Pluralität der regna deutlich zu machen.

Mit Recht postuliert H. Mordek in seinem Vorwort: »Jubiläen renommierter Gelehrter verdienen auch öffentliche Resonanz«. Offensichtlich war nur eine recht wissenschaftsinterne »Öffentlichkeit« angestrebt, ein eher interner Dialog von Wissenschaftlern. Weder wird deutlich, daß Vertreter des öffentlichen Lebens in Gesellschaft, Politik oder Kirche um eine Teilnahme an diesem Dialog gebeten worden sind, noch werden Themen der Vermittlung und der Kommunikation zwischen dieser Mittelalterforschung (des Jubilars und der Beiträger) und ihren »Adressaten» aufgegriffen. Angesichts des verbreiteten Einbruchs der Lateinkenntnisse und einer restriktiven Hochschul(nachwuchs)-Politik, angesichts der Nichteinstellung vieler Ausgebildeter in den entsprechenden Disziplinen der Philosophischen und der Theologischen Fakultäten, angesichts einer teils einseitigen, teils mittelalterfeindlichen Lehrplanpolitik mehrerer Länder und Konfessionen in den Fächern Geschichte und Religion dürfte die Frage drängend sein, wie es um Wirkung und Umfeld dieser Mittelalterforschung heute bestellt ist. Man könnte auch Schul- und Massenmedien sowie Museen unter diesem Aspekt prüfen. Erst eine solche Offenheit der Fragestellung sollte und dürfte Kräfte zum Gegensteuern entbinden. – Die vorgelegte Festschrift hat ein solches Gewicht, daß man ihr eine öffentliche Wirkung gerade auch in diesem Sinne wünschen möchte. *Karl Pellens*

MARTIN ERBSTÖSSER: Ketzer im Mittelalter. Stuttgart: Kohlhammer 1984. 235 S. 89 Abb. 23 Farbfotos. 6 Karten. Ln. Im Schuber. DM 79,–.

Es ist nicht ganz unumstritten, Ketzer und Häretiker, wie es der Verfasser tut, gleichzusetzen. Der Häretiker glaubt sich in der Kirche. Durch Überbetonung einer Glaubenswahrheit gelangt er allmählich zur Leugnung einer andern und wählt schließlich aus der Hl. Schrift und den Glaubenssätzen aus. Die Häresie ist vom Anfang des Christentums an existent und hat nach dem Pauluswort (1 Kor 11,18) ihre bestimmte, sogar positive Bedeutung. Der Ketzer, wie er im Mittelalter in der Westkirche auftritt, steht der Kirche gegenüber. Er sieht in ihr eine von den ursprünglichen Idealen abgefallene Gemeinschaft, die dem Untergang geweiht ist, während er selbst in der Gewißheit lebt, einer Gruppe anzugehören, die die alten Werte bewahrt und auserwählt ist, das Heil zu erlangen.

Beide, Häretiker und Ketzer, stehen nicht isoliert. Der Häretiker lebt in einem geistesgeschichtlichen Zusammenhang, der Ketzer in einer soziologischen Umwelt. Die äußeren Faktoren geben ihnen bestimmte Ausprägungen, ein konkretes Gesicht, von einander verschiedene Formen, ohne daß sie Häresie oder Ketzerei direkt hervorrufen. Basis der mittelalterlichen Ketzereien seien, so meint unser Buch, die Bauern, später die Stadtbürger, dann Bauern, Handwerker und arme Städter gewesen. Die sozialen Verschiebungen, so der Verfasser wohl zu Unrecht, hätten als Zeichen spezifisch gesellschaftlicher Widersprüche Ketzereien neben Klassenkämpfen und politischen Auseinandersetzungen hervorgebracht (S. 10).

So werden ihm die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Gegensätze zwischen der armen urchristlichen Kirche der ersten Jahrhunderte und der reichen Macht- und Staatskirche des Mittelalters zu Hauptansatzpunkten für das Lehrsystem mittelalterlicher Häresien. Gut materialistisch gedacht. Natürlich, wenn »bekanntlich das Christentum als Volksbewegung entstanden« war und erst allmählich kirchliche Institutionen und Kult herausbildete (S. 15). Daß Christentum und Kirche eine Stiftung Christi sind, eine Gemeinschaft um ihn als lebendige Mitte, wird nie ausgesprochen oder auch nur angedeutet, wie ja auch die Jahre nicht nach Christi Geburt, sondern »nach unserer Zeitrechnung« gezählt werden. Die Kirche aber nur als Anstalts- und Feudalkirche ansehen, verengt auch in einer Ketzergeschichte erheblich den Blick und ist das Ergebnis einer unangebrachten weltanschaulichen Vorentscheidung.

In solcher Sicht wird in dem vorliegenden Werk ein umfassender Überblick von den Paulikianern an der persischen Grenze bis zu den englischen Lollarden geboten. Waren jene eine häretische Bewegung von Bauernkriegern, so die Bogumilen Anhänger eines frühmittelalterlichen bäuerlichen Dualismus. Im hochmittelalterlichen Westeuropa sind es dann städtische Häresien, deren erstes Auftreten freilich nicht

recht geklärt werden kann. Sind es »religiöse Eiferer« oder »soziale Rebellen« (Gorre)? Wie weit hingen sie nach einer Unterbrechung von über einem halben Jahrhundert mit den nun folgenden Katharern zusammen, mit deren Gegenkirche, oder mit der waldensischen Armutsbewegung, die der Kirche gegenüber nie einen Ausschließlichkeitsanspruch erhob? Ihnen wird die »Gegenoffensive der katholischen Kirche« in den Bettelorden, den Albigenserkriegen und der Inquisition gegenübergestellt. Im Spätmittelalter verknüpfen sich »Häresien und soziale Konflikte« oder Utopien miteinander, die Häresie des freien Geistes, in deren Nähe der Verfasser auch die Frauenmystik sieht, und die waldensische Volksbewegung. Die ganz auf Wyclif bezogenen Lollarden beschließen die Darstellung. Die Hussiten werden ausgeklammert. Sie werden nicht mehr als Ketzer, ihre Bewegung vielmehr als revolutionärer Prozeß gesehen.

Das vorgelegte Material ist fast erschöpfend, die freilich nur selten angegebenen Quellen sind zuverlässig wiedergegeben und ausgewertet. Doch scheinen die Zusammenhänge nicht immer genügend begründet. Auch über chronologische Ansätze kann man manchmal verschiedener Meinung sein. Die Stadtbildung, wenn man darunter die der vom bischöflichen oder gräflichen Stadtherrn unabhängige versteht, wird für das 11. Jahrhundert doch zu früh angegeben und »feudale« Wesenszüge der ersten Städte will man heute nicht mehr ausblenden. Der Ausbau des kurialen Finanzsystems wird auf die Zeit des Investiturstreits, damit fast ein Jahrhundert zu früh angesetzt. Für Peter de Bruis, »das Urbild der Ketzerei, nicht deren Ahnherrn« (Borst), nimmt der Verfasser die letztmöglichen Daten an. Ein wenig übertrieben mutet die Einreihung Berengars von Tours neben Abälard in »die führenden Vertreter auf dem Gebiet der Scholastik« an. Übrigens schrieb Abälard seine letzten Werke unter dem Schutz von Cluny, in dessen »Mittelpunkt der Kampf gegen die gesamte rationale Grundströmung« gestanden haben soll. Man müßte doch mehr differenzieren.

Dies gilt auch von dem »sozialen Gegensatz zur reichen Kirche und zum begüterten Priester« als dem allgemeinen Nährboden der Ketzerei (S. 67). Übersieht man neben dem Pomp und dem Luxus der dem Hof angeschlossenen Kirche des Ostens die riesige Zahl armer Mönche überall im Reich und später den ärmlichen Lebenszuschnitt vieler oder der meisten Priester gerade in den Städten? Im Zusammenhang mit der Ostkirche verwundert es den Leser, wenn so nebenbei alte, längst abgegriffene Verzeichnungen vom »Anbeten der Heiligen« und von den Ikonen »als Mittler zwischen Gott und den Menschen« wiederholt, die Sakramente zu den Äußerlichkeiten gezählt oder den Katharern, innerhalb deren Hierarchie die Frauen keine Rolle spielten, bescheinigt wird, sie hätten im Gegensatz zur katholischen Kirche auf dem Weg zur Vollkommenheit keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen gekannt.

Beim Albigenserkrieg wird zurecht auf die politische Implikation (Paris gegen Toulouse) verwiesen. Die traurigen Ereignisse von Béziers und Carcassonne werden für die Kirche immer ein Anlaß zum Schuldbekenntnis sein. Die Zahl der Opfer mag geringer gewesen sein. Wenn Béziers damals nicht mehr als 9000 Einwohner zählte (Evans), sind Angaben von 20 000 Opfern nicht zu halten. Die Zahlen haben es ja auf sich. Von den angeblichen 20 000 Kriegern der Lollarden sind nur 300 nachzuweisen (S. 222) und Angaben von 100 000 und mehr Anhängern der Katharer in Südfrankreich werden mit Recht als »vage« beurteilt.

Was den Raum dieses Jahrbuchs betrifft, werden die Alamannen bei der Christianisierung der einzeln aufgeführten germanischen Stämme ausgelassen. Die Arbeit Alberts d. Gr. im Ries wird knapp gestreift. Erwähnt werden die Waldensergruppen in Augsburg und andern Städten und Ortschaften (mit Druckfehlern: »Tischingen«, »Wemdingen«). Diese Nachrichten kann man mit den Angaben aus Zöpfls Augsburger Bistumsgeschichte ergänzen. Leben und Wirken Friedrich Reisers, des Waldenserpredigers aus der Nähe von Donauwörth, werden ausführlich geschildert.

Das Werk ist mit 112 Abbildungen im Text oder teilweise farbigen Tafeln geschmackvoll ausgestattet, darunter solchen mit ausgesucht seltenen Objekten. Nicht gleichwertig sind aber mehrfach die Bildlegenden. Bild 27 stellt nicht einen häretischen Prediger, sondern einen Dominikaner, Bild 37 eine Disputation, nicht eine Abrechnung mit Juden dar. Daß bei Bild 38 Katharer, nicht Arianer gemeint sein sollen, ist eine leere Behauptung. Daß der Bau der Kathedralen und anderer prächtiger Kirchen immer wieder ein Anknüpfungspunkt des Protestes gegen Luxus und Reichtum der Kirche (Bild 40) gewesen sein soll, widerlegen die Schenkungsbücher für den Bau dieser Kirchen, in unserem Raum etwa jener in Freiburg und Nördlingen. Honorius III., nicht Innozenz III. (Bild 43), bestätigte die Ordensregel der Dominikaner. Dominikus hat nie ein Inquisitionstribunal geleitet (Bild 47). Das Brummerlhaus in Steyr von 1497 im 14. Jahrhundert Sitz einer waldensischen Schule (Bild 80)? Die beiden Holzschnitte (Bild 87/88) wurden wohl erst in diesem Werk zusammengestellt? Bild 89 stammt wohl aus der Reformationszeit und hat mit dem Thema eigentlich nichts zu tun. Fahrlässig mutet bei Bild 81 die Bemerkung an: »Der Zeit nach 1500 blieb es vorbehalten, Hexenverfolgungen von den Ketzergerichten durchführen zu lassen«. Was hatte denn

die Inquisition mit der Kursächsischen Gerichtordnung von 1572 oder mit den 64 Hexenprozessen, die der Bürgermeister von Lemgo 1666/67 durchführen ließ, zu tun? Ebenso unausrottbar scheint die Rede vom Freikauf der Sünden durch Ablaßbriefe. Bild 105 ist übrigens kein Ablaßbrief, sondern die Darstellung der Gregoriusmesse.

Dem Werk, das sich an den historisch interessierten Leser wendet, wurden dankenswerter Weise Register beigegeben. Es fehlen aber alle Anmerkungen mit den Belegen. Das Literaturverzeichnis ist knapp und anscheinend etwas einseitig ausgefallen. So fehlen z. B. die Werke von Dondaine, Evans, M. D. Lampert, Ilarino da Milano, R. Morghen und vor allem die zweibändige Dominikusbiographie von Vicaire, dann Manselli (zweite Auflage) und die neuesten Arbeiten von R. Gorre (»Die ersten Ketzer im 11. Jahrhundert«) und G. Rottenkolber (»Der Katharismus«). *Hermann Tüchle*

HANS BAYER: Gral. Die hochmittelalterliche Glaubenskrise im Spiegel der Literatur (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 28, I/II). Stuttgart: Hiersemann 1983. 2 Halbbde. Zus. XXV u. 613 S. Ln. DM 230,– u. 160,– (Serienpreis: DM 198,– u. 140,–).

Was in diesen beiden teuren Bänden dem Leser zugemutet wird, ist nicht wenig. Unter anderem: Der mittelhochdeutsche Epiker Gottfried von Straßburg ist identisch mit dem mittellateinischen Autor Gunther von Pairis und hieß eigentlich Heinrich von Riespach (S. 493). Er gehörte zu einem »katharisch-pythagoreisch orientierten Ortlieberkreis« (S. 515). Außer dem ›Tristan‹ und den Gunther zugeschriebenen Werken verfaßte der Augustinerchorherr den ›Reinhart Fuchs‹, den Tegernseer ›Ludus de Antichristo‹, die ›Passio sancti Quirini‹ des Tegernseer Schutzpatrons (S. 469), den fingierten Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise (S. XXI) und »möglicherweise« auch das Nibelungenlied (S. 568); eine Monographie über die letztgenannte Zuweisung kündigt Bayer an (S. 205). Wolfram von Eschenbach und Hartmann von Aue hinwiederum waren in ihren Werken einer biblizistisch orientierten Laienfrömmigkeit (Waldenser, Humiliaten) verpflichtet. Die Gralsdichtungen sind zuallererst allegorische Umsetzungen theologischer Lehre – vor allem Augustins und Gregors des Großen – in das »Episch-Erlebnismäßige« (vgl. z. B. S. 298) zu »heilspädagogisch-didaktischen Zwecken«.

Was sagt die Forschung zu der von Bayer in den vergangenen Jahren in einer Reihe von Arbeiten vertretenen »Häresie-These«? Alexander Patschovsky: »Selten wohl wird dem Historiker unserer Tage an einem seriösen Publikationsort ein derart krauses Gewirr von Vorstellungen und Behauptungen begegnen« (Deutsches Archiv 38, 1982, S. 696). Auch Helmut Brall und Urban Küsters kommen aus germanistischer Sicht in einer methodisch sorgfältig argumentierenden Rezension von Bayers Buch »Gralsburg und Minnegrotte« zu dem Schluß: »Abschließend kann in aller Deutlichkeit gesagt werden, daß von ganz wenigen Argumentationen und Belegen abgesehen [...], Bayers Buch in keiner Weise zur Erkenntnis von Textstrukturen, religiösen Bedeutungsmöglichkeiten und gesellschaftlichen Bezügen der von ihm interpretierten Werke beiträgt. Zuzuschreiben ist dies dem von ihm geübten Verfahren der Textinquisition, das konsequent die Aussagen der Texte ignoriert, sie als etwas anderes verstehen will und in dieser Absicht so lange foltert, bis sie gestehen, was Bayer hören will« (Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 93, 1982, S. 120–130, hier 129). Eine zustimmende Besprechung von Bayers mediävistischen Studien zur Häresiefrage ist mir – mit Ausnahme einer Äußerung des DDR-Mediävisten Ernst Werner (in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 32, 1984, 917) – nicht bekannt geworden.

Während grundlegende Publikationen sich immer häufiger mit einer kargen, leserunfreundlichen Aufmachung begnügen müssen, bekommt Bayer Gelegenheit, seine Ansichten in einer renommierten, auch von Germanisten mehr und mehr zur Kenntnis genommenen historischen Reihe zu verbreiten. Ist diese krasse Fehlentscheidung womöglich auf eine modische fachhistorische Usurpationsgeste gegenüber fiktionalen Texten zurückzuführen, die ihr diesbezügliches Interpretationsdefizit durch vollmundige, von keiner Textarbeit getragene Absichtserklärungen wettzumachen versucht? Viele Historiker hält ein Bild gefangen: das Bild von Texten als »Abbild« der Wirklichkeit. Was machen die Texte bei Bayer mit ihren angeblichen Vorlagen oder der historischen Realität? Äußerst Unterschiedliches: Sie beziehen sich auf sie, spielen auf sie an, knüpfen an sie an, nehmen sie auf, versinnbildlichen, legitimieren, kritisieren, parodieren und ironisieren sie. Mit schlafwandlerischer Sicherheit weiß Bayer genau, welche Relation jeweils besteht – »bei näherem Hinsehen«, wie eine Lieblingswendung von ihm lautet. Allein, das Behaupten einer bestimmten Beziehung zwischen Wirklichkeit und Text bzw. Text und Text ist kein Akt der »Wahrneh-

mung«, sondern eine pragmatische Auswahlentscheidung aus mehreren Möglichkeiten, die sich aus der Setzung bestimmter übergeordneter Konventionen ableitet. (Hier liegt übrigens auch der Kern des von Bayer fast immer vernachlässigten »Übersetzungsproblems«, denn nur in einem »schulmäßigen«, d. h. durch einen bestimmten Zweck begrenzten Sinn »übersetzt« ein volkssprachlicher Terminus einen lateinischen.) Als Spielregel und Oberhypothese läßt Bayer implizit nur eine gelten: Jede wertende Äußerung und jeder bewertbare Handlungsablauf eines Textes ist als Spezialfall einer ethisch-religiösen Maxime (aus der Bibel, patristischen oder häretischen Texten) zu deuten. Da der Allgemeinheitsgrad der Maxime unbeschränkt ist, kann Bayer unter dieser Voraussetzung aus der Bildlichkeit, den Aussagen und der Handlungslogik der Texte so viel deduzieren (»beweisen«), wie ihm beliebt. Ästhetische und literarische Spielregeln bleiben außer acht, denn der »Schlüssel« ist ja gefunden: »letztlich«, »eigentlich«, »in Wirklichkeit« usw. sind die besprochenen Texte »Übersetzungen« lateinischer Theologie.

Anstelle einer fundierten geltungslogischen Reflexion erfährt man von Bayer mit schöner Regelmäßigkeit nur, daß er »gemäß dem üblichen Verfahren der historischen Schlußfolgerung« (S. 502) einen Zufall ausschließen kann. Hier freilich müssen auch etliche andere »seriöse« Literaturwissenschaftler und Historiker auf die Anklagebank, wenn sie Texte hypothetisch als »katharisch«, »waldensisch«, »joachitisch« usw. etikettieren. In homöopathischer Dosis richten solche Spekulationen wenig Schaden an, im Gegenteil: sie gelten als »anregend« oder »heuristisch fruchtbar«. Das grundlegende Dilemma für den Verteidiger einer solchen Hypothese ist nun: Entweder er beläßt es dabei, hat dann aber nur eine Möglichkeit unter anderen mit einer subjektiven Wahrscheinlichkeit ausgezeichnet, oder er macht sich an eine induktive »Bestätigung« der Hypothese, mit dem Effekt, daß er sich schwierige, der Wissenschaftstheorie wohlbekannte Probleme mit der Induktion einhandelt. Wie bewertet man den Plausibilitätsgrad der verschiedenen Möglichkeiten, insbesondere die Möglichkeit des Zufalls? Ein üppiger Aberglaube rankt sich ja bei Geisteswissenschaftlern um »Zufall« und »Wahrscheinlichkeit«. Unbehaglichen Konsequenzen eines gründlichen Aufräumens im methodologischen Hinterstübchen entgeht man am besten, indem man Steine auf den »Ketzer« wirft, der unvorsichtig genug ist, konsequent zu sein.

Die Selbststilisierung Bayers als »wissenschaftlicher Ketzer« verklammert die Person des Autors auf ungute Weise mit dem Gegenstand der Darstellung. Auf sympathische, aber wissenschaftlich leider allzu bedenkliche Weise weist er immer wieder auf die Verbindungen zwischen den hochmittelalterlichen Ketzern bzw. Spiritualen, den Mystikern, Wiedertäufern und Pietisten hin. Bayer steht auf ihrer Seite, ergreift für sie Partei und zieht die Parallele zum Vertreter eines »radikalen Humanismus« und Kritiker der modernen »Haben-Orientierung«, Erich Fromm, dessen Formulierungen ihm geradezu »waldensisch« erscheinen (S. 5). Suspendiert man für einen Augenblick die Frage nach der historischen Richtigkeit, so muß man aus hermeneutischer Perspektive die engagierte Einleitung (S. 1–13) ein beeindruckendes und lesenswertes Dokument humanistischen »Verstehens«, einer »Horizontverschmelzung« (Gadamer) nennen. Doch mit hermeneutischen Tricks oder einem Wissenschafts-Dadaismus à la Feyerabend (»Alles ist erlaubt«) ist das Problem nicht aus der Welt geschafft: Ein nach Ausweis seiner »seriösen« Publikationen hochqualifizierter Wissenschaftler driftet heillos in eine selbstimmunisierende Theorie ab. Ein ehrenvoller Rückzug scheint nicht mehr möglich. Bleibt somit nur die Generalprävention: Wer immer in Texten die Überkreuzungen verschiedener Diskurse, ästhetischer, ethischer und religiöser Gestaltungsprinzipien, zugunsten eines einzigen »letztlich bestimmenden« Faktors aufzulösen unternimmt, sollte sich des allzu hohen und letztlich unnötigen Risikos bewußt sein. *Klaus Graf*

3. Reichskirche

Irene Schmale-Ott (Hrsg.): Quellen zum Investiturstreit. 2. Teil: Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters; Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe; Bd. XII b). Wiesbaden: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984. VII u. 613 S. Ln. DM 112,– (für Mitglieder: DM 69,–).

Der hier anzuzeigende zweite Teil ist zusammenzusehen mit Band XII a der Reihe, in welchem Franz-Josef Schmale ausgewählte Briefe Gregors VII. herausgegeben und übersetzt hat. Dabei hat er Briefe herangezogen, die an deutsche Adressaten gerichtet sind oder mittelbar Deutschland oder die Politik Heinrichs IV. betreffen; außerdem wurden einige Schreiben aufgenommen, die Gregors grundsätzliche Auffassung von Kirche, Reform der Kirche und Stellung der königlichen Gewalt verdeutlichen, schließlich allgemeine

Rundschreiben und die Synodalprotokolle des Registers. Komplementär dazu geht es Irene Schmale-Ott darum, »die deutsche Reaktion zu belegen, soweit sie sich in der Kontroversliteratur der Streitschriften niederschlug« (S. 1). Die Schwierigkeit der Auswahl, auf die die Herausgeberin abhebt, ist voll zu sehen: Wenn nur rund 550 Seiten für Text und Übersetzung zur Verfügung stehen, wird vieles für wichtig Erachtete gestrichen werden müssen.

Die vorliegende Ausgabe hat sich entschieden für: De ordinando pontifice, den Brief Wenrichs und Gebhards, die Verteidigung des Petrus Crassus, Wido, De unitate ecclesiae conservanda und De investitura pontificum. Dabei wurde zu Recht das Prinzip proklamiert, nur Ganztexte aufzunehmen und auf willkürliche Auszüge zu verzichten. Leider ist bei der – freilich umfangreichen! – Schrift De unitate ecclesiae conservanda dann doch nicht auf Streichungen verzichtet worden. Ansonsten ist die Behandlung der Texte ungemein sorgfältig. Druckfehler sind fast unbekannt; manche plausible Verbesserungsvorschläge für die Lesarten sind eingearbeitet und mit der bisherigen Fassung konfrontiert; viele Quellen und Akkordanzen konnten neu nachgewiesen werden. Die Übersetzung geschah in vielen Fällen ohne Vorlagen; sie ist präzise und doch gut lesbar. Es ist die Ausnahme, daß sie einmal nicht überzeugt. So würde ich z. B. im letzten Satz der Sammlung (S. 594) übersetzen »secundum cyclum Dionysii«: »gemäß dem Zyklus des D.« In der liebevollen Betreuung und Erschließung der gewählten Texte liegt die Leistung dieser Ausgabe.

Nicht in gleichem Maße überzeugt die Wahl und Behandlung der Sekundärliteratur. Je ein Beispiel: Eine Studie zum Liber de unitate ecclesiae conservanda in der Festschrift Ferdinand Maass (hrsg. von W. Baum. Wien 1973) ist übersehen. Dort ist u. a. aufgezeigt, daß ein neuer Titelvorschlag »mit guten Gründen« bereits Anklang gefunden hatte, während er hier unter Berufung auf Hutten abgelehnt wird. Dabei handelte es sich nicht um eine neue Erfindung, sondern um eine Formulierung des historischen Autors selber. Natürlich besteht trotzdem keine absolute »Notwendigkeit zu einer Änderung«; aber eine sorgfältige Auswertung der herangezogenen Literatur hätte bereits deutlich machen müssen, daß zwischen einer Themenformulierung des späten 11. Jahrhunderts (»De statu huius temporis ecclesiae«) und einer des Erstherausgebers zu unterscheiden ist.

Leider dürften neuere internationale Kontroversen und Diskussionen zur Epoche selber zu wenig Einfluß auf das Auswahlkonzept gehabt haben. S. 586 und wieder 590 dient der Blick auf die europäischen Nachbarländer als Beweis; für die Herausgeberin dagegen ergibt sich nur S. 2 ein Hinweis auf die Bedeutung der Fragen in anderen regna, die aber sogleich wieder beiseitegeschoben wird. Eine solche Eingrenzung der Perspektiven kann z. B. die neueren Forschungen und Verbindungslinien um die Texte des Normannischen Anonymus (Reihe des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz) nicht als einschlägig erkennen. Die dortigen drei Bände haben zu ergiebigen Diskussionen im Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte und in der Sektion von Marcel Pacaut (Internationaler Historikerkongreß 1980 in Bukarest) geführt. Von diesem Diskussionsstand aus dürfte es nicht mehr möglich sein, Gregor VII. allein als actio und demgemäß die unterschiedlichen Theologen im Reich als reactio zu deuten und auszuwählen. Gregor VII. ist auch reactio auf die Reichskirche – und seine Position hat sich angesichts der Widerstände, die er fand und schuf, radikalisiert. Bei vielen Königstheologen erklären sich auch spätere Schriften und Abschnitte eher vom status quo ante als von Gregor VII. her. Und auch abgesehen davon kann man eine Schrift von 1047 (»De ordinando pontifice«) nicht als Reaktion auf Gregor deuten.

Man möchte also wünschen, daß in einer solchen Auswahl der status quo ante im Reich und in Rom, der europäische Rahmen wie auch der jeweilige auswärtige Einfluß auf Gregor VII., die wechselseitige Eskalation, deutlicher würde. Schließlich sollte ein Ausblick (vgl. etwa die LdL III, aus denen kein einziger Text gewählt ist) auf Fortgang und Ergebnisse nicht ganz entfallen. Man kann Raum gewinnen, indem die Inhaltsskizzen, die angesichts guter Übersetzungen keine bedeutende Funktion haben, gestrafft werden. Trotz eigener Liebe zum Liber de unitate ecclesiae conservanda würde ich auch bereit sein, diesen Text wegen seines in diesem Zusammenhang zu großen Umfangs zur Disposition zu stellen. Dies würde es ermöglichen, die Einführung und manche Erläuterungen auch in die Theologiegeschichte der Zeit hinein auszuziehen, die Sachfragen auch inhaltlich anzusprechen und mit einer Reihe kleinerer, zusätzlicher Texte ein vielfältigeres, für Studenten leichter rezipierbares und zutreffenderes Bild vom Streit der Zeit sowie vom Vorher und Nachher zu vermitteln.

Die hier geleistete sorgfältige Betreuung der Einzeltexte bis hin in eine gute Übersetzung verdient vollen Dank, auch wenn Wünsche und Fragen verbleiben, weil zu befürchten ist, daß der Leser den Investiturstreit zu partiell und statisch und nicht als ein europäisches Gesamtphänomen mit dramatischen Überspitzungen erfährt.

Karl Pellens

LOTHAR SPEER: Kaiser Lothar III. und Erzbischof Adalbert I. von Mainz. Eine Untersuchung zur Geschichte des deutschen Reiches im frühen zwölften Jahrhundert (Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte 3). Köln–Wien: Böhlau 1983. 213 S. Brosch. DM 44,–.

Die vorliegende Dissertation aus der Schule von Odilo Engel (Köln) stellt erneut die Frage nach der politischen Verbindung zwischen Erzbischof Adalbert I. von Mainz und Kaiser Lothar III. Das zwischen den beiden 1115 gegen Kaiser Heinrich V. bestehende Bündnis scheint nach kurzer Zeit zerbrochen zu sein und 1123 unterstützte der Erzbischof die Gegner des damaligen Herzogs Lothar. Die erneute Untersuchung der Narratio de electione Lotharii III. regis Romanorum läßt deutlich werden, daß der Erzbischof die Wahl Lothars zum König keineswegs besonders gefördert hat. Grund dafür dürfte die Territorialpolitik gewesen sein, die Erzbischof Adalbert bereits 1123 auf die Seite von Lothars Gegnern geführt hatte. Die Territorialpolitik hat auch während Lothars Regierungszeit keine engere Verbindung zwischen Erzbischof und Kaiser aufkommen lassen. Im Gegenteil: Der Erzbischof hatte sogar Beziehungen zu den beiden staufischen Brüdern Konrad und Friedrich, doch hat er nicht offen gegen Lothar Partei ergriffen, sondern sich lediglich aus der Reichspolitik zurückgezogen.

Der Verfasser hat Adalberts politische Stellung neu umschrieben und die Politik Lothars III. in einem bisher unbekannten Blickwinkel erscheinen lassen. Die Dissertation hat damit nicht nur ein personengeschichtlich neues Ergebnis für die Biographien des Erzbischofs und des Kaisers vorgelegt, sondern auch die mittelalterliche Reichsgeschichte im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts neu aufgearbeitet. *Immo Eberl*

DAGMAR JANK: Das Erzbistum Trier während des Großen Abendländischen Schismas (1378–1417/1418) (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 47). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1983. 131 S. Brosch. DM 33,–.

Behandelten die bisher vorgelegten Arbeiten zur Geschichte des Erzbistums Trier vorwiegend die Reichs- und Territorialpolitik der Trierer Erzbischöfe, so stehen in der hier zu besprechenden Tübinger Dissertation Fragen der Kirchenpolitik im Vordergrund des Interesses. In vier Kapiteln wird das Verhalten der Erzbischöfe Kuno (1378–1388) und Werner (1388–1417), der Suffraganbistümer Metz, Toul und Verdun sowie der in der Erzdiözese liegenden Klöster im Verlauf des großen Schismas untersucht. Ein weiteres Kapitel gilt der Pfründenpolitik der Schisma-Päpste, während das erste Kapitel die Situation des Erzbistums am Vorabend des Schismas skizziert. Die auf einem umfangreichen Quellen- und Literaturstudium basierende Arbeit versteht sich somit als »Mosaikstein« (S. 4) zu einer noch ausstehenden Gesamtdarstellung der Auswirkungen des Schismas auf das Reich.

Kuno von Falkenstein wird als erfahrener Politiker geschildert, der mit viel Geschick sowohl für die Belange seines Erzbistums wie auch für die familiäre und finanzielle Absicherung seiner Machtstellung tätig war. Der Ausbruch des Schismas erforderte nun seine Stellungnahme nicht nur als Erzbischof sondern auch als Kurfürst. Zusammen mit den anderen rheinischen Kurfürsten entschied er sich im sogenannten Urbansbund für die Anerkennung des römischen Papstes als rechtmäßigen Stellvertreter Christi. An dieser Entscheidung hielt auch sein Nachfolger, Werner von Falkenstein, fest. Hatte Kuno wenigstens in den Anfangsjahren des Schismas im Verein mit seinen rheinischen Kollegen eine aktive Rolle in der Schismapolitik des Reiches gespielt, so scheint sein (geistes-)kranker Großneffe sich weder im Reich noch im Erzbistum besonders engagiert zu haben. – In ihrer Beurteilung der beiden Erzbischöfe folgt Jank weitgehend der älteren Literatur und kann sich, obwohl sie durchaus auf Widersprüche zwischen dem übernommenen positiven (Kuno) bzw. negativen (Werner) Urteil und dem tatsächlichen Verhalten hinweist (z. B. S. 117), leider nicht zu einer Neuinterpretation entschließen.

Im Gegensatz zu ihren Metropoliten schlossen sich die Suffraganbischöfe von Metz, Toul und Verdun dem avignonesischen Papsttum an, ohne daß sie von Trier daran gehindert werden konnten. Das Schisma machte nur die schon längst erfolgte Lockerung des Metropolitanverbandes offenbar. – Anders reagierten die trierischen Klöster, die trotz der geographischen Nähe zu Frankreich sich dem kirchenpolitischen Kurs der Erzbischöfe anschlossen. Es gab zwar einzelne Versuche der Einflußnahme von Avignon aus, doch war ihnen kein Erfolg beschieden. Allerdings leistete man von Rom aus durch Privilegienbestätigungen und andere päpstliche Gunsterweise auch eine gewisse Entscheidungshilfe, wie ganz allgemein während des Schismas beide Seiten ihren Einfluß durch eine entsprechende Pfründenpolitik zu verstärken hofften. Die gleichfalls von Rom ausgehenden Subsidienforderungen riefen dagegen zunächst den Widerstand der

Klöster hervor, bis sie sich schließlich zu Teilzahlungen bereitfanden. – Das vorwiegend von (kirchen)-politischen Erwägungen bestimmte Verhalten der Bischöfe und Klöster im Erzbistum Trier sollte allerdings nicht die Gewissensnöte der einfachen Gläubigen vergessen lassen, auf die Jank am Ende ihrer Arbeit mit Gedanken über »Papstschisma und Frömmigkeit« noch kurz eingeht.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß dank der Kontinuität der Trierer Kirchenpolitik während des großen Schismas dem Erzbistum viele Probleme erspart blieben, so daß der Nachfolger Werners, Otto von Ziegenhain (1418–1430), sich ganz der schon lange anstehenden Klosterreform zuwenden konnte.

Adelheid Hahn

WILHELM BAUM: Nikolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen. (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes, Bd. 10). Bozen: Athesia 1983. 464 S. 16 S. Farbb. u. 39 Ill. 2 Karten. Kart. Lit. 15000,–.

An Studien und Abhandlungen über Nikolaus von Kues mangelt es nicht. Man braucht nur einen Blick in die Bibliographie zu werfen, die Erwin Iserloh seiner schönen und abwägenden Würdigung des Kardinals aus dem Moselland im »Handbuch der Kirchengeschichte« (III/2, ^{2}1973) vorangestellt hat, und man bekommt rasch einen Eindruck von der Vielfalt der wissenschaftlichen Bemühungen, einen Zugang zu dem großen Geistesmann des 15. Jahrhunderts zu bahnen. Das dem hier anzuzeigenden Buch beigegebene Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 425-435) verstärkt diesen Eindruck um ein Vielfaches. Ein genaues Studium der Bibliographie läßt allerdings auch erkennen, daß es eine den ›ganzen‹ Cusanus würdigende Biographie nicht gibt. Auch das vorliegende Buch gibt keine gleichmäßig alle Lebensphasen erfassende Lebensbeschreibung (und setzt sie sich auch nicht zum Ziel, wie aus dem Titel zu ersehen ist). Dennoch stellt es einen wichtigen Beitrag zur Biographie des Cusanus dar. Denn wenn Baum auch sein Vorhaben als »Nikolaus Cusanus in Tirol« thematisiert, so stellt er das Wirken des Kardinals in Tirol doch mitten hinein in einen biographisch weiterführenden Zusammenhang. Baum beginnt damit, Kindheit, Jugend, Bildungsgang des Schiffersohns Nikolaus Krebs zunächst in Bernkastel-Kues und dann an den Universitäten Heidelberg, Padua und Köln darzustellen. Er schildert seinen Aufstieg im Dienst des Erzbischofs von Trier, des Basler Konzils und der päpstlichen Kurie und charakterisiert zugleich, knapp und sachkundig, anhand der Studien, der Lehrtätigkeit und der Schriften die Entfaltung des Denkers, Reformers und Theologen.

Nachdem Baum solchergestalt den Menschen, Kirchenreformer und Geistesmann vorgestellt hat, stellt er als Nächstes die Landschaft Tirol vor. Sie erstreckte sich von Bayern bis zum Gardasee und von Graubünden bis Venezien und umfaßte als politische Herrschaftsgebiete die gleichnamige gefürstete Grafschaft, die Grafschaft Görz und die Fürstbistümer (oder Stifte) Brixen und Trient; Baum äußert sich darüber im für das Verständnis des Folgenden überaus wichtigen 3. Kapitel. Denn nur aus den außerordentlich verwickelten rechtlichen, kirchlichen und landesherrlichen Strukturen lassen sich die Probleme begreiflich machen, vor die sich der fünfzigjährige Kardinal gestellt sah, als ihn der Papst zum Fürstbischof von Brixen ernannte.

Der Schwerpunkt der Monographie liegt im 4. und 5. Kapitel, worin Baum den Kardinal minuziös in den beiden Wirkungskreisen darstellt, die ihm durch sein Amt vorgezeichnet waren: den Diözesanbischof als den geistlichen Oberhirten seines Bistums (4. Kap., S. 85-291) und den Fürstbischof als den weltlichen Landesherrn seiner reichsunmittelbaren Stiftslande (5. Kap., S. 291-397). Baum legt mit diesen beiden Hauptkapiteln den reichen Ertrag umfassender Studien vor. Seine Darlegungen sind quellenmäßig fundiert und liefern, weil der Verfasser eine Fülle ungedruckten, und das heißt praktisch: unbekannten Materials heranzieht, ein sehr detailliertes, nuancenreiches und zugleich konkret anschauliches Bild der bischöflichen Amtsführung des Nikolaus von Cusa und der schier unübersehbaren Widerstände, die sich ihm gerade infolge seines reformerischen Wirkens entgegenstellten. Diese beiden großen Kapitel inhaltlich zu referieren würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Ich beschränke mich deshalb auf einige charakterisierende Bemerkungen:

1. Die Darstellung liest sich gut, denn sie ist übersichtlich gegliedert, nach Sachen und innerhalb der einzelnen Sachverhalte nach Möglichkeit chronologisch.
2. Durch die Anschaulichkeit der Darstellung treten die Probleme, welcher Art sie auch sein mögen, klar ins Licht und werden verständlich.
3. Der Verfasser versteht es, konkrete Einzelvorgänge in einen weiteren historischen Kontext einzuordnen. Dadurch bekommt die Darstellung Horizont und Perspektiven.

4. Auch inmitten handfester Konflikte – mit Klerus, Domkapitel, Klöstern, weltlichen Untertanen, konkurrierenden weltlichen Landesherren usw. – hörte Nikolaus von Cusa niemals auf, seine philosophischen und theologischen Studien weiterzuführen. Es gehört zu den Vorzügen des Buches, daß der Verfasser die geistige Tätigkeit in seine Darlegung miteinbezieht (vgl. z. B. S. 244-291).
5. Wie als Denker so wies Cusanus auch als kirchlicher Reformer in die Zukunft. Mit seinen Diözesansynoden und Visitationen – wenn sie auch infolge der widrigen Zeitlage scheiterten – nahm er wesentliche Reformprogramme des Trienter Konzils vorweg. Zugleich bestätigte er den desolaten Zustand und die Reformbedürftigkeit der Kirche. Was Baum über den Zustand der Diözese Brixen (z. B. S. 237–243, aber nicht nur dort) mitteilt, entspricht den Ergebnissen von Oskar Vasellas Forschungen über die innerkirchlichen Zustände in den Diözesen Chur und Konstanz um 1500.
6. Was Baum über das Staatskirchentum der großen weltlichen Landesherren (hier: Tirol–Habsburg) und über deren Vordringen gegen die geistlichen Fürsten ermittelt, gilt mutatis mutandis auch für das Verhalten der größeren Fürsten in Süd- und Norddeutschland. Es hat paradigmatischen Charakter.
7. Baum stellt den Cusaner sowohl als ein in den Anschauungen seines Jahrhunderts befangenes Kind seiner Zeit als auch, wo es am Platz ist, als einen weit über seine Zeit in die »Neuzeit« weisenden Denker und Kirchenreformer dar. Er weist auch darauf hin, daß Nikolaus in seiner praktischen bischöflichen Tätigkeit nicht selten in Widerspruch zu den in seinen großen Schriften – z. B. der »Concordantia Catholica« – entwickelten Grundsätzen geriet: Ein Zeichen dafür, daß die Macht der Umstände und der durch Gewohnheit verfestigten Strukturen stärker war als die Kraft seiner Gedanken und seines reformerischen Wollens. So steht am Ende von Nikolaus Cusanus' Leben und Wirken neben der Einsicht in die Schadhaftigkeit der Kirche die Erfahrung, daß es ihm, rebus sic stantibus, nicht gegeben war, trotz besten Wollens, die Schäden zu beseitigen. Insofern steckt in Baums Buch auch ein Stück Vorgeschichte der Reformation.

Als Gesamteindruck möchte ich festhalten: Es handelt sich um ein gediegenes, fundiertes, wichtiges Buch, um einen bedeutenden Beitrag zur Geschichte Tirols; aber über die Landesgeschichte hinaus auch um einen paradigmatischen Beitrag zur Erkenntnis der hochproblematisch verwickelten Beziehungen zwischen kirchlich-geistlichem und weltlich-politischem Bereich. Daß diese Auseinandersetzung auf kirchlicher Seite geführt wird von einer als Denker, Theologe und Reformer überragenden Persönlichkeit, gibt der Darstellung nicht nur ihren besonderen Reiz, sondern auch Weite. Als sehr erfreulich empfinde ich, daß Baum den großen Cusanus immer auch in seiner Zeitbefangenheit sieht und die Mängel, Schwächen und Widersprüchlichkeiten seines Verhaltens im Konflikt mit Erzherzog Sigmund von Tirol offen darlegt und kritisch beleuchtet. Was die Darstellung angeht, auf deren Vorzüge ich oben hingewiesen habe, so belastet sie Baum gelegentlich mit zu langen Zitaten (S. 336ff., S. 393ff.). Sie sollten besser als Anhang gebracht werden. Der lebensvollen Erzählweise, die immer nahe an den Sachen bleibt, folge ich gern und mit Interesse. Dennoch hätte gelegentlich vielleicht etwas stärker gerafft dargestellt werden können.

Das Buch ist mit Farbtafeln und Schwarzweißabbildungen reich und ansprechend ausgestattet. Eine 16seitige »Zeittafel« (S. 436–451), welche »Allgemeine und Tiroler Geschichte« (linksseitig) mit dem »Leben des Cusanus« (rechtsseitig) parallelisiert, erweist sich als brauchbar und instruktiv, weil sie detaillierteste Mitteilungen (etwa 500) chronologisch übersichtlich bringt und wirklich vorzüglich orientiert. Der Athesia-Verlag in Bozen hat das Buch liebevoll und sorgfältig ausgestattet. Allerdings wird mit dem Papier so sparsam umgegangen, daß nicht einmal die Hauptkapitel (Kap. 5: S. 291; Kap. 6: S. 397) mit einer neuen Seite anfangen. Für die Anmerkungen und die – engzeilig gesetzte – Bibliographie (S. 427ff.) hat man eine Minitype gewählt, die das Lesen erschwert. Baum weist sorgfältig die Fundorte nach. Schöner wäre es, wenn man die Anmerkungen unter dem Text und nicht erst am Ende der Abschnitte fände. Insgesamt fallen diese Ausstellungen nicht übertrieben schwer ins Gewicht. Der positive Gesamteindruck bleibt: Ein als Forschungsleistung und Darstellung gelungenes Buch. *Ernst Walter Zeeden*

CATHERINE BOSSHART-PFLUGER: Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation (1687 bis 1803) (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 11). Basel: Reinhardt (Komm.-Verlag) 1983. 420 S. mit Abb. Ln. sFr 78,–.

Die Rolle der Domkapitel als eines der konstitutiven Bauelemente des geistlichen Staates darf heute als gesicherte Erkenntnis gelten. So war es zu begrüßen, daß in den letzten Jahrzehnten die in ihren Anfängen bereits in das vorige Jahrhundert zurückreichende Erforschung der Domkapitel, vor allem auch der

bischöflichen Wahlkapitulationen, neuen Auftrieb erhielt. In diese von Wolfsgruber (Brixen 1951 und 1956), Fuchs (Regensburg 1960), Rauch (Mainz 1975 bis 1977) und Heinisch (Salzburg 1977) wiederaufgenommene Forschungstradition reiht sich die hier anzuzeigende Studie ein. Als zeitlicher Rahmen bot sich die Spanne von der Übersiedlung des im Gefolge der Reformation aus der Bischofsstadt exilierten Basler Domkapitels von Freiburg im Breisgau nach Arlesheim im Jahre 1678 bis zum Ende des alten Hochstifts Basel bzw. zur Neuerrichtung des Bistums Basel im Jahre 1828 an. Den Hintergrund bilden die für Basel eigentümlichen Verhältnisse: Übergang der Bischofskirche an die Anhänger der Reformation, Ausbau der früheren Zweitresidenz Pruntrut zum dauernden Sitz des Fürstbischofs, Konstituierung eines völlig neuen geistlichen Zentrums (mit Dombau 1680/81) für das Domkapitel in dem kleinen Dorf und Amtssitz Arlesheim.

Ein erster Abschnitt (S. 17–55) stellt das Basler Domkapitel als rechtliche und soziale Körperschaft vor. Als eines seiner Hauptkennzeichen darf die Teilung in Adelige und Graduierte gelten, wie sie in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts statuarisch verfestigt wurde. Die Tendenz ging dahin, die Zahl der Vollkanonikate zu reduzieren – 1696 sind es noch 12 –, die Ahnenproben zu verschärfen – die Statuten von 1681 verlangen 16, statt, wie noch 1466, 4 adelige Ahnen –, den Rekrutierungskreis zu beschränken – nach dem Ausschluß des Schweizer Adels kommen die Domherren aus dem Oberrheinischen Reichskreis, dem Elsaß, dem Sundgau und dem südlichen Schwaben. Der Versuch, die Graduierten vom Domkapitel fernzuhalten, scheiterte allerdings am Widerspruch Wiens; lediglich das Erfordernis deutscher Abkunft konnte durchgesetzt werden. Ohnehin wurden die für Graduierte reservierten Pfründen zunehmend vom Briefadel okkupiert. Das – statistisch abgesicherte – Bild, welches das Basler Domkapitel bietet, entspricht keineswegs herkömmlichen Negativklischees. Für fast 60 % der Domkapitulare ist ein Universitätsstudium nachweisbar, bei nur 20 % sind keine Ausbildungsdaten bekannt; etwa zwei Drittel der Domherren waren Priester, dies obwohl für die Erlangung eines Kanonikats lediglich die Subdiakonatsweihe gefordert wurde und nur eine Pfründe – jene des Dekans – statutenmäßig als Priesterpfründe ausgewiesen war. Zu diesem Befund paßt auch der Umstand, daß das Durchschnittsalter der adeligen Domherren bei der ersten Posseß (= Domizellariat) bei 23, bei den graduierten sogar bei 35 Jahren lag – die Statuten schrieben lediglich ein Mindestalter von 14 Jahren vor. Weiter geht die Studie ausführlich auf die Aufschwörungsmodalitäten, die Pflichten der Kapitulare sowie auf die einzelnen Dignitäten und Kapitelsämter ein; dabei erscheint bemerkenswert, daß bei der Wahl von Dompropst und -dechant, wie bei der Bischofswahl, eigene Wahlgedinge aufgestellt wurden. Die Selbstergänzung erfolgte nicht nach Turnus, sondern »in freier Kapitelwahl« (S. 49); päpstliche Provisionen, kaiserliche Primae Preces, Resignationen und Permutationen setzten im Einzelfall weitere Akzente.

Ein zweiter Abschnitt (S. 57–138) ist dem Domkapitel als Wahlkörperschaft gewidmet. In den hier behandelten Zeitabschnitt fallen 7 reguläre Bischofs- und 2 Koadjutorwahlen. Sie finden vorwiegend in Arlesheim, dem Sitz des Domkapitels, statt; lediglich 1782 wird – aus Ersparnisgründen – in Pruntrut, der bischöflichen Residenz, und 1794 – durch die Zeitumstände bedingt – in Freiburg im Breisgau gewählt. Bei aller Unterschiedlichkeit des Wahlgeschehens im einzelnen werden eine Anzahl von Konstanten herausgearbeitet, die für die Basler Bischofswahlen bezeichnend waren. Das Wahlverhalten der einzelnen Domherren wurde weitgehend vom jeweiligen Familieninteresse bestimmt; Familienverbindungen – von der Verfasserin jeweils ausführlich dargelegt – waren somit für die Parteigruppierungen konstitutiv. Wenn auch wiederholt von einer »deutschen« und einer »elsässischen« Faktion die Rede ist, implizierte dies nicht notwendigerweise entsprechende Herkunft oder politische Ausrichtung; auch kaiserliche Prezisten konnte man gelegentlich in den Reihen der Pensionäre Frankreichs finden. Ein davon abweichendes Muster für Parteibildung hatte sich aus dem – von der Verfasserin leider nur knapp angedeuteten – Konflikt Fürstbischof Johann Konrads von Reinach mit seinen Landständen und Untertanen ergeben, so daß sich bei der Wahl von 1737 eine »Landes-« und eine »Fürstenpartei« gegenüberstanden.

Kennzeichnend für die Verhältnisse im Hochstift Basel scheint es, daß nur Kandidaten »ex gremio« eine Chance hatten; Angehörige großer Dynastien wie Franz Anton von Lothringen, Josef von Hessen-Darmstadt, Johann Theodor von Wittelsbach oder Clemens Wenzeslaus von Sachsen hatten, ebensowenig wie das Haus Rohan, jemals ernsthafte Aussichten, den Basler Bischofsthron zu erlangen. Schon aus der geographischen Lage des Hochstifts ergab sich, daß die Höfe von Wien und Versailles auf die Bischofswahlen ein wachsames Auge hatten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, bewegt sich jedoch deren Einflußnahme innerhalb des vom Domkapitel vorgegebenen Systems, »in gremio« zu wählen. In diesem Zusammenhang wäre eine deutlichere Unterscheidung zwischen dem habsburgischen Haus- und dem Reichsinteresse wünschenswert gewesen, und dies nicht nur bei der Bischofswahl von 1744, als infolge des

wittelsbachischen Kaisertums beide Komponenten ohnehin im Gegensatz standen. Die Rolle der kaiserlichen Wahlkommissare, einsetzend mit der Wahl von 1737, wird an sich hinreichend gewürdigt, doch hätte sich eine stärkere Akzentuierung der formalen Funktionen des Wahlkommissars angeboten. Daß dies seit dem frühen 18. Jahrhundert auf der Linie der Reichskirchenpolitik lag, läßt sich bereits aus der anläßlich der (zunächst verheimlichten) Koadjutoriewahl von 1724 erteilten kaiserlichen Rüge erkennen. Hier hätte die Verfasserin aus den S. 107 Anm. 251 beiläufig zitierten Untersuchungen des Rezensenten manche Anregung ziehen können.

Die quellenmäßige Unterbauung der Wahlschilderungen zeugt von Umsicht, Gründlichkeit und archivalischem Spürsinn. Besondere Erwähnung verdient die Tatsache, daß sich die Verfasserin bei der Erhellung der Rolle Wiens durchaus nicht auf die »Geistlichen Wahlakten« des Haus-, Hof- und Staatsarchivs Wien beschränkt hat. Wenn auch das Schwergewicht auf der Optik des Basler Domkapitels als Wahlkörperschaft liegt, wäre ein etwas weiteres Ausgreifen auf die allgemeinpolitischen Rahmenbedingungen manchmal erwünscht gewesen. Sehr aufschlußreich ist das nähere Eingehen auf die Sedisvakanzadministration des Domkapitels. Diese zeigt das bekannte Bild einer exzessiven Ausnutzung der Verfügungsgewalt über die Landesressourcen; auch das Bestreben, sich für Spannungen mit dem verstorbenen Fürstbischof an dessen Anhang schadlos zu halten (so 1737) hat anderwärts Parallelen (z. B. 1749 in Würzburg).

Als dritter Komplex (S. 139–170) werden die Wahlkapitulationen der Basler Fürstbischöfe behandelt. Auf eine knappe Skizzierung der Ausfertigungsmodalitäten folgen eine tabellarische Synopsis und eine regestartige Wiedergabe des Inhalts der zwischen 1656 und 1794 aufgestellten Kapitulationstexte, in etwa nach dem von Wolfsgruber für Brixen angewandten Schema. Das Wahlkapitulationswesen wird als aus seiner Zeit zu verstehendes systembedingtes Phänomen gewertet; die für die Basler Verhältnisse typischen Merkmale kommen deutlich zur Geltung. So war das Domkapitel (anders als etwa in Köln) nicht in die landständische Verfassung eingebunden, die »Innocentiana« hinterließ hier kaum Wirkungen. Versuche, Abmachungen zwischen Fürstbischof und Kapitel in Wien bzw. Rom bestätigen zu lassen, bilden die Ausnahme. Die Ende der zwanziger Jahre des 18. Jahrhunderts in Angriff genommene Ausarbeitung eines »Institutum perpetuum« versandete wieder. Schließlich verhinderte der gemeinsame soziale Hintergrund von Fürstbischöfen und Domherren, sieht man von der Zeit der »Landeswirren« (S. 143) ab, das Entstehen tiefergreifender Spannungen. Als Desiderat bliebe freilich eine eingehendere, auch die Hintergründe einbeziehende Darlegung der Genese der einzelnen Wahlkapitulationen, wie sie von Fuchs für Regensburg und Heinisch für Salzburg geleistet wurde.

Einen nicht unerheblichen Teil der Studie (S. 171–325) nehmen »Kurzbiographien der Domherren« ein. Was hier, großteils aufgrund archivalischer Belege, an Material über verwandtschaftliche Verhältnisse und Karrieren der einzelnen Mitglieder des Domkapitels geboten wird, kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Gliederung nach Familienzugehörigkeit (mit vorangestelltem Abriß der Familiengeschichte) erleichtert den Zugriff auf die hier ausgebreitete Fülle von Daten und Fakten erheblich.

Durch die hiermit über das Basler Hochstift vorgelegte Studie, zu der man die Verfasserin wie auch den wissenschaftlichen Betreuer, Heribert Raab (Freiburg/Schweiz), nur beglückwünschen kann, wird das Bild der Reichskirche der Frühneuzeit um ein wesentliches Element bereichert. Die breitgefächerte archivalische Grundlage (über 30 Fundorte!) geht weit über das bei Dissertationen in der Regel Gebotene hinaus. Ein 17 Seiten umfassendes Literaturverzeichnis zeugt von gründlicher Befassung mit dem einschlägigen Schrifttum. Je ein ausführliches Personen- und Orts-/Sachregister erschließt den Text. *Günter Christ*

ARMGARD VON REDEN-DOHNA: Reichsstandschaft und Klosterherrschaft. Die schwäbischen Reichsprälaten im Zeitalter des Barock (Institut für Europäische Geschichte Mainz; Vorträge Nr. 78). Wiesbaden: Steiner 1982. 39 S. Kart. DM 11,40.

Die repräsentativen barocken Klosteranlagen in Oberschwaben und im benachbarten Bayern, so zum Beispiel in Ochsenhausen, Salem oder Weingarten, ziehen Jahr für Jahr viele Besucher an. Doch die Geschichte der ehemaligen Reichsabteien der Benediktiner, Prämonstratenser oder Zisterzienser und deren politische Stellung im komplexen wie hochempfindlichen Gefüge des Heiligen Römischen Reiches ist heute weitgehend in Vergessenheit geraten. Umso wertvoller ist der kleine aber auf intensivem Quellenstudium beruhende Beitrag von Armgard von Reden-Dohna zur Stellung und Herrschaftsform der schwäbischen

Reichsprälaten. Den exklusiven Titel »Reichsprälat« führten vor allem jene Äbte und Äbtissinnen, die »diesseits« und »jenseits« der Iller im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zusammengeschlossen waren. Als minderer Reichsstand besaß das Kollegium am ständigen Reichstag in Regensburg eine eigene Kuriatstimme und ließ sich dort von einem Gesandten vertreten.

Von Reden-Dohna geht auch auf die innere Verfassung des Kollegiums ein, die sich allmählich gewohnheitsrechtlich herausgebildet hatte. Die laufenden Geschäfte führte ein gewählter Direktor oder gegebenenfalls dessen Stellvertreter (»Kondirektor«). Dieser hatte die Mitglieder regelmäßig über die Reichspolitik zu unterrichten und Kollegialtage (Versammlungen der Prälaten) einzuberufen. Dominierend im Kollegium war seit Abt Gerwig Blarer (1520–1567) das Kloster Weingarten; dagegen spielte die erste und vornehmste Prälatur, Salem, nur eine Außenseiterrolle. Erst die Wahl des berühmten Abtes Anselm II. Schwab zum Direktor brachte 1768 für Salem einen gewissen Umschwung.

Informativ sind auch die Anmerkungen zur sozialen Herkunft der Mönche und Äbte und der bisher kaum beachteten Rolle der Klosterbeamten. Aufschlußreiche Hinweise erhält der Leser außerdem zum Phänomen der barocken Bautätigkeit. Hier wäre das Ineinander von reichsprälatischer Repräsentation, barocker Frömmigkeit und wirtschaftlicher Potenz noch näher zu untersuchen.

Alles in allem ein wertvoller Beitrag nicht nur für den Fachhistoriker, sondern für alle geschichtlich interessierten Besucher der ehemaligen Reichsprälaturen, die sich mit den mageren geschichtlichen Daten einschlägiger Kunstführer nicht zufrieden geben wollen. *Konstantin Maier*

JOHANN PHILIPP VON SCHÖNBORN: Catholische Sonn- und Feyertägliche Evangelia (Würzburg 1653). Faksimile-Ausgabe mit einem bio-bibliographischen und textkritischen Nachwort von W. Gordon Marigold (Geistliche Literatur der Barockzeit 2). Amsterdam/Maarsen: APA Holland University Press 1981. (18), 509, (5), XIV u. 54 S. 8 Tafeln. Brosch. Hfl. 100,–.

Die Familie von Schönborn ist breiten Kreisen heute nur noch als Bauherrin barocker Kirchen und Schlösser bekannt. Ihre literarische Tätigkeit ist dagegen weithin vergessen. Um so mehr ist zu begrüßen, daß der vorliegende Faksimile-Druck mit Johann Philipp von Schönborn als einem geistlichen Liederdichter von Rang bekanntmacht. Johann Philipp (1605–1673; 1625 Domkapitular in Mainz, 1629 Domkapitular in Würzburg, 1635 Propst von St. Burkhard in Würzburg und auf der Komburg, 1642 Wahl zum Fürstbischof von Würzburg, 1645 Priester- und Bischofsweihe, 1647 Erzbischof und Kurfürst von Mainz, 1663 Fürstbischof von Worms) hatte, wie das kluge Nachwort von Marigold eindringlich belegt, wohl keinerlei Kenntnisse der zeitgenössischen Literatur. Es wurde deswegen auch schon bezweifelt, daß er der Verfasser der versifizierten »Evangelia« sei, zumal diese anonym erschienen. Archivalische Zeugnisse (im Schönborn'schen Archiv Wiesentheid), darunter eigenhändige Niederschriften zahlreicher Evangelia, lassen aber keinen Zweifel an seiner wesentlichen Beteiligung. Die Teile 1 und 2 der Sammlung stammen ganz von ihm, an Teil 3 war auch sein Bruder Philipp Erwein, vielleicht auch Weihbischof Johann Melchior Söllner beteiligt. Die Melodien zu den Versen schrieb Philipp Friedrich Buchner (1614–1668), der in Würzburger und Mainzer Diensten stand.

Im Anschluß an die Reformation geriet die Dichtung im evangelischen Deutschland, aber auch in Frankreich (Hugenottenpsalter), England und Skandinavien weithin zur Bibelparaphrase. Die Umsetzung der sonntäglichen Evangelien (und Episteln) verstand sich dabei weniger als Dichtung, sondern in erster Linie als Erbauungsschrifttum. Literarische Werte waren eher Nebensache. Die Dichtung zielte vielmehr auf den praktischen Gebrauch, sei es im Gottesdienst oder in der Hausandacht.

Johann Philipp begnügte sich nicht mit der Versifizierung der sonn- und feiertäglichen Evangelien. Auf jedes dieser Evangelien folgt ein kurzes »Lehrstück« und ein längeres Gebet. Wie Marigold nachweist, sollte die Sammlung aber in erster Linie als Gesangbuch dienen. Darauf deuten die Melodien (mit Notendruck) und die umfangreichen Anweisungen an den Organisten. Tatsächlich wurden dann Stücke unserer Sammlung später auch von katholischen Gesangbüchern im engeren Sinn übernommen. Die Veröffentlichung der »Evangelia« 1653 in Würzburg (zwei Nachdrucke 1656 in Würzburg und Mainz, ergänzt um die Episteln) und der versifizierten Psalmen (Mainz 1658) ist im Rahmen der kirchlichen Reformpolitik Johann Philipps zu sehen, von der noch weitere Traktate, Agenden und Katechismen zeugen. Auch die Neuausgabe der »Mainzer Bibel« (1662) wurde von ihm zumindest gefördert. *Heribert Hummel*

4. Reformation – Katholische Reform – Gegenreformation

ALOIS SCHRÖER: Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft. Bd. 2: Die evangelische Bewegung in den geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555). Münster: Aschendorff 1983. XX u. 778 S. Ln. DM 118,–.

Zweite Bände haben nicht selten das Schicksal, spät oder auch nie zu erscheinen. Anders hier: Schon wenige Jahre nach dem ersten, den weltlichen Territorien und privilegierten Städten gewidmeten Band der Reformationsgeschichte Westfalens folgt nun der zweite, der sich mit den »geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens« befaßt. Wie der Untertitel schon andeutet, zerfällt die Darstellung in zwei Teile: die Reformation innerhalb des Territoriums und, gesondert davon, in der Bischofsstadt. Diese Zweiteilung hat angesichts der weitgehend autonomen Stellung der, nur noch im Prinzip unter bischöflicher Territorialherrschaft stehenden, Bischofsstadt, die längst nicht mehr bischöfliche Residenz im engeren Sinne ist, durchaus ihre Berechtigung, wenn auch in der Praxis, wie wiederholt gezeigt werden kann, zahlreiche Querverbindungen zwischen der »Bischofsstadt« als Sitz von Kathedrale und Domkapitel und dem »Land« bestehen. »Land« wird hier primär begriffen als: Landstädte, landständische Stifte und Klöster, kaum jedoch als die Gesamtheit der Ämter und bäuerlichen Untertanen.

In einem ersten Teil (S. 1–257) wird das reformatorische Geschehen in den einzelnen Territorien (Minden, Paderborn, kurkölnisches Westfalen mit Vest Recklinghausen, Münster, Osnabrück, ferner am Rande auch Corvey, Werden und Essen) abgeschritten. Ausführlich wird das politische Umfeld beschrieben, lagen doch sämtliche Stifte im Schnittpunkt sich überkreuzender machtpolitischer Kraftlinien, wenn auch nicht immer so ausgeprägt wie das kleine Mindener Hochstift, das geradezu als klassisches Objekt der Ambitionen benachbarter Mächte gelten darf. Vor allem Braunschweig-Wolfenbüttel mit seinem Herzog Heinrich d. J., aber auch die Herzöge von Kleve (deren Territorium mit der Grafschaft Ravensberg weit in den westfälischen Raum hineinreichte) und das von den Niederlanden ausstrahlende habsburgisch-burgundische Hausinteresse – hier sei vor allem auf das Projekt einer Übertragung der »Temporalität« des Hochstifts Münster an Kaiser Karl V. verwiesen – machen häufig ihren Einfluß geltend. Dazu wirft nahezu bei jeder sich anbietenden Gelegenheit Philipp von Hessen seinen unübersehbaren Schatten auf das politische und konfessionelle Geschehen. Wenigstens für den hier zur Debatte stehenden, bis zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 reichenden Zeitraum setzt auch der Ausgang des Schmalkaldischen Krieges, wenn auch nur für kurze Zeit, für die konfessionelle Entwicklung entscheidende Akzente. Der Schmalkaldische Bund als solcher hatte sich dagegen zur Zeit seines Bestehens nicht als Integrationsfaktor für die sich entfaltenden reformatorischen Kräfte erwiesen und sich deren Werben eher verschlossen.

Viel Sorgfalt wird auf die Zeichnung der Persönlichkeitsbilder der einzelnen Kirchenfürsten verwandt. Das Spektrum reicht hier vom Typ des adelig-höfischen Weltmannes, wie ihn Franz von Braunschweig-Wolfenbüttel und Erich von Braunschweig-Grubenhagen verkörpern, über problematische Naturen wie Friedrich und Hermann von Wied (letzterer auch Administrator von Paderborn) oder einen Franz von Waldeck bis zu genuinen Reformbischöfen vom Schlage eines Rembert von Kerssenbrock und erasmischen Naturen wie Wilhelm von Ketteler, dessen (hier breit dargelegte) Gewissensnöte schließlich in die Resignation vom Amt einmündeten. Mit Recht wird Franz von Waldeck, der die drei Hochstifte Münster, Osnabrück und Minden in seiner Hand vereinigen konnte, besonders herausgestellt. Dessen mehrgleisiges Reagieren gegenüber den reformatorischen Strömungen stellt wohl in seiner Zeit ein Nonplusultra an Anpassungsfähigkeit, letztlicher innerer Richtungslosigkeit und dynastischem Kalkül dar. Mit seinem – bezeichnenderweise von Philipp von Hessen, dessen eigenen Expansionsabsichten er damit in die Quere kam, durchkreuzten – Plan eines aus seinen geistlichen Territorien zu bildenden Erbfürstentums nimmt er gewissermaßen bereits den kecken Griff eines Gebhard Truchseß nach dem Kölner Erzstift vorweg. Fehlte auch dem nachgeborenen Grafensproß letztlich das Format, alle mit solchen Ambitionen verbundenen Fährnisse durchzustehen, so konnte er doch, ungeachtet seiner dubiosen kirchenpolitischen Vergangenheit, Bischofsamt und Reichsfürstenwürde mit einigem Glück retten. Beachtung verdienen ohnehin im Zusammenhang des Reformationsgeschehens die verschiedenen Bistumskumulationen. Nicht weniger erscheinen die zahlreichen verwandtschaftlichen und sonstigen persönlichen Verflechtungen zwischen katholischen Kirchenfürsten und evangelischen Vertretern des Hochadels gerade für jene Epoche bezeichnend; sie prägen mit das Bild weitgehend ungeklärter konfessioneller Fronten. Auch hier darf der aus evangelisch gewordener Grafenfamilie stammende Franz von Waldeck als Prototyp gelten.

Auch den Domkapiteln als Mitträgern geistlicher und weltlicher Herrschaft, oft auch als Antagonisten der Fürstbischöfe, gilt die besondere Aufmerksamkeit der Darstellung. Sie stellen, vielfach zusammen mit den übrigen Landständen, zwar das beharrende Element dar, sind aber der Gefahr ausgesetzt, von der konfessionellen Dynamik überrollt und in die Isolation gedrängt zu werden. Zu sehr auf die bloße Wahrung ihrer Rechtspositionen fixiert, versäumen sie es immer wieder, Reformchancen zu nutzen. Wohl bilden sie in Paderborn und Münster einen Faktor, der den Neuerungsbestrebungen des Landesfürsten eine deutlich erkennbare Grenze setzt, doch ist ein offensives Vorgehen gegen den geistlichen Landesherrn, wie es nach dem Sieg Karls V. über die Schmalkaldener in Osnabrück praktiziert wurde, die Ausnahme. Es erscheint für die einer klaren Scheidung der Geister abholde Zeitlage bezeichnend, daß der gegen Franz von Waldeck bis aufs Messer geführte Kampf trotz des schließlichen Widerrufs der reformatorischen Kirchenordnung von 1543 nicht den angestrebten durchschlagenden Erfolg zeitigte.

Zentrales Thema jedoch ist die Ausbreitung der Reformation in den geistlichen Territorien Westfalens. Dieser Vorgang läßt sich, trotz mancher Parallelen, in kein einheitliches Schema pressen. Hier die Fülle und Verschiedenartigkeit des Geschehens deutlich zu machen, ist offensichtlich ein besonderes Anliegen der Studie. So kann sich im Hochstift Minden die neugläubige Bewegung, unter Duldung des Administrators Franz von Waldeck, offenbar ohne größere Widerstände ausbreiten. In Osnabrück nimmt 1543 der nämliche Waldeck als Landesherr, unter aktiver Mitwirkung der Mehrheit des alten Klerus, die Durchführung einer gemäßigten Reformation selbst in die Hand. Bemerkenswert ist dabei die Rolle, die hier (wie auch in Paderborn und Köln) der, wenn auch reichlich eigenmächtigen, Auslegung des Regensburger Reichsabschieds von 1541 zukommt. Im Hochstift Münster werden zwei Phasen herausgearbeitet: eine frühe, von den Handwerkergilden getragene, mehr sozialrevolutionär gefärbte (1525/26), und eine zweite, primär religiös akzentuierte Phase (1532 ff.). Dieser zweite Reformationsschub macht sich, von den Verhältnissen in der Landeshauptstadt inspiriert, besonders im östlichen Oberstift geltend, wo die reformatorischen Aktivitäten, so vor allem in Warendorf, geradezu in Vandalismus ausarten. In Paderborn, wo niederes Bürgertum und Minoriten zunächst eine Einfallspforte für die neue Lehre abgaben, konnte sich diese ebensowenig wie im Recklinghauser Vest und im kölnischen Westfalen (wo es zunächst in einigen Städten sozial bzw. politisch motivierte Ansätze gegeben hatte) in nennenswertem Umfang durchsetzen. Hermann von Wied dürfte es nach seinem religiösen Sinneswandel ohnehin schwergefallen sein, sich als glaubwürdiger Vertreter reformatorischen Umschwungs darzustelllen. (In diesem Zusammenhang mag man sich freilich fragen, ob es notwendig war, zum Verständnis der Vorgänge im kölnischen Westfalen den Kölner Reformationsversuch Hermanns von Wied in aller Breite noch einmal nachzuzeichnen.) In den Fürstabteien gelang es der reformatorischen Bewegung lediglich in Höxter, und da nur unter tätiger Mithilfe Philipps von Hessen, Fuß zu fassen. Es ist ein farbenreicher, nuancierter Überblick über das Reformationsgeschehen, der hier geboten wird. Auf die Frage, ob damit eine umgreifende Bestandserfassung der Ausbreitung der neuen Lehre geleistet wurde, soll an anderer Stelle noch eingegangen werden.

Etwa die Hälfte des Werks ist der Durchsetzung der Reformation in den Bischofsstädten gewidmet. Dies erscheint angesichts der weitgehend autonomen, wenn auch prinzipiell in die bischöfliche Territorialhoheit eingebundenen Stellung der Städte durchaus berechtigt. Die in Frage stehenden Bischofsstädte – in der Größenordnung von ca. 4000 bis 8000 Einwohnern – beherbergten jeweils neben dem Domkapitel eine Anzahl weiterer geistlicher Institutionen (Stifte, Klöster) mit einem nicht geringen Anteil an der Gesamtbevölkerung – in Minden etwa nahezu 10 %. An konfliktträchtigen Konstellationen war kein Mangel, hier sei nur an die Spannungen zwischen Dom- bzw. Stiftsklerus und bürgerlichen Mittel- und Unterschichten oder das Hineindrängen der Handwerkerschaft in das Stadtregiment erinnert. So trägt die erste Welle reformatorischer Aktivitäten nicht selten den Charakter sozialrevolutionären Aufbegehrens. Weitere, mit einer gewissen Konstanz zu beobachtende Faktoren waren das Ausnutzen der Sedisvakanz zur Einführung von Neuerungen, die Bildung eigener, mit der Ratsautorität konkurrierender Bürgerausschüsse, schließlich der Aktivismus eifernder Prädikanten vom Schlage eines Nikolaus Krage, der vielfach mit dem Zugriff auf die Kirchen der Stadt vollendete, die kirchenrechtlichen Besetzungsverhältnisse ignorierende Tatsachen schuf. Auffallend ist dabei, daß die von Umsturzfurcht erfüllten, mit dem herkömmlichen Kirchensystem durch Pfründeninteressen verbundenen städtischen Ratsgremien in der Regel retardierend wirkten; selbst in Osnabrück, wo 1542 die Mendikantenklöster »kommunalisiert« wurden, gab der Rat erst auf den dritten Anlauf hin schließlich dem Drängen der städtischen Unterschichten nach. Differenziert wird die Haltung der Bischöfe gesehen; sie reicht von Gewährenlassen bzw. aktiver Unterstützung (Franz von Waldeck in Minden bzw. Osnabrück) bis zu entschlossener Gegenwehr. Was mit entschiedenem rechtzeitigen Durchgreifen zu erreichen war, zeigt das Vorgehen Hermanns von Wied

1532 in Paderborn. Welche Folgen andererseits ein Treibenlassen zeitigen konnte, wird am Beispiel Münsters deutlich gemacht. Hier wird in epischer Breite (S. 317-474) die Eskalation der reformatorischen Bewegung mit dem endlichen Umschlagen in die radikale Täuferherrschaft nachgezeichnet. Der Ausgewogenheit der Darstellung kommt dabei zugute, daß auch das Wirken Bernhard Rothmanns in der vor dem Täuferregiment liegenden Phase eine ausführliche Würdigung erfährt.

Eingeführt wird in die jeweiligen Städtekapitel durch eine knappe, aber informative Statusbeschreibung, bei der vor allem auch auf die weltlichen und geistlichen Jurisdiktionsverhältnisse abgehoben wird. Ebenso ist dem ersten, die Territorien behandelnden Hauptteil eine Skizze des Systems der geistlichen Landesherrschaft vorangestellt. Ein weit über 200 Seiten umfassender Anmerkungsapparat (S. 567-709) gibt über die quellenmäßige Fundierung Rechenschaft. Das stattliche, auch den ersten Band mit einbeziehende Register (S. 711-778) erleichtert den Zugang zu einzelnen Betreffen erheblich.

Im ganzen liegt hier eine in zahlreichen Partien geradezu spannend zu lesende Entwicklungsgeschichte der Reformation in den geistlichen Territorien Westfalens vor. Sie beruht, wie eingangs (S. XIII-XX) ausgeführt wird, großenteils auf chronikalischen Nachrichten, Visitationsprotokollen und Korrespondenzen. Der Brief wird als »die bei weitem wichtigste Informationsquelle der Westfälischen Reformationsgeschichte« (S. XV) gewertet; Briefdokumente machen, unter Einbeziehung der römischen Korrespondenzen, »etwa die Hälfte aller Quellen zur Reformationsgeschichte Westfalens« (S. XVI) aus. Wie ein Blick in den Anmerkungsteil zeigt, ist auch in nicht geringem Umfang archivalisches Material herangezogen worden. Freilich wirkt sich die Besonderheit der benutzten Quellengattungen in erheblichem Maß auf die Art der Darstellung aus. Das narrative Element herrscht vor, die Chronik der Ereignisse dominiert, die Darlegung struktureller Zusammenhänge tritt dagegen stark zurück. Die Vorgänge erscheinen durch das Medium des jeweiligen Betrachters gesehen, sei er nun Chronist oder Briefschreiber. Was nicht in dessen Blick fällt, bleibt weitgehend ausgeklammert. So kommt es dazu, daß dem jeweiligen Ereignisablauf, vor allem aber den handelnden Persönlichkeiten ein beherrschender Stellenwert zugewiesen wird. Auf diese Weise wird zwar vielfach die Dramatik des Geschehens in packendem Bericht eingefangen, gelingen plastische Persönlichkeitsschilderungen – eine flächendeckende Beschreibung von Prozeß und Ergebnis der reformatorischen Umwälzung wird so jedoch nicht vermittelt. Vor allem die Masse der ländlichen Bevölkerung, ebenso auch die Rolle von Ämtern und Amtleuten, bleibt weitgehend aus der Betrachtung ausgeklammert; das Register führt unter dem Stichwort »Landbevölkerung und Neulehre« bezeichnenderweise ganze vier Belegstellen an. Quantitative Aussagen über das Ausmaß reformatorischer Durchdringung vermißt man weitgehend. Diese lassen sich auch nicht durch gelegentliche exemplarische Hinweise (z. B. das S. 143 erwähnte Verhalten der Bauern des Amtes Sassenberg oder die von dem Bürgermeister Heinrich Krechting in dem Dörfchen Schöppingen ausgelöste »Autoritätskrise«) ersetzen. Was systematische, auf archivalischer Basis beruhende Untersuchung zu leisten vermag, ist etwa an neueren Arbeiten zur Reformationsgeschichte des bayerischen Herzogtums abzulesen (z. B. Brigitte Kaff: Volksreligion und Landeskirche. Die evangelische Bewegung im bayerischen Teil der Diözese Passau. München 1977). Auf das Ganze gesehen, ist weniger vom »Glaubenskampf einer Landschaft« (so der Untertitel) die Rede, als vielmehr von der Rolle, die bischöfliche Landesherren, benachbarte Territorialfürsten, Theologen beider Richtungen, geistliche Institutionen und städtische Gremien in diesem Geschehen gespielt haben. Aber auch derjenige, der sich mit dieser Sehweise nicht voll identifizieren kann, wird das umfangreiche Buch mit reichem Gewinn aus der Hand legen. Dem dritten, der entscheidenden Kraftprobe in den Jahrzehnten des ausgehenden 16. Jahrhunderts gewidmeten Band wird man mit Spannung entgegensehen dürfen.

Günter Christ

Paul Warmbrunn: Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Band 111). Wiesbaden: Steiner 1984. X u. 442 S. Ln. DM 98,–.

In einer ganzen Reihe von Reichsstädten war es nach der Reformation weder Katholiken noch Protestanten gelungen, die jeweils andere Konfession aus der Stadt zu verdrängen. Wohl oder übel mußte man sich damit abfinden, daß künftig zwei Konfessionen in einem Gemeinwesen leben würden. Im Westfälischen Frieden 1648 wurde dieses Nebeneinander der Konfessionen in Reichsstädten als »Parität« festgeschrieben. Welchen Weg vier dieser Städte in den hundert Jahren vor dieser Festlegung durchliefen, ist das Thema der

hier vorliegenden, von Gottfried Schramm in Freiburg angeregten Dissertation. Der Verfasser hat dazu aus nicht weniger als sechzehn Archiven ungedrucktes oder schwer zugängliches Material zusammengetragen. Trotzdem war es nicht immer möglich, zu allen Fragestellungen aus allen vier Städten Belege heranzuziehen, dazu ist die Überlieferung zu uneinheitlich und lückenhaft. Aber schon allein die Aufarbeitung dieser Fülle von Material zur Konfessions-, Sozial- und Verfassungsgeschichte der einzelnen Städte ist eine eindrucksvolle Leistung.

Der Verfasser geht zunächst den Ursachen der Bikonfessionalität nach. Entscheidend war wohl, daß in allen vier Städten trotz vollständiger Durchführung der Reformation ein Teil der Bürgerschaft altgläubig blieb. Außer in Ravensburg war es ein Teil der Führungsschicht. Hier bot sich ein Ansatzpunkt für die Verfassungsänderungen Karls V., die die Macht der Zünfte brechen und die Altgläubigen in der Besetzung des Rats bevorzugen sollten. Nur mit Katholiken war der Rat nach der Verfassungsänderung allerdings nirgends besetzt. In Augsburg saßen 1548 zunächst 22 evangelische neben 23 katholischen Ratsherren, einige Jahre später war es sogar ein evangelischer mehr. In Dinkelsbühl überwogen zwar die Altgläubigen bei weitem, aber offensichtlich bekannten sich einige von ihnen nur aus opportunistischen Gründen zum alten Glauben. In Ravensburg scheint es gar zuerst eine evangelische Majorität gegeben zu haben. Nur in Biberach hatten die Katholiken mit 12:3 eindeutig die Mehrheit im Rat. Im Laufe der Zeit nahm der zum Teil sehr geringe Anteil von Katholiken an der Gesamtbevölkerung der Städte wieder zu, nicht zuletzt dank des missionarischen Eifers der Kapuziner, deren volkstümliche Predigten offensichtlich auch von Protestanten gerne besucht wurden. Die Jesuiten fanden nur in Augsburg mit seinem gebildeten und finanzkräftigen Bürgertum genug Rückhalt für seelsorgerische und pädagogische Tätigkeit. Spektakuläre Konversionserfolge erreichte vor allem Petrus Canisius, der nach eigenen Angaben 900 Personen (= 2 % der Augsburger Bevölkerung!) zum alten Glauben zurückgeführt hat. Der Verfasser bezweifelt trotzdem die in der Forschung betonte Rolle der Jesuiten in Augsburg als besonderer Scharfmacher, nicht zuletzt mit dem Hinweis auf ebenso heftige konfessionelle Konflikte in den anderen drei Städten, in denen die Jesuiten nicht vertreten waren.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt jedoch weniger auf der Nachzeichnung des Tauziehens um Konvertiten als um die praxisbezogenen Begegnungen zwischen den Konfessionen. Notwendigerweise forderten die dem Rat unterstellte evangelische Ehegerichtsbarkeit, die Kirchenpflege, die Schulen und die Armenfürsorge eine konstruktive Zusammenarbeit. Der Verfasser kann zahlreiche Ansätze dazu nachweisen, etwa, wenn in Augsburg der Rat freiwillig seinen Einfluß auf das evangelische Kirchenwesen reduziert (S. 202) oder die evangelischen Schüler des Augsburger Jesuitengymnasiums entgegen ursprünglichen Plänen vom Besuch der heiligen Messe und vom Katechismuslernen freigestellt wurden. Beispiele konfessioneller Intoleranz gab es trotzdem genug – sei es der »hohn und spot«, seien es die »vexationes, schenden und schmähen«, die die Schüler beider Religionen gegeneinander und gegen geistliche Personen und Prediger gebrauchten, sei es der 1583 ausgebrochene Kalenderstreit, der am Beispiel Augsburgs ausführlich dargestellt wird.

In zusammenfassenden Abschnitten der einzelnen Kapitel sowie in einem Schlußkapitel »Möglichkeiten und Grenzen der Realisierung von Toleranz in den bikonfessionell-paritätischen Städten« versucht der Verfasser schließlich etwas Ordnung in das heterogene, manchmal chaotische und zudem oft lückenhaft überlieferte Geschehen zu bringen. Die Forschung zu den einzelnen Städten ist damit sicher ein gutes Stück weitergebracht worden, die übergreifenden Aussagen jedoch scheinen nicht immer tragfähig zu sein. So bleibt unklar, ob die Bikonfessionalität nun von außen aufgezwungen war (S. 388) oder sich aus den inneren Verhältnissen in den Städten ergab (S. 129, 402), ganz abgesehen davon, daß die Begriffe »Bikonfessionalität« und »Parität« nicht sauber getrennt werden (vor allem S. 129). Ähnlich unklar bleibt der Begriff der Toleranz. Der Verfasser greift den von Peter Lang geprägten anschaulichen Begriff des »Toleranzgefälles« auf (S. 402). Während Lang aber damit meint, daß im protestantischen Ulm katholische Laien am ehesten geduldet wurden, der weltliche Klerus schon weniger und katholische Institutionen erst recht nicht, und andererseits Personen von Stand weniger diskriminiert wurden als der einfache Bürger, ist dem von Warmbrunn vorgelegten Material zu entnehmen gewesen, daß es Toleranz auf allen Ebenen gab, im Briefwechsel zwischen den hochgebildeten evangelischen Rektoren des Gymnasiums von St. Anna und den Jesuiten ebenso wie zwischen Dienstherren und Dienstboten anderer Konfession oder gar den doch offensichtlich häufigen konfessionsverschiedenen Eheleuten aller sozialer Schichten. Ein Toleranzgefälle jedenfalls im Lang'schen Sinne gibt das vom Verfasser vorgestellte Material nicht her. Ähnlich ungute Gefühle überkommen den Leser, wenn andere Modelle zum Vergleich herangezogen werden, zum Beispiel das der städtischen Spätreformation, definiert als Emanzipationsbewegung der Städte von den umliegenden

katholischen Herrschaften (von Greyerz). Auch die vom Verfasser untersuchten Städte waren mit Ausnahme von Dinkelsbühl von katholischen Territorien umgeben, ohne daß es hier zu einer »Spätreformation« gekommen wäre. Hier hätte sich ein Ansatz zur Modellkritik ergeben können, aber wiederum bleibt es beim Zitat eines Modells, das genau genommen nicht paßt. Es mag banal klingen, aber zum Nachweis, daß Politik, auch die Konfessionspolitik der oberdeutschen Reichsstädte im 16. Jahrhundert, nicht im luftleeren Raum stattfand, braucht es kein Modell.

Diese Kritik an der Modellgläubigkeit des Verfassers soll den Wert dieser Arbeit jedoch grundsätzlich nicht schmälern. Es ist ein überaus gründlich aus den Quellen geschöpftes Werk, das zu differenzierten Ergebnissen kommt, soweit der Verfasser nicht versucht, Dinge herauszulesen, die das Material nicht hergibt. *Ingrid Bátori*

WALTER NIGG: Erasmus von Rotterdam: Christliche Humanität. Ostfildern: Schwabenverlag 1983. 89 S. Ln. DM 17,80.

Dieses Buch über Erasmus ist ein guter Beitrag zum Lutherjahr. Sein Verfasser läßt die durch Reformation und Gegenreformation bestimmte und durch Jahrhunderte herrschende Typik konfessionell geprägter Darstellungen (vgl. die Untersuchungen von Andreas Flitner und Johannes von Walter) weit hinter sich. Er bestätigt die Tendenz zunehmender Gerechtigkeit für Gestalt und Werk des Erasmus. Man wird freilich nach den zahlreichen Veröffentlichungen deutscher, französischer und ungarischer Forscher die Beurteilung des Erasmus durch Joseph Lortz nicht mehr als für heutiges katholisches Denken kennzeichnend betrachten dürfen (S. 18); der verdiente Reformationshistoriker war in dieser Hinsicht noch stark vom herkömmlichen Schema geprägt (vgl. J. Kerker: Erasmus und sein theologischer Standpunkt. In: Theologische Quartalschrift 41, 1859, 531-566).

Walter Nigg, als vortrefflicher Biograph von Heiligen und von Ketzern einem großen Leserkreis seit Jahrzehnten bekannt, entwirft in dem schmalen Band ein lebendiges Bild des »Königs der Humanisten«. In der Darstellung seiner schwierigen Stellung »zwischen den Fronten« (S. 14–24), seiner großen Bedeutung für den christlichen Humanismus (S. 25–39) und seines literarischen Werks herrschen strenge Sachlichkeit und Objektivität. Besonders gelungen ist die ausführliche Interpretation der heute noch meistgelesenen Schrift des Erasmus »Lob der Torheit« (S. 49–84). Dessen späteres ›Abrücken‹ von seinem genialsten Einfall nimmt Nigg aber wohl doch allzu ernst: »Die christliche Narrheit blitzte vor Erasmus' Geiste auf, erhellte einen kurzen Moment sein Bewußtsein und erlosch wieder so rasch, wie sie gekommen war« (S. 80). Immerhin erschienen acht Jahre nach dem »Lob der Torheit« erstmals die »Colloquia familiaria«, die zum gleichen literarischen Genus gehören und von denen jedes mindestens einen Entwurf zu einer Komödie, einer Novelle oder einer Satire darstellt. Jan Huizinga (»Parerga«. Basel 1945) hat Treffliches dazu gesagt. Freilich erschien ihm die Erasmische Frömmigkeit zu dünn; die »tändelnde Leichtigkeit seines Humanistenstils, wenn er von heiligen Dingen redet« (ebd. 69), mißfiel ihm sehr. Walter Nigg wird dem homo religiosus Erasmus mehr gerecht; er mißt ihn in dieser Hinsicht eben nicht an Luther, Calvin oder Theresia von Avila. Mit Recht nimmt er ihn auch gegen jene in Schutz, die ihn der Zwiespältigkeit und der Unentschiedenheit bezichtigen: Ein so universaler Geist wie Erasmus sieht eben zu viele Aspekte, um vereinfachen zu können. Es war ja gerade sein Wissen um den ›doppelten Boden‹ aller Dinge, das ihn immer wieder zu spielerischen Darstellungsformen greifen ließ; er suchte das ›literarische Alibi‹, er wollte sich nicht festlegen lassen.

Daß seine Polemik »nie aus Streitsucht« entstand (S. 45), wird man freilich kaum bejahen können, wenn man sich auch nur zum Teil durch seine vielen Streitschriften durchgerackert hat; das war nicht mehr nur »geistiges Turnier«, und auch nicht mehr nur Humanisteneitelkeit.

Im Ganzen freilich verdient Nigg für seine Darstellung des Erasmus volle Zustimmung. Schade, daß er kein einziges Zitat aus Quellen und Sekundärliteratur belegt und daß er auch kein Literaturverzeichnis anfügt. (Früher hat er das anders gehalten.) Mancher interessierte Leser würde sich z. B. gerne vergewissern, seit wann und aufgrund welcher Forschungsergebnisse hinsichtlich des Geburtsjahres des Erasmus (1466 oder 1469) die S. 9 behauptete Sicherheit gegeben ist. *Alfons Auer*

MICHAEL KUNZLER: Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Erhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 119). Münster: Aschendorff 1981. XXVI u. 272 S. Kart. DM 64,–.

Die vorliegende Arbeit ist die revidierte Fassung einer Dissertation, die im Jahre 1978 von der Theologischen Fakultät Trier angenommen wurde. Ihr Hauptgegenstand ist die Darstellung und Würdigung der Eucharistielehre des Gerhard Lorich, eines von der Theologie und Geisteshaltung des Erasmus von Rotterdam stark geprägten Pfarrers und Humanisten. Lorich wurde 1509 in Heidelberg, 1510 in Köln immatrikuliert. Er lebte und wirkte später in Hadamar, Wetzlar, Kloster Johannisberg, Mainz und Worms bis zum Anfang der fünfziger Jahre (sowohl das Geburts- wie das Sterbejahr sind unbekannt). An den Auseinandersetzungen des reformatorischen Zeitalters hat sich Lorich mit zahlreichen theologischen Werken beteiligt. Die meisten davon sind erhalten, einige müssen wohl als verschollen angesehen werden.

Lorichs Eucharistietheologie wird vor allem in seinem Werk »De missa publica proroganda« (1536) greifbar, dessen Darstellung und Interpretation der zentrale Teil der Untersuchung Kunzlers gewidmet ist. Da es darum geht, das theologische Denken Lorichs in seiner Abhängigkeit von Erasmus zu charakterisieren, behandelt das einleitende erste Kapitel dessen Eucharistie- und Meßverständnis.

In ihm kann sich der Verfasser weitgehend auf bereits vorhandene Forschungsergebnisse stützen. Er gibt eine kurze Übersicht über die unterschiedlichen Beurteilungen von Person und Werk des Erasmus seit J. Lortz und behandelt anschließend die Grundzüge der erasmischen Theologie, sein hauptsächlich von der platonischen Urbild-Abbild-Vorstellung geprägtes Sakramentsverständnis sowie seine Meßopfer- und Abendmahlstheologie. Wenn hier auch inhaltlich kaum etwas bisher Unbekanntes mitgeteilt wird, so hat der Verfasser doch eine methodisch notwendige Basis für ein wichtiges Vorhaben seiner Arbeit in deren weiterem Verlauf gewonnen: die Verwandtschaft der erasmischen Eucharistietheologie mit derjenigen Lorichs und anderer humanistischer Theologen zu untersuchen.

Der Gegenstand des zweiten Kapitels ist dagegen Neuland der Forschung, da bisher keine eingehende Studie über das Werk Lorichs vorlag. Daß es sich um ein bedeutendes und beachtenswertes und somit zu Unrecht vernachlässigtes Lebenswerk handelt, wird auf den ersten Blick deutlich. Kunzler gibt zunächst eine Darstellung der Lebensumstände Lorichs sowie seiner Beziehungen zu Erasmus und den humanistischen Kreisen am Niederrhein. Es schließt sich eine Charakteristik des theologischen Denkens des Hadamarer Humanisten an. Bemerkenswert ist die Geschichtsbetrachtung, die von dem Ideal des »Alten« (antiquitas) und der Restauration des Menschen bestimmt wird. Von dem Gedanken der Restauration der menschlichen Natur ist auch die Sakramentstheologie geprägt. Der Kirche kommt dabei eine entscheidende Rolle zu, und so sind die Sakramente in der Ekklesiologie und der kirchlichen Praxis fest verankert. Zentral ist weiterhin der Gedanke des Aufstiegs zum Unsichtbaren durch das sichtbare Abbild. So ist auch das Leben und Leiden Christi im eigentlichen Sinne Sakrament. Die Grundtendenz der Theologie Lorichs charakterisiert Kunzler als »eine Theologie der Restauration im humanistischen Verständnis dieses Begriffes. Das Leben und Leiden Christi ist der Kulminationspunkt der Angleichung Gottes an die korrumpierte Natur des Menschen. Gott kommt dem Menschen entgegen und restauriert die ursprünglich gut geschaffene Natur« (S. 128).

Die Entstehung der Schrift über die Messe hängt eng zusammen mit der Einfühung der Reformation in Nassau und Hadamar durch den Grafen Wilhelm von Nassau, dem das Werk gewidmet ist. Der allmählichen Einführung lutherischer Elemente in Kirchenordnung und Kultus setzt Lorich eine Verteidigung der traditionellen katholischen Meßfeier entgegen. Insbesondere verteidigt er den Opfercharakter der Messe. Diese wie auch alle anderen theologischen Aussagen über die Messe bewegen sich im Rahmen des oben skizzierten Grundgedankens Lorichs: wie das Opfer Jesu auf Golgotha (»sacramentum passionis«) bereits »signum« ist, an dem der Mensch die unsichtbare Liebe Gottes erkennen kann, so wirkt auch die Messe als sichtbares Zeichen des göttlichen Erlösungswillens. Mißbräuche, die sich im Verlauf der Geschichte eingestellt haben, wie zum Beispiel die Privatmesse, lehnt Lorich ab und tritt für maßvolle Reformen ein, darunter die Wiedereinführung des Laienkelchs. Wie Erasmus entwickelt er seine theologischen Gedanken im allgemeinen und zu den Sakramenten im besonderen in engem Anschluß an die Kirchenväter, unter denen er die griechischen besonders schätzt.

Es liegt dem Verfasser daran, das Vorhandensein einer eigenen erasmischen Meßtheologie im Gegensatz zu den scholastischen, meist auf dem Nominalismus basierenden Argumentationen der meisten katholischen Kontroverstheologen jener Zeit deutlich herauszustellen. Deshalb vor allem hat er seiner Arbeit noch

ein Schlußkapitel angefügt, in dem das Meß- und Eucharistieverständnis dreier weiterer von Erasmus beeinflußter katholischer Humanisten vorgestellt wird. Im einzelnen werden behandelt: Julius Pflugs Schrift »Institutio Christiani Hominis«, der Briefwechsel Bonifaz Amerbachs mit Erasmus über die Eucharistie, die Aussagen von Georg Cassander über Eucharistie und Messe anhand von P. Bröders Werk über Cassander (Marburg 1931).

Die Arbeit Kunzlers ist ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der noch verhältnismäßig wenig bekannten katholischen Kontroverstheologie humanistischer Prägung der vortridentinischen Zeit. Die Ergebnisse sind, wenigstens was den Hauptteil betrifft, aus sorgfältigem und gediegenem Quellenstudium gewonnen. Der Verfasser hat sich damit die Voraussetzung erworben, eine Edition der erhaltenen Werke Lorichs in Angriff zu nehmen.

In seinem Rückblick spricht Kunzler ein gewisses Bedauern darüber aus, daß der erasmischen Theologie in der Situation des 16. Jahrhunderts eine breitere Wirkung sowohl auf die Neugläubigen wie auf die Vertreter des traditionellen Katholizismus versagt blieb, obwohl sie aufgrund ihrer hohen Qualität durchaus eine ernstzunehmende Alternative hätte sein können. Es mag gestattet sein, demgegenüber eine eher skeptische Sicht zu vertreten, sowohl was die Rolle des Humanismus und der von ihm geprägten Theologie in der Vergangenheit als auch die Möglichkeit seiner Aktualisierung in der Gegenwart betrifft. Die humanistische Geisteshaltung ist aufgrund ihrer Subtilität, ihres Augenmaßes und ihrer Zurückhaltung immer eine Sache einiger weniger geblieben. Der Gott dieser Welt und dieser Geschichte scheint aber nach bisheriger Erfahrung eher mit den Standhaften, das heißt mit den Eindeutigen, Groben und Radikalen zu sein.

Helmut Feld

JOHANNES ECK: De sacrificio missae libri tres (1526). Hrsg. von Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür u. Peter Fabisch (Corpus Catholicorum 36). Münster: Aschendorff 1982. XXXIV u. 206 S. 8 Tafeln. Kart. DM 85,–.

Die kritische Ausgabe von Ecks bedeutender Schrift »De sacrificio missae« wird jeder begrüßen, der über die Unzugänglichkeit von Ecks Werk bisher zu klagen hatte. Zur editorischen Seite hat sich G. Seebaß schon ausführlich geäußert (Theologische Revue 80, 1984, S. 131f.). Dem ist kaum etwas hinzuzufügen. Das Fehlen eines vollständigen Literaturverzeichnisses in der vorliegenden Ausgabe halte ich für recht mißlich, während die biographischen Notizen zu den vielen Personen der Reformationszeit eher als Vorteil der Ausgabe zu betrachten sind.

Fragt man sich als heutiger Leser nach dem Stellenwert solcher kritischer Ausgaben, scheint der Wert darin zu liegen, daß durch nichts der in der Reformation des 16. Jahrhunderts angebahnte Paradigmenwechsel eindrücklicher vor Augen geführt werden kann als durch den Vergleich des vielfach bereits vorliegenden reformatorischen Schrifttums mit dem der in der alten Kirche verbleibenden Autoren, zu denen J. Eck ohne Zweifel in besonderer Weise gehört.

Läßt man sich auf Ecks Schrift »De sacrificio missae« aus heutiger Perspektive ein, zeigt sich sehr deutlich, daß sich Eck bezüglich des »Ad fontes« von seinen Gegnern in keiner Weise übertreffen läßt. Nicht etwa, daß man die biblischen Schriften nicht gelesen hätte, ist das paradigmatisch Unterscheidende von den Reformatoren. Auch nicht, daß die Reformatoren die Zeugnisse der Patristik und der übrigen Theologiegeschichte nicht ernst genommen hätten. Das entscheidende Merkmal der Unterscheidung scheint mir Ecks universalkirchlich orientierte Hermeneutik zu sein.

Eck beginnt in Caput I mit der Ermahnung, alle Gläubigen sollten fest und standhaft im Glauben verbleiben (S. 13). Das Prinzip der Universalität steht dabei in korrespondierender Spannung zu dem der Originalität, wenn es um das Abwägen der einzelnen Zeugnisse geht. Wiederholt führt Eck die Jahre an, seit denen etwas in der Kirche bereits Geltung hat (vgl. S. 111). Der Katholik, das ist der bei der »multitudo«, nicht bei der »paucitas« Verbleibende (S. 18). Eck baut seine Schrift in einem Dreischritt auf: Zeugnisse der biblischen Schriften, Zeugnisse der Väter und Theologiegeschichte, Auseinandersetzungen mit den reformatorischen Positionen. Eck bemüht sich einerseits um einen historischen Zugang zu den wiederholt im Kontext zitierten Stellen (öfter spricht er dabei von »hebraica veritas«, vgl. z. B. S. 21), aber andererseits stehen die Schriften des Alten und des Neuen Testaments noch mehr in einem universalkirchlichen Zusammenhang, so daß Früheres auch von Späterem abgeleitet werden kann.

Bei solcher Hermeneutik überrascht es auch nicht, daß in Liber I Cap. 10 plötzlich ein sehr systematischer Gedankengang auftaucht, in dem nun der Autor seine eigenste theologische Interpretation

der Messe als »memoria« und »repraesentatio« des einen Opfers Christi darlegt. Wenn auf S. 64 der Terminus »reiterare« auftaucht (vgl. Einleitung S. XXIII), so darf er doch nicht von »repraesentatio« getrennt werden. Es ist für Eck keine Frage, daß das eine Opfer des Kreuzes nicht wiederholt werden kann, wohl aber dessen »repraesentatio«. Kann man dann aber von »Opfer« sprechen? Wenn die Reformatoren fürchteten, die Rede vom Opfer könnte das eine Kreuzesopfer beeinträchtigen, verfolgt Eck mit dem Opferbegriff keine andere Absicht, wie aus S. 64 hervorgeht: Reine historische Repräsentation geschehe am Karfreitag (ohne Messe); die zweite Art der Repräsentation sei hingegen jene »repraesentatio« in der eucharistischen Feier, durch die die Wirkungen des einen Opfers den Gläubigen zugewendet werden, so daß die Messe eine »therapeutische Funktion« erhält (vgl. den Verweis auf »medicina«). Was einst und einmalig geschehen, wird uns gegeben (vgl. S. 65 »datus est nobis«). Da Eck nicht merkt, daß »repraesentatio« eigentlich ein Sakramentsbegriff ist und umgekehrt die Reformatoren nicht verstehen können, daß das Sakrament eine »repraesentatio passionis« sei, ist jener Dissens entstanden, der heute nur so mühevoll überwunden werden kann. Die spätmittelalterliche Trennung von Meßtheologie und eucharistischer Sakramententheologie wurde von beiden Seiten leider nicht rückgängig gemacht.

Eine bedeutsame Rolle spielt in Ecks Argumentation der sog. römische Kanon der Messe, für dessen apostolische Herkunft Eck eintritt (vgl. S. 79–88). Jene Zeugnisse werden als historisch zutreffend beurteilt, die davon sprechen, Petrus habe in Antiochien die erste Messe gefeiert (S. 80). So gehöre der römische Kanon zu jenen »partim non scriptis« apostolischen Traditionen, zu deren anderen Teilen (partim scriptis) etwa die paulinische Eucharistielehre gehöre, die von Opfer nicht spreche (S. 83). Schließlich könne in diesem Punkt nur die »ecclesia universalis« das apostolische Erbe als solches bewahren (S. 83 mit Augustinuszitat). Gerade der römische Kanon war zum Stein des Anstoßes geworden. Aber weder Eck noch Luther (u. a.) waren sich dabei bewußt, welchen Stellenwert das Eucharistiegebet in den frühen Liturgien hatte, auch wenn die Apostolizität des Meßkanons im historischen Verständnis Ecks heute nicht mehr zur Debatte steht. Die Konzentration auf die Opfertheologie auf der einen Seite und die Mißachtung einer liturgischen Ganzheit auf der anderen Seite führten zu einem Auseinanderbrechen, das ebenfalls heute nur mühsam zu heilen ist.

Ein Vorbeireden aneinander zeigt sich auch und vor allem in Liber III. Während für Eck »testamentum« Bezeichnung für die gesamte Zeit des Evangeliums ist, zu der u. a. der Kelch des Testaments gehört, sind bekanntlich für Luther die »verba testamenti« der zusammenfassende Inbegriff des Evangeliums (vgl. S. 127–151). Hingegen ist Eck zuzustimmen, wenn er den Testamentsbegriff nicht gegen den Opferbegriff ausspielen will, weil das Testament als Gabe uns geschenkt sei, um Gott das Opfer des Dankes zu bringen (S. 151). In der Auseinandersetzung mit der Opferablehnung spielt schließlich auch die Bezeichnung »Abendmahl« statt »Messe« eine Rolle. Nicht um die Erinnerung des letzten Mahles gehe es, nicht um die »repraesentatio coenae dominicae«, sondern um die »memoria passionis et mortis Christi« (S. 169), also nicht um ein bloßes Erinnerungsmahl, sondern um eine »mystica oblatio» (vgl. S. 172). Die Aufrechterhaltung der katholischen Meßpraxis läßt Eck schließlich sagen, die Apostel hätten in den Häusern die Eucharistie zwar ausgeteilt, aber sie hätten sie wahrscheinlichst (!) an heiligen Orten zuerst konsekriert und geopfert (S. 175).

Es ist das Eigenartige, daß die theologischen Grundpositionen Ecks und Luthers in dem Augenblick nicht mehr als sich gegenseitig ausschließend erfahren werden, wo sich die Eucharistiepraxis aus den Ursprüngen der Tradition erneuert, wie es in der Reform des Zweiten Vatikanums und in vielen Bereichen der Ökumene geschehen ist bzw. geschieht. Die Herausgabe der antireformatorischen Schriften würde in dem Augenblick gefährlich, wo sie zur ideologischen Begründung einer tridentinisch-nachtridentinischen Eucharistiepraxis herangezogen würden, die nicht bereit wäre, aus den historischen Irrtümern Ecks und seiner Zeit zu lernen, ohne den gesamtkirchlichen Rahmen der Hermeneutik opfern zu müssen.

Josef Wohlmuth

ERWIN ISERLOH: Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker – Humanist – Kontroverstheologe (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 41). Münster: Aschendorff 1981. 84 S. 1 Abb. Kart. DM 19,–.

Daß E. Iserloh nach fast 40 Jahren – wie im Vorwort zu lesen – noch einmal auf Eck zurückkommt, dem von Anfang seiner Forschungsarbeit das Interesse galt, läßt ein Buch von hoher fachlicher Qualität erwarten. Freilich bekennt der Autor ganz freimütig, daß ihn die Auseinandersetzungen um die Reform der Kirche in

unserer Zeit zu einem zurückhaltenderen, ja positiveren Urteil über diese umstrittene Gestalt der Reformationszeit kommen ließ.

Eck geht in der Rolle des Kontroverstheologen nicht auf. Er ist als Scholastiker und Humanist zum Kontroverstheologen geworden (vgl. Untertitel). Der Werdegang Ecks, der schon als 12jähriger an die Universität Heidelberg kam und in Tübingen als 14jähriger zum Magister artium promoviert wurde, dann seine Studien der Theologie in Köln und vor allem in Freiburg i. Br. fortsetzte, wo er auch seine Lehrtätigkeit begann, bis er 1510 an die Universität Ingolstadt berufen wurde (vgl. S. 7–14), erweist ihn als frühreifen, mit den bedeutendsten Strömungen und Fragestellungen seiner Zeit vertrauten Theologen. In Ingolstadt entsteht sein erstes größeres theologisches Werk zu Fragen der Prädestination (»Chrysopassus«), hier bemüht er sich – nach der Erfindung des Buchdrucks – um neue Formen von Didaktik, weil nun dem Studierenden entsprechende Texte zur Verfügung gestellt werden konnten (S. 16–19). Wenig bekannt dürfte sein, daß Ecks erste große öffentliche Disputation in Bologna zu Fragen der neuen Wirtschaftsethik stattfand, wobei sich Eck für eine gemäßigte Zinspraxis einsetzte. Iserloh sieht es nicht als gerechtfertigt an, ihn deshalb einen »Fuggerknecht« zu nennen (S. 20–22).

Aus Iserlohs 4. Abschnitt (»Der Konflikt mit Luther«) geht erneut hervor, daß Ecks Stunde in der Auseinandersetzung mit Luther gekommen ist (S. 22–48). Iserloh arbeitet besonders die Bedeutung der Leipziger Disputation heraus, bei der sich zeigt, daß sich die eigentliche Kontroverse weniger in der Rechtfertigungsfrage als in der Theologie der Kirche (und ihrer Sakramente) anbahnt.

Fast könnte man meinen, hier würden noch einmal die entscheidenden Probleme des beginnenden 15. Jahrhunderts repetiert (worauf Iserloh leider nicht verweist). Die Kritik bleibt in dieser Anfangsphase auch bei Luther noch in die These universalkirchlicher Indefektibilität eingeordnet (vgl. S. 38f.), so wie auch Eck den Papst nicht einfach zum Souverän einer jeden Diözese machen will und vom Irrtum der Päpste ganz offen reden kann (vgl. S. 41). Nicht aber können nach Eck die Allgemeinen Konzilien irren. Hier wird nun der Graben einer verschiedenen Hermeneutik aufgerissen, in der Eck – als Verteidiger konziliarer Tradition – auf dem ekklesiologischen Prinzip der Konsensualität beharrt, während Luther dem Individuum – freilich mit der Heiligen Schrift in der Hand – ein letztgültiges Wahrheitsurteil zutraut (vgl. S. 43–45). Spätestens nach dem Mitwirken Ecks an der Bannandrohungsbulle wird klar, daß die kurzfristige Chance, aus Eck und Luther Freunde werden zu lassen, vertan war. Andererseits sollte Ecks Drängen auf Reform durch die Wiederbelebung des Synodalwesens nicht recht vorankommen (S. 49–53). Aus der Gegnerschaft geht schließlich das bedeutendste Werk Ecks, das »Enchiridion locorum communium« von 1525 hervor, »die verbreitetste und meistgelesenste Schrift nicht nur Ecks, sondern der katholischen Literatur des 16. Jahrhunderts überhaupt« (S. 54). In diesem inzwischen ebenfalls in kritischer Ausgabe vorliegenden Werk (CCath 34), dessen Methodik wir in »De sacrificio missae« wiederfinden, geht es um die Darstellung der theologischen Grundlagen (vgl. S. 54f. und Iserlohs Darstellung und Beurteilung der Schrift S. 55–63 mit der lesenswerten Einleitung zur kritischen Ausgabe). Die Auseinandersetzung mit den Schweizer Reformatoren (S. 63–65) und Ecks aktive Mitarbeit auf dem Reichstag zu Augsburg (S. 66–71) lassen u. a. erkennen, daß der Brückenschlag zum Gegner dort, wo er im theologischen Diskurs immer noch ansatzweise gelingen konnte, in Fragen der kirchlichen Praxis (Laienkelch, Privatmesse, Zölibat, Klostergelübde, S. 70) nicht (mehr) gelingen sollte. Dabei war Eck durchaus Seelsorgspraktiker (S. 71–74). Trotz einer gewissen Reformbereitschaft bleibt er aber ein Verteidiger des Bestehenden und beläßt es beispielsweise bei einer zweifelhaften Praxis der Meßfeier am Münster von Ingolstadt (vgl. S. 71f.). Zur tragischen Seite dieses Mannes gehört die Tatsache, daß seine (humanistische?) Überzeugung, den Gegner diskursiv besiegen zu können, enttäuscht wurde. Schließlich verlor er auch seine Führungsposition in den Religionsgesprächen, und die Kirchenspaltung schritt voran.

Das zusammenfassende Gesamturteil Iserlohs über den relativ früh verstorbenen Eck († 1543) bleibt zwiespältig (S. 80). Daß Eck ebenso wie Luther einen »Kompromiß auf Kosten der Wahrheit« (S. 80) ablehnte, läßt die Frage nach der Wahrheit nicht als erledigt erscheinen, sondern stellt sie heute umso mehr als ökumenische Frage. Vielleicht blieb Iserloh zu sehr der Historie zugekehrt, so daß seine Eck-Biographie kein ermutigendes Wort zum heutigen ökumenischen Bemühen finden konnte. *Josef Wohlmuth*

WILBIRGIS KLAIBER: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 120). Münster: Aschendorff 1982. XX u. 147 S. Kart. DM 44,–.

Aus der hier kurz vorzustellenden Arbeit geht in beinahe erschreckender Weise hervor, wie sehr aus theologischer Gegnerschaft ein auf beiden Seiten der »Lager« angewandtes (mythologisches) Grundschema der »Satanisierung« erkenntlich wird (vgl. S. 47–54, bes. 52). Aus Ecks beachtlichem Predigtwerk läßt sich sein begrenzter Reformwille und die Auseinandersetzung mit den sog. »Neuchristen« in ihrer gegenseitigen Bedingung und Paralyse noch deutlicher aufzeigen als aus dem im strengen Sinn theologischen Werk Ecks. Diese Seite Ecks hervorzukehren, ist ein großes Verdienst dieser Arbeit. Daß der Anstoß zu Ecks Predigtwerk nicht von kirchlich-bischöflicher, sondern von herzoglicher Seite ausging, zeigt u. a. einmal mehr, wer in den bayrischen Landen den Anruf der Zeit besser verstand (vgl. S. 3–13).

Die Arbeit beschränkt sich auf die »Festtagspredigten« Ecks – alles in allem trotzdem nicht weniger als 140 Predigten. Klaiber zeigt, in welchem ›homiletischen Umfeld‹ (wie wir heute sagen würden) das Predigtwerk Ecks anzusiedeln ist (vgl. S. 14–35). Die Arbeit widmet sich in Abschnitt 4 zunächst dem Bildwort »Kämpfende und triumphierende Kirche« (S. 36–48) bei Eck und seinen Zeitgenossen allgemein und wendet sich dann in Abschnitt 5 dem Ausdruck in den Predigten zu (S. 49–137). Hier erreicht die Arbeit ihr Zentrum. Die kämpfende Kirche wird auf dem Hintergrund des Engelkampfes gesehen (S. 49–54), das Thema wird dann variiert am irdischen Wirken Mariens (S. 54–72), an der Problematik des »sündigen Heiligen« (S. 72–82), am Kampf der Heiligen als Märtyrer, Lehrer, Jungfrauen. Abschließend wird die Nachahmung der »milites christiani« in Ecks Predigten bedacht (S. 123–137).

Man kann sich bei der Lektüre kaum des Eindrucks erwehren, daß eine nachträgliche Systematisierung der Eck' schen Gedanken schwerfällt. Am interessantesten zu lesen sind jene Passagen, in denen Klaiber eine Predigt Ecks mit einer Predigt Luthers zur selben Thematik vergleicht (vgl. S. 89–99). Hier wird Stephanus, der Märtyrer, für die jeweilige Position in Beschlag genommen. Eck sieht die Feinde des Stephanus in den »Neuchristen«, unter denen er, Eck, zu leiden habe (S. 90f.), während Luther den Unglauben der Feinde mit dem seiner Gegner vergleicht (S. 92f.). Einmal wird Stephanus zum Prototyp des ordinierten Lehrers (bei Eck), während Luther ihn zum Prototyp des modernen Laienpredigers macht (S. 94). Freundlichkeiten zwischen beiden Autoren werden dabei nicht mehr ausgetauscht.

Noch eine Reihe anderer interessanter Details ließe sich hier aufführen (vgl. beispielsweise das Leitbild der Frau bei Eck, S. 67 u. 116f.), die zeigen, daß die ehrliche Suche nach Wahrheit, um die es beiden Seiten im 16. Jahrhundert ohne Zweifel immer auch ging, nicht so unverstellt gelang, wie man auf beiden Seiten beanspruchte. Ein Grund mehr, den aufkommenden Streit um die Wahrheit im 16. Jahrhundert nicht zum Maß aller ökumenischen Bemühungen von heute zu machen. *Josef Wohlmuth*

5. Mittlere und Neuere Kirchengeschichte

HANS R. GUGGISBERG (Hrsg.): Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung (Neuzeit im Aufbau 4). Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog 1984. 319 S. Brosch. DM 54,–.

Bei dem hier anzuzeigenden Band handelt es sich um eine »kommentierte Quellensammlung zur Geschichte der religiösen Toleranz im christlich-abendländischen Raum« (S. 7). Sie ist von dem bekannten Basler Historiker Hans Rudolf Guggisberg zusammengestellt, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben worden. Es wird damit – um dies gleich vorneweg zu sagen – eine Textauswahl angeboten, für die man nur dankbar sein kann. Denn sie füllt, insbesondere auch, weil auf weniger bekannte Autoren und Texte zurückgegriffen und dafür manches Gängige und Bekanntere ausgeklammert wurde, auf jeden Fall eine Lücke in der ohnehin nicht eben langen Reihe von Textsammlungen zum Toleranzproblem, die überdies größtenteils fremdsprachig sind. Vor allem im Blick auf die primär intendierte Zielgruppe – Studierende der Geschichts- und Sozialwissenschaften sowie der Theologie – wird diese Sammlung als Arbeitsinstrument und Orientierungshilfe ausgezeichnete Dienste leisten können. Daß die ausgewählten Texte durchgängig in deutscher Übersetzung präsentiert werden, tut dem keinen Eintrag, sondern öffnet dem Band darüber hinaus den Zugang zu einer breiteren, weniger spezialisierten Leserschaft, was im Interesse der Sache durchaus wünschenswert erscheinen muß.

Dem vermag nicht zuletzt auch der Umstand zu dienen, daß nicht nur jedes der insgesamt fünf Kapitel, in die der Band gegliedert ist, sondern auch die zahlreichen Autoren und Texte in kompetenter und vorbildlicher Weise eingeleitet und erschlossen werden. Hervorzuheben ist auch das, bei allem Zwang zur Beschränkung, mit großer Sachkenntnis und Umsicht gearbeitete Quellen- und Literaturverzeichnis sowie die Hinzufügung eines das Nachschlagen erleichternden und Querverbindungen ermöglichenden Personenregisters. Alles zusammen macht, daß der vorliegende Band sich sowohl durch einen hohen Informationswert, als auch durch leichte Benutzbarkeit als Nachschlagewerk und Arbeitsinstrument bestens empfiehlt. Nicht unerwähnt bleiben soll an dieser Stelle, daß die Sammlung, die in der von Richard van Dülmen und anderen herausgegebenen Reihe »Neuzeit im Aufbau« als 4. Band erschienen ist, sich sehr gut in das Programm eines Verlages einfügt, der sich seit Jahrzehnten auf dem Gebiet der Edition und Neuedition von Quellentexten und wissenschaftlichen Werkausgaben höchste Verdienste und allgemeine Anerkennung erworben hat.

Nach einem knappen »Vorwort« (S. 7) führt eine gleichfalls relativ kurz ausfallende »Allgemeine Einleitung« (S. 9-16) in das Thema des Bandes ein, wobei zugleich Aufschluß über die leitenden Intentionen des Herausgebers und über seine Auswahlkriterien gegeben wird. Im Anschluß an den Hinweis, daß der Begriff der Toleranz »in verschiedenen Bereichen menschlichen Denkens und Zusammenlebens« (S. 9) zur Anwendung komme, wird insbesondere dessen postulatorischer Charakter unterstrichen und, in Verbindung mit dem Hinweis auf das Fortbestehen von Umständen, die seine praktische Einlösung als Desiderat erscheinen lassen, auf die auch heute noch gegebene »Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Thema Toleranz« (S. 9) hingewiesen.

Unter Verzicht auf selbstgestrickte Definitionsversuche macht sich der Herausgeber eine Doppelformulierung des Historikers Johannes Kühn aus dem Jahre 1953 zu eigen: »Toleranz ist Ertragen und – positiver ausgedrückt – Geltenlassen des Anderen« (S. 9. Nachweis S. 15 Anm. 1). Daran werden dann einige Folgerungen geknüpft. So bezeichne Toleranz »generell und überall Spielraum und Garantie für das Anderssein«, erscheine »stets als eine soziale Tugend«; begleitet von einer breiten Palette praktischer Anwendungsmöglichkeiten und -formen könne sie »diktiert sein von der pragmatischen Bereitschaft zur momentanen Geste des Entgegenkommens, aber auch von einem auf philosophischer und theologischer Reflexion beruhenden ethischen Imperativ« (S. 9). Historisch ist zu beobachten, daß, über den Primäraspekt der Duldsamkeit hinaus, der semantische Raster des Toleranzbegriffes sich alsbald um das Konnotat »Freiheit« erweitert: Religionsfreiheit, Glaubensfreiheit, Gewissensfreiheit und Kultusfreiheit treten zu ihm hinzu, so daß gesagt werden kann, daß, beginnend mit der frühen Neuzeit, die Toleranz- und die Freiheitsdiskussion weitgehend »parallel« verlaufen, um schließlich, im Horizont des zentralen Bezugspunkts, der »Überzeugung von der Würde des Menschen«, in die Diskussion über die »Grundrechte« (S. 10) einzumünden. Toleranz erscheint gesamthaft als »menschliche Haltung oder Disposition«, zugleich aber, und auf dieser Linie, als Vor- und Möglichkeitsbedingung von Religions- und Gewissensfreiheit sowie als Entstehensbedingung des modernen »religiösen bzw. intellektuellen Pluralismus innerhalb der staatlich-politischen Gemeinschaft« (S. 11). Man wird diesen, freilich sehr allgemein gehaltenen, Charakterisierungen zustimmen können, zumal auch der Hinweis gegeben wird, daß das Toleranzproblem da eine besondere Schärfe erhält, wo die Frage seiner Abgrenzung gegenüber Positionen der »Indifferenz« und »Gleichgültigkeit« (S. 10) und, so wäre wohl hinzuzufügen, gegenüber dem Wahrheitsproblem überhaupt, das durch relativistische Lösungsversuche nur scheinbar überwunden werden kann, gestellt ist. Freilich hätte man sich gerade dazu etwas deutlichere Hinweise gewünscht. So sind etwa, was nicht erwähnt wird, Probleme dieser Art bereits 1965 von Robert Paul Wolff, Barrington Moore und Herbert Marcuse unter dem Stichwort »Kritik der reinen Toleranz« (vgl. das unter diesem Titel erstmals Frankfurt 1966 erschienene Bändchen dieser Autoren) diskutiert worden. Dabei hat insbesondere Marcuse darauf aufmerksam gemacht, daß »reine«, also »abstrakte« Toleranz ständig in Gefahr sei, in »repressive Toleranz« umzuschlagen, und zwar jeweils da, wo unter dem erklärten Verzicht auf das Stellen der Wahrheitsfrage die rationale Grundlage von Toleranz verlassen werde um allseitiger Duldsamkeit willen. Dies räche sich, denn, so betont Marcuse zurecht, »das Telos der Toleranz ist Wahrheit«.

Es ist, im Blick auf den Inhalt, in der hier gebotenen Kürze nicht möglich, Autoren und Texte im einzelnen zu diskutieren oder auch nur vorzustellen. Die vom Herausgeber geltend gemachten Auswahlkriterien (S. 10f.) dürfen zwar nicht absolut gesetzt werden, erscheinen aber weithin einleuchtend. Der Spannungsbogen, der in den fünf Kapiteln entfaltet wird, ist enorm. Er reicht vom Beginn der frühen Neuzeit (= Kap. I) über das Zeitalter der Reformation und der Religionskriege (= Kap. II) und einem Seitenblick auf Positionen der englischen Aufklärung (= Kap. III; hier vermisst man freilich Namen und

Positionen wie die von J. Toland und A. Collins, um nur zwei prominente zu nennen) bis zu den zentralen Autoren aus der Zeit des Rationalismus und dem engeren Raum der kontinentaleuropäischen Aufklärung (= Kap. IV). Im letzten Teil (= Kap. V) wird die Diskussion weitergeführt von Voltaire und den Enzyklopädisten bis in die Zeit der ersten, grundlegenden Menschenrechtsdeklarationen im Bannkreis der Französischen Revolution und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Im Vordergrund der Auswahl steht die Betrachtung der Toleranzgeschichte als »Geschichte einer Forderung« (S. 11), was zwangsläufig den Verzicht auf die Aufnahme von Vertrags- und Gesetzestexten impliziert. Innerhalb der einzelnen Kapitel sind die Autoren und Texte streng chronologisch geordnet; insgesamt handelt es sich um über fünfzig, größtenteils längere Textstücke von nahezug dreißig verschiedenen Autoren. Viele davon werden erstmals in deutscher Übersetzung angeboten. Die schon erwähnten Kapiteleinleitungen mit ihren Aus- und Rückblicken, sowie die erschließenden Hinweise zu den einzelnen Autoren und Texten bilden gesamthaft in der Tat »so etwas wie ein Gerüst der christlichen Toleranzgeschichte« (S. 13).

Der Herausgeber ist sich der Gefahr bewußt geblieben, daß jede Sammlung dieser Art beim derzeitigen Stand der Forschung und Diskussion sozusagen im Genus einer Literaturgeschichte verbleiben muß; er unterstreicht daher den transitorischen Charakter der Sammlung (S. 15). Ihrem angegebenen Hauptzweck, das Interesse am Thema zu beleben und zu erhalten, wird sie indessen bestens zu dienen vermögen.

Michael Kessler

PIETISMUS UND NEUZEIT. Bd. 7 (1981): Die Basler Christentumsgesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 277 S. Kart. DM 48,–.

Der vorliegende Band enthält die Vorträge einer Tagung anläßlich des 200. Jahrestages der Gründung der Christentumsgesellschaft (1980). Martin Brecht, einer der Herausgeber, stellt im Vorwort fest, »daß bei dieser Tagung ein beachtliches und interessantes, jedoch [...] meist vernachlässigtes Kapitel der Kirchengeschichte mit seinen internationalen Dimensionen in den Blick gekommen ist. Die Bedeutung der Tagung für die Geschichte des Pietismus dürfte ferner darin bestehen, daß sich vom Beispiel der Christentumsgesellschaft her die wichtige und bislang nicht befriedigend beantwortete Frage nach dem Zusammenhang von Pietismus und Erweckungsbewegung und damit zugleich das Problem des Endes des Pietismus neu und intensiver stellt [...] Angesichts von deren [sc. der Christentumsgesellschaft] Ausstrahlung in Deutschland, der Schweiz und Österreich dürfte die Kontinuität von Pietismus und Erweckungsbewegung stärker gewesen sein, als bisher angenommen« (S. 5).

Nach einem Überblick über die kurze Geschichte der eigentlichen ›Sozietätsforschung‹ stellt Ulrich Im Hof in seinem Beitrag »Der Sozietätsgedanke im 18. Jahrhundert« (S. 9–27) fest, daß wir uns mitten in deren Beginn befänden. Folgende Typen von »Sozietäten« lassen sich unterscheiden: Akademien und gelehrte Gesellschaften, literarische, gemeinnützige, patriotisch-politische Gesellschaften, Freimaurerlogen und religiöse Gesellschaften. »Religiöse Gesellschaften im engern Sinn, solche die ausgesprochen christlich ausgerichtet sind, finden sich nur im protestantischen Raum« (S. 16). Die Deutsche Christentumsgesellschaft will »eine typische Sozietät sein [...] und nicht bloß eine religiöse Gemeinschaft« (ebd.); das Vorbild der Akademien wird erwähnt. Während für viele reformerische Sozietäten des 18. Jahrhunderts die Idee von der Machbarkeit der Welt bestimmend ist, tritt für religiöse Gesellschaften wie die Christentumsgesellschaft an deren Stelle die Verheißung des Reiches Gottes auf Erden. Soll von einer Sozietät im Sinn des 18. Jahrhunderts gesprochen werden (ausgeschlossen bei dieser Definition werden u. a. die Societas Jesu oder Tertiarbruderschaften oder die Herrnhuter ob ihres Ordenscharakters), gelten folgende Kriterien: »1. Ihre Aktivitäten, Ziele und Gegenstände müssen irgendwie im Zusammenhang mit der Reform oder Veränderung eines bisherigen Zustandes stehen, bzw. auf Praxisbezug ausgehen. 2. Die Organisation der Sozietät muß auf Freiwilligkeit, Mitsprache und Mitverantwortung der Mitglieder beruhen. 3. Die Sozietät entwickelt neue Spielregeln des Zusammenlebens und durch ihre neue soziale Organisation ein neues gesellschaftliches Bewußtsein« (S. 20). Aspekte der Sozietätsbewegung sind: »Ausfüllen der Lücken des traditionellen Systems«, »Erweiterung des Wissens«, »Naturrechtlich-christliche Ethik der Gemeinnützigkeit«, »Republikanische Organisationsformen«, »Gleichheit der Stände«, »Freundschaftsideal und Gruppenbewußtsein«, »Kommerzielle Interessengemeinschaft«, »Sozietätsbewegung als Modeströmung« und die »Bedeutung einzelner Persönlichkeiten« (S. 20–27). Der Geist, aus dem die Persönlichkeiten der Deutschen Christentumsgesellschaft handelten, war (in Angleichung an eine andere Definition) »derjenige

starke innere Trieb, der das Beste des Christentums [in der Vorlage: des Staates] zum Augenmerk hat und seine Wohlfahrt auf alle mögliche Art zu befördern sucht« (S. 26f.).

Den Hintergrund der Gründung der Christentumsgesellschaft beleuchtet Eamon Duffy mit seinem Beitrag »The Society of Promoting Christian Knowledge and Europe« (S. 28–42), während Allan Parkman (»Hofprediger Wrangel und die Societas Svecana Pro Fide et Christianismo«, S. 43–51) die schwedische Organisation »wenn schon nicht als direkte Mutter, so jedenfalls doch als beeinflussende Gevatterin bei der Entstehung der Christentumsgesellschaft« reklamiert (S. 43). Seine Darstellung umfaßt »Die möglichen äußeren und direkten Verbindungen zwischen der schwedischen Societas Svecana Pro Fide et Christianismo [...] und der Entstehung der Deutschen Christentumsgesellschaft« und »Eine kurze Übersicht über den Hintergrund und die Gründung der Gesellschaft Pro Fide«. – Den »Initiator« und anfänglichen »Ermunterer« schildert Horst Weigelt in seinem Aufsatz »Johann August Urlsperger und die Anfänge der Christentumsgesellschaft« (S. 52–68). Nach des evangelischen Theologen Plan sollten auch katholische Christen Mitglieder der Gesellschaft werden können; sie nahm mit der Allgäuer Erweckungsbewegung Kontakte auf. Der Vorwurf des Kryptokatholizismus lag nicht fern, zumal »einzelne Gesellschaftsmitglieder Kontakte zu bekannten katholischen Theologen wie zu Johann Michael Sailer, der übrigens auch von Urlsperger sehr geschätzt wurde, unterhielten« (S. 65).

»Neue Einsichten in die Anfänge der Christentumsgesellschaft« vermittelt Martin Brecht in seinem Beitrag »Wir sind correspondierende Pietisten« (S. 69–86). Grundlage dafür sind die Tagebücher des württembergischen Pfarrers und Erfinders Philipp Matthäus Hahn (1739–1790). – »Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie« behandelt Gustav Adolph Benrath (S. 87-114).

Mit dem aus Württemberg stammenden Sekretär der Christentumsgesellschaft befassen sich Andreas Lindt (»Christian Friedrich Spittler und Basel«, S. 115–127) und Alex Carmel (»Christian Friedrich Spittlers Beitrag zum Wiederaufbau Palästinas im 19. Jahrhundert«, S. 147–179), ebenso Klauspeter Blaser (»Mission und Erweckungsbewegung«, S. 128–146). In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß u. a. auch der katholische Bibeltheologe Leander van Eß (1772–1847) und der Regens des Meersburger Priesterseminars Markus Fidelis Jäck (1768–1845) zu den Freunden der Basler Christentumsgesellschaft zählten. 1824 bat van Eß den Sekretär, für ihn einige Gönner zur Unterstützung seines »lieben Doktor Wetzer«, des nachmaligen Professors der orientalischen Philologie an der Universität Freiburg, ausfindig zu machen. – Der Aufsatz Karl Rennstichs, »Die Basler Mission und die Basler Handelsgesellschaft« (S. 180–217), beschließt den für die Geschichte des Pietismus und des neueren Protestantismus aufschlußreichen Band.

Karl Brechenmacher

Pietismus und Neuzeit. Bd. 8 (1982): Der radikale Pietismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 306 S. Kart. DM 48,–.

Bd. 9 (1983): Schwerpunkt: Kirche und Frömmigkeit vom 18. zum 19. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 310 S. Kart. DM 48,–.

Die beiden Bände, die hier zusammen besprochen werden, sind verbunden durch Beiträge und durch den Forschungsbericht von Hans Schneider zum radikalen Pietismus (Bd. 8, S. 15–42; Bd. 9, S. 117–151). Schneider stellt zunächst fest, daß die Forschungssituation besser aussieht, als es zunächst den Anschein erweckt. Er verweist auf amerikanische Arbeiten. Untersucht wird vor allem die Zuordnung von kirchlichem und radikalem Pietismus. Dann wird das Problem der Einheit und Differenzen der pietistischen Flügel erörtert und schließlich werden noch Forschungsdesiderate benannt. Während Hirsch deutlich trennt zwischen dem kirchlichen und dem radikalen Pietismus und den kirchlichen Pietismus als eine Erneuerungsbewegung innerhalb der lutherischen Kirche sieht, die sich »aus den Wurzeln des orthodoxen Luthertums« speist und den radikalen Pietismus von Böhme herleitet (S. 22), versteht Schmidt den radikalen Pietismus als Fortleben eines mystischen Spiritualismus. Hinter diesen verschiedenen Deutungen sieht der Verfasser eine Gemeinsamkeit dieser beiden Forscher. Die üblicherweise unter dem Titel »radikaler Pietismus« zusammengefaßten Strömungen gelten ihnen nicht als Pietisten. Sie sind dem Spiritualismus zuzuordnen. Nur der kirchliche Pietismus gilt als Pietismus. Im Rahmen anderer Bewegungen sieht Stoeffler, der in seiner Arbeit breiter ansetzt und vom englischen Puritanismus ausgeht, den

Pietismus. Des weiteren stellt Schneider Arbeiten zu einzelnen Gruppierungen des radikalen Pietismus vor und beschreibt sie in ihren Stärken und Schwächen. Für den süddeutschen Raum sieht er sich auf ältere Arbeiten angewiesen und meldet hier das erste Forschungsdesiderat an: »Der radikale Pietismus in den schwäbischen Reichsstädten harrt noch einer eindringlichen Bearbeitung« (Bd. 9, S. 129). Er verteidigt die Zugehörigkeit der Radikalen zum Pietismus und sieht sie in terminologischen und biographischen Anzeichen bezeugt. Die Radikalen bezeichnen sich selbst als Pietisten. Sie sind meist biographisch mit der von Spener ausgehenden Bewegung eng verknüpft. Die Pietisten haben trotz aller aufbrechenden Differenzen ein Gemeinschaftsbewußtsein und betrachten sich gegenseitig als Kinder Gottes und als Mitgenossen in Christo und reden sich als Brüder an. Sie erkannten sich an einer gruppenspezifischen Sprache (ebd. S. 132). Unter ihnen gab es sehr viele Kontakte. Kirchliche Pietisten haben oft radikale Phasen durchgemacht oder Separatisten haben als kirchliche Pietisten begonnen. Die Grenze zwischen kirchlichem und radikalem Lager war durchlässig. Bei der Zuordnung einzelner Vertreter zum radikalen Pietismus möchte Schneider vom Selbstverständnis der einzelnen Pietisten und ihrem Anspruch auf Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche oder der orthodoxen Dogmatik und den reformatorischen Anfängen ausgehen. Ein wichtiges Kennzeichen ist ihm die Beurteilung der Reformation. Mit Brecht sieht er im deutschen Pietismus »ein erstaunlich zusammenhängendes Gebilde« (ebd. S. 139).

Die weitere Forschung sollte sich nach seiner Meinung vor allem den theologischen Anschauungen und Frömmigkeitsformen der verschiedenen Gruppierungen zuwenden und diese zunächst innerhalb des radikalen Flügels und dann mit den theologischen Positionen der kirchlichen Pietisten vergleichen. Dabei wäre jeweils auf die Herkunft innerhalb der Theologie und der Frömmigkeitsgeschichte des 17. Jahrhunderts zu achten. Als Materialien bieten sich Akten kirchlicher und staatlicher Behörden, Reste von Briefen und Korrespondenzen und gedrucktes Schrifttum an. Freilich sind die Veröffentlichungen bibliographisch nur schwer faßbar, weil sie weithin kirchliche und staatliche Zensur umgingen. Weiteres Material könnte die Forschung im Liedgut finden. Ferner fordert er biographische Studien zu den wichtigsten Vertretern, zu örtlichen Konventikeln und zu ihrer Stellung zu Staat und Gesellschaft (ebd. S. 150).

Wer sich mit dem radikalen Pietismus beschäftigt, findet in dieser umsichtigen, kenntnisreichen Arbeit eine aus Einsicht gewonnene Übersicht zu den Problemen und der Literatur.

Berndt Hamm (»Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus«, Bd. 8, S. 43–73) untersucht die Zuordnung von innerem und äußerem Wort, um eine Unterscheidung zwischen Pietismus im weiteren Sinn als einer sich literarisch äußernden Frömmigkeitsrichtung und im engeren Sinn als einer soziologisch greifbaren Reformbewegung zu gewinnen (S. 44). Da Theologie und Kirchenchristentum durch den Verlust an Lebensbezug gefährdet, ihre Kräfte auf das Bewahren der reinen Lehre gerichtet sind, vergessen sie, daß die Theologie aus Glaubenserfahrung lebt. Arndt erkennt dagegen den lebendigen Glauben als eine unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele (S. 61). Die Wiedergeburt aus dem Glauben erfolgt nicht ohne die Beteiligung des äußeren Wortes. Äußeres und inneres Wort ereignen sich auf verschiedenen Ebenen. In ihrer Wirkung bezieht sie Arndt auf den Wachstumsprozeß des Christen. Ihn interessiert, was aus dem Wort Gottes wird, wie es im geistlichen Leben einen Entwicklungsprozeß bewirkt. Diese Darlegungen Arndts werden mit Luthers Worttheologie verglichen und in ihrer neuen Situation gewürdigt. Arndt sucht, von einer veräußerlichten, forensischen Gerechtigkeit, wie sie wenigstens in der Orthodoxie verstanden wurde, bedrängt, einen inneren Weg des geistlichen Lebens.

Gertraud Zaepernick (»Johann Georg Gichtels und seiner Nachfolger Briefwechsel mit den Hallischen Pietisten, besonders mit A. M. Francke«, Bd. 8, S. 74–118) stellt Gichtel und seine Aktionen sehr ausführlich aus dem Briefwechsel vor. Die Übel und Mißstände in der Kirche werden von Gichtel in ähnlicher Weise wie von den Hallischen Pietisten gesehen (S. 112). Das Heil sucht Gichtel aber in totaler Weltflucht und in einer rigorosen Askese, im Kampf gegen die als teuflisch empfundenen Bedürfnisse der menschlichen Natur.

Nach der Rolle der gesellschaftlichen Wirklichkeit bei der Herausbildung inspirierter Religiosität und nach den Auswirkungen dieser Religiosität auf die gesellschaftliche Wirklichkeit fragt Matthias Benad (»Ekstatische Religiosität und gesellschaftliche Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu den Motiven der Inspirationserweckung unter den separatistischen Pietisten in der Wetterau 1714/15«, Bd. 8, S. 119–161). Nach einer Skizze zur Geschichte der Inspirationserweckung und einer Untersuchung dieser Bewegung kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß Angehörige einflußloser Schichten auf dem Hintergrund der Frömmigkeit und der Anschauungen des protestantischen Separatismus, angesichts der Not in dieser verdorbenen Welt, durch eine rigorose moralische Praxis und Erbauungsübungen dem göttlichen

Strafgericht zu entkommen suchen. Der Rückzug aus der Welt setzt starke Emotionen frei, die das Endzeitempfinden aufrecht erhalten. Für die staatlichen Aufbauprojekte erweisen sich diese Bewegungen als ungeeignet. Dem Beitrag ist ein Quellen- und Literaturverzeichnis beigefügt.

Martin Brecht, früher Ephorus des Evangelischen Stifts in Tübingen, gibt in seinem Beitrag (»Die Berleburger Bibel. Hinweise zu ihrem Verständnis«, Bd. 8, S. 162–202) Hinweise zum Verständnis der Berleburger Bibel. Johann Friedrich Haug wird in seinem Lebensweg und als Herausgeber und Mitarbeiter der Berleburger Bibel vorgestellt. Dann erschließt der Verfasser die Konzeption und die Schwerpunkte dieser um wörtliche Übersetzung bemühten Bibel, die aber vor allem von ihren Erklärungen und Erläuterungen her interessant ist. Aus einer abgesonderten Gemeinde heraus wird die Auseinandersetzung mit der bestehenden Kirche über Gnade und Rechtfertigung – von einer biblischen Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen her – geführt. Die hoffende Ausrichtung auf Philadelphia, die endzeitliche Brüdergemeinde, gewinnt prägende Kraft. In einem Vergleich mit Bengel meint Brecht, diese Bibel enthalte »neben vielem, was theologisch problematisch oder einfach überholt ist, tiefe geistliche Einsichten in die Schrift in treffender Formulierung« (S. 200). »Die Bezüge, die vom jeweiligen Schriftwort zur konkreten kirchlichen oder individuellen Situation hergestellt werden, haben immer wieder etwas Faszinierendes und lassen die Lektüre des Bibelwerkes eigentlich nie langweilig werden« (S. 200). Zum andern sieht er in diesem Werk eine Quelle für die Geschichte des radikalen Pietismus.

Udo Sträter zeigt in seinem Beitrag (»Pietismus und Sozialtätigkeit. Zur Frage nach der Wirkungsgeschichte des ›Waisenhauses‹ in Halle und des Frankfurter Armen-, Waisen- und Arbeitshauses«, Bd. 8, S. 201–230) wie die pietistischen Sozialeinrichungen von merkantilistischen Ansätzen überrollt wurden. Selten wurde eine Nachahmung der Franckeschen Stiftungen von Halle versucht. Die Stiftungen blieben entweder dem traditionellen Stil des Hospitals verhaftet oder wurden von kaufmännischen Interessen geprägt. Er kommt zu dem Ergebnis: »An der äußeren Gestalt läßt sich das ›pietistische‹ vom ›merkantilistischen Waisenhaus‹ nicht unterscheiden« (S. 230).

Band 9 bringt weitere Beiträge zum radikalen Pietismus und zu Kirche und Frömmigkeit im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert.

Die Studie von Rudolf Dellsperger (»Samuel Koenigs ›Weg des Friedens‹ [1699–1711] – Ein Beitrag zur Geschichte des radikalen Pietismus in Deutschland«, Bd. 9, S. 152–179) stellt aus verstreuten Quellen den Lebensgang dieses Theologen, der wegen seines radikalen Pietismus aus Bern ausgewiesen wurde, dar und zeigt, wie seine »zum Teil schweren Erfahrungen, die er seit seiner Verbannung gemacht hatte«, ihn zu Demut, Geduld, Sanftmut, Bescheidenheit und Mäßigung führten und ihn zur reformierten Kirche zurückbrachten. Koenig sieht in seinem Weg einen Weg, den Gott ihn geführt hat, und bittet um Geduld für jene Glieder, die Gott für eine Zeit lang beiseite führt. Der Ausgang werde bezeugen, daß Gott durch solche, die er außerhalb führt, seiner Christenheit viel Gutes tut (S. 178f.).

Reinhold Breymayer gelingt es in seiner Findigkeit, etwas mehr Licht in den Lebensgang des Frankfurter Konzertdirektors Johann Daniel Müller zu bringen (»Ein radikaler Pietist im Umkreis des jungen Goethe: Der Frankfurter Konzertdirektor Johann Daniel Müller alias Elias/Elias Artista [1716 bis nach 1785]«, Bd. 9, S. 180–237). Der Verfasser kann zeigen, daß es wohl zu einer Begegnung mit Goethe kam. Im Anhang sind noch einige Aktenstücke veröffentlicht.

Die ersten drei Abhandlungen in Bd. 9 befassen sich mit dem Schwerpunkt des Jahrbuches: »Kirche und Frömmigkeit im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert«. Norbert Trippen befaßt sich mit dem Neuanfang des katholischen Lebens in Deutschland nach der Säkularisation (Bd. 9, S. 12–31). Nach einer Beschreibung der Ausgangslage stellt er die Erneuerung des kirchlichen Lebens durch religiöse, theologische und caritative Kreise dar. Unter den religiösen Kreisen nennt er den »Gallitzin-Kreis« um den Freiherrn von Fürstenberg im Haus der Fürstin Amalie von Gallitzin, den Kreis um Sailer und die elsässischen Theologen um Franz Leopold Liebermann. Die Caritaskreise erfaßt er vom Koblenzer und vom Aachener Kreis her. Den Neuaufbruch in der Theologie beschreibt er von der Mainzer Schule, vom Einfluß Johann Michael Sailers und von der Tübinger Fakultät und ihrer Theologischen Quartalschrift her. Er bedient sich jeweils der neuesten Literatur und stellt die Ergebnisse der Forschung zu diesen Bereichen sachgerecht und übersichtlich dar. Bei einem Versuch, den Neuaufbruch innerhalb eines Vortrages darzustellen, muß aus der Fülle der Vorgänge ausgewählt werden. Allerdings wird diese Auswahl bei Trippen wenig durchsichtig gemacht auf die Fülle der Vorgänge hin. Worin bei Sailer ein Übergang von der Aufklärung zum Neuaufbruch stattfindet, wird nicht genügend ersichtlich. Ob der Mainzer Kreis so eng mit der Neuscholastik verbunden werden kann, müßte weitere Forschung klären.

Sehr vorsichtig nennt Gerhard Graf seine Untersuchungen »Ermittlungen zur preußischen Kriegspre-

digt von 1813–1815« (Bd. 9, S. 32–55). Aus Erlassen der Regierung und einer begrenzten Anzahl – dieser Begrenzung ist sich der Verfasser bewußt – erhebt er leitende Gedanken und Ausrichtungen der Kriegspredigt in den Befreiungskriegen. Er kann zeigen, wie diese Predigtinhalte sich auf Seiten der Prediger und auf Seiten des Staats, der diese Predigten fordert, im Laufe des 19. Jahrhunderts verengen und »die Kriegstheologie des 1. Weltkrieges sich gewissermaßen schon in nuce in der von 1813 vorgebildet findet« (S. 55).

Friedhelm Groth befaßt sich mit der Endzeitvorstellung der beiden im schwäbischen Bereich bekannten Blumhardt (»Chiliasmus und Apokatastasishoffnung in der Reich-Gottes-Verkündigung der beiden Blumhardts«, Bd. 9, S. 56–116). Zunächst wird der Hintergrund im württembergischen Pietismus des 18. Jahrhunderts erschlossen. Hier finden sich wertvolle Hinweise zu den Vorstellungen von Chiliasmus und Apokatastasis im württembergischen Pietismus und deren Vermittlung mit dem Artikel 17 der Confessio Augustana. Unterschiede zwischen Bengel und Hahn werden herausgearbeitet. Vor diesem Hintergrund werden dann die Vorstellungen des älteren und des jüngeren Blumhardt aus Quellen vorgestellt und erschlossen. Von dem Durchgehenden in diesen Vorstellungen und ihrem zeitbedingten Wandel her kann der Verfasser den Eintritt des jüngeren Blumhardt in die SPD und den Württembergischen Landtag verständlich machen. Vor allem aber gelingt es ihm, zu zeigen, daß die Verkündigung der Blumhardt in der Dialektischen Theologie bei Barth und Thurneysen wirksam geworden ist.

Das Studium dieser beiden Bände des Jahrbuchs zur Geschichte des neueren Protestantismus bringt jedem, der sich mit dem Pietismus befaßt, viele Informationen und Einsichten. Der Fachmann wird auf sie nicht verzichten können, schon auch wegen der gründlichen Quellenarbeit und der reichen bibliographischen Angaben.

Auf die Nachrufe und Besprechungen samt der Bibliographie zum Pietismus, die beiden Bänden angefügt sind, kann in dieser Besprechung nicht näher eingegangen werden. *Philipp Schäfer*

Zum Himmelreich gelehrt. Friedrich Christoph Oetinger. 1702-1782. Württembergischer Prälat, Theosoph und Naturforscher. Eine Ausstellung von Eberhard Gutekunst und Eberhard Zwink in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Stuttgart: Landesbibliothek 1982. 276 S. mit Abb. Brosch. DM 12,–.

Der Katalog begleitet eine von der Württembergischen Landesbibliothek und dem Landeskirchlichen Archiv in Stuttgart zusammengestellte Ausstellung (30. 9.–26. 11. 1982) aus Anlaß des 200. Todestages von Oetinger. 1982 wurde mit Ausstellungen seiner auch in Göppingen (Geburtsort) und Murrhardt (Wirk- und Sterbeort) gedacht. Wenngleich an Literatur zu Oetinger kein Mangel besteht, wird man den Katalog schon deswegen gerne zur Hand nehmen, um mit den zahlreichen Schriften Oetingers und dessen Anhängern wie Gegnern vertraut zu werden. Die Schriften sind diplomatisch genau aufgenommen, nach Druckort und Umfang beschrieben und durch erklärende Texte in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang gerückt. Wertvoll sind die unzähligen biographischen Daten zu den zahlreichen Verfassern, die sonst nur mühsam zu erheben sind. Ausstellung und Katalog gliedern sich in 23 Gruppen, denen jeweils kurze, aber prägnante Einleitungstexte vorangestellt sind. Dem Katalog hätte man wenigstens ein Namensregister gewünscht, damit es über den Anlaß hinaus auch als Nachschlagewerk benutzbar würde.

Heribert Hummel

Hermann Schmid: Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802-1811. Überlingen a. B.: Schober 1980. XXX u. 398 S. Kart. DM 69,50.

Die Säkularisation von 1802/03 und der folgenden Jahre bedeutete in der neuzeitlichen Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands nach der Reformation des 16. Jahrhunderts den tiefsten Einschnitt. Reichsrechtlich sanktioniert durch den vom Kaiser ratifizierten Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803 – der formell eine reichsgesetzliche Ausführungsbestimmung des Friedens von Lunéville 1801, materiell in seinen wesentlichen Teilen aber ein französisches Diktat darstellte –, besiegelte die Säkularisation den völligen Untergang der geistlichen Reichsstände, deren beträchtlicher Territorialbesitz an die weltlichen Fürsten verteilt wurde, deklariert als Entschädigung für Verluste auf dem linken

Rheinufer, das an Frankreich hatte abgetreten werden müssen. Zugleich brachte sie, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, die Zerschlagung der landsässigen Stifte und Klöster, deren Güter auf Grund des § 35 des Reichsdeputations-Hauptschlusses der freien Disposition der Landesherren überlassen wurden. Erhalten blieb in der Regel lediglich das Ortskirchenvermögen, zur Gewährleistung der ordentlichen Seelsorge in den Pfarreien.

In den meisten Fällen wurde die Säkularisation mit rücksichtsloser Härte und barbarischer Zerstörungswut durchgeführt, mit am brutalsten in Bayern, auf dessen Betreiben auch der genannte § 35 des Reichsdeputations-Hauptschlusses durchgesetzt worden war. Freilich traf die Säkularisation die Kirche Deutschlands nicht wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Die durch die Französische Revolution eingeleiteten politischen und territorialen Umwälzungen bildeten im Grunde nur den Auslöser für eine Entwicklung, die sich seit langem angekündigt hatte. Dem aufklärerischen Denken der Zeit waren die geistlichen Fürsten und Korporationen zunehmend als überlebte, unnütze und deshalb auszutilgende Institutionen erschienen, und man kann – wie die neuere Forschung immer wieder belegt – leider nicht sagen, daß die mehr und mehr ins Schußfeld der Kritik geratenen Reichsprälaten, adeligen Domkapitel und klösterlichen Konvente in ihrer überwiegenden Mehrheit diesem Eindruck tatkräftig und wirksam gewehrt hätten, einzelne leuchtende Beispiele ausgenommen. Die – nicht grundlose – Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 und die mit den unbezweifelbar notwendigen theresianisch-josephinischen Klosterreformen in den Habsburger Erblanden einhergehenden Klosterdezimierungen unter Joseph II. (1780–1790), die aber keine Säkularisationen im strengen Sinn gewesen waren, hatten dann »Signalwirkung« gehabt. Zwar begannen am Ende des 18. Jahrhunderts nicht wenige geistliche Reichsfürsten, inspiriert durch die Reformmaßnahmen Josephs II., in ihren Territorien aufgeklärte Reformen anzustreben, durchaus mit Erfolg. Dennoch vermochten sie das Schicksal nicht mehr aufzuhalten. Die Zeit der geistlichen Staaten und des geistlichen Feudalismus war endgültig abgelaufen. Es ist bezeichnend, daß sich, als der Säkularisationssturm über die (nach außen immer noch mächtige und prächtige) Reichskirche hereinbrach, keine Stimme von Rang zu ihrer Verteidigung erhob.

Noch ist die Erforschung der Säkularisation, zumal der Säkularisation der landsässigen Klöster, in den einzelnen deutschen Territorien längst nicht geleistet, so daß auch eine fundierte Gesamtdarstellung vorläufig nicht möglich ist. Um so mehr ist deshalb die vorliegende Arbeit zu begrüßen. Sie bietet, in der Hauptsache auf breiter archivalischer Grundlage – herangezogen sind die Bestände des Badischen Generallandesarchivs Karlsruhe, des Fürstlich Fürstenbergischen Archivs Donaueschingen und des Württembergischen Hauptstaatsarchivs Stuttgart –, eine detaillierte Darstellung der Säkularisation der Klöster in Baden, das sich am Beginn des 19. Jahrhunderts aus einer kleinen Markgrafschaft vor allem dank beträchtlicher Säkularisationsgewinne (Hochstift Konstanz mit der Abtei Reichenau, die rechtsrheinischen Reste der Hochstifte Basel, Straßburg und Speyer, drei Reichsklöster und sechs Mediatstifte) zur Größe eines drei Provinzen (das obere Fürstentum, die badische Markgrafschaft und die Pfalzgrafschaft) umfassenden, nachfolgend einheitlich organisierten Mittelstaates »arrondierte«. Einem Verlust von 8 Quadratmeilen (mit rund 26 000 Einwohnern und 162 000 Gulden Einkünften) an Frankreich standen Zugewinne von 59 ¾ Quadratmeilen (mit 237 000 Einwohnern und 1 540 000 Gulden Einkünften) »aus dem Schoße des Reiches« gegenüber. Im Laufe der Jahre 1802 bis 1811 zog der badische Staat aber auch das Besitztum von rund 110 landsässigen Klöstern (Benediktiner-, Zisterzienser-, Augustiner-, Prämonstratenser- und Bettelordensklöster, männlich und weiblich) in seinen Landesteilen ein. Sie wurden weitestgehend aufgelöst. Nur einige Nonnenklöster überdauerten als staatlich reglementierte »Communitäten« und Lehranstalten in veränderter Form die Säkularisationsepoche. Der aus der Klostersäkularisation gezogene Gewinn hielt sich allerdings in Grenzen, zumal dem Staat hieraus auch finanzielle Verpflichtungen erwuchsen (z. B. Pensionszahlungen); immerhin bestand er in ansehnlichen Liegenschaften (vor allem Waldungen) und in Grundrenten. Zuwachs erfuhren auch die staatlichen Bibliotheken, deren Beständen die wertvollsten Teile der Klosterbibliotheken einverleibt wurden, während man die Kircheneinrichtungen, wie anderswo auch, verschleuderte, nicht selten zerstörte.

Der Verfasser zeichnet eingehend die badische Säkularisationsgesetzgebung und ihren Vollzug, erörtert auch die rechtliche Problematik der Säkularisation in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext und schildert, zuweilen höchst eindrucksvoll, die Schicksale der einzelnen Klöster und Konvente, um am Ende hinsichtlich des »Ertrages« für den Staat Bilanz zu ziehen. Da und dort kommt er in seiner engagierten Darstellung auch um die Erkenntnis nicht ganz herum, daß es zum Zeitpunkt der Säkularisation mit dem »Klostergeist« nicht allüberall in den betroffenen Konventen zum Besten stand und es auch Fälle gab, wo man geradezu danach drängte, endlich durch staatlichen Spruch aufgelöst zu werden. Von hier aus hätte sich

ihm vielleicht ein etwas »nachdenklicheres« Urteil über die josephinischen Klosteraufhebungen (S. 10-15) und über den Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherrn von Wessenberg (S. 43) nahelegen können. Eine eingehendere Lektüre des (in veralteter Auflage von 1943 zitierten) Werkes Eduard Winters »Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848« (Berlin 1962) wäre hier zum Beispiel gewiß hilfreich gewesen – und hätte wohl die vom Verfasser konstatierte Unübertroffenheit der bekannten Quellensammlung von Ferdinand Maaß SJ etwas relativiert.

Die gut lesbare Darstellung, die von der Philosophischen Fakultät Freiburg im Breisgau 1977 als Doktordissertation angenommen wurde, wird bereichert durch einen Quellenanhang, der die wichtigsten einschlägigen Verträge, Erlasse und Gesetze dokumentiert. Beigefügt ist auch ein Orts- und Personenregister. *Manfred Weitlauff*

KARL HAUSBERGER: Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (Münchener Theologische Studien, Historische Abt. Bd. 23). St. Ottilien: Eos 1983. 371 S. Kart. DM 72,–.

1874 veröffentlichte Hermann von Sicherer, der an der Universität München Deutsche Rechtsgeschichte lehrte, sein Buch über Staat und Kirche in Bayern 1799–1821. Der Kulturkampf war im vollen Gange; zwei Jahre zuvor hatte die Regierung das Gesetz gegen den Kanzelmißbrauch und das Jesuitengesetz erlassen und sodann auf dem Verordnungsweg den staatskirchlichen Kurs weiter verschärft. Sicherer hatte als erster Historiker Zugang zu den Ministerialakten erhalten und konnte seiner Publikation einen großen, bis heute den Forschungsstand bestimmenden dokumentarischen Anhang beifügen. Er konzentrierte sich auf den »vollständigen Bruch mit dem bisher bestehenden, den curialistischen Grundsätzen entsprechendem kirchenpolitischen System«, den die neue Regierung schon in den ersten landesherrlichen Verordnungen im Jahr 1800 deutlich machte, und verfolgte den Weg der bayerischen Kirchenpolitik, der über die Ausdehnung der staatlichen Kirchenhoheit im Religionsedikt von 1809 bis hin zum Konkordat von 1817 und weiter über die Verfassung von 1818 bis zur Tegernseer Erklärung des Königs von 1821 führte. Sicherer stellte den Souveränitätsbegriff des modernen bayerischen Staates und die auf dem kanonischen Recht basierenden Argumente der päpstlichen Kurie scharf gegeneinander und interpretierte den Kompromiß von 1821 als einen verschleierten Rückzug des Kardinalstaatssekretärs gegenüber den Ansprüchen des in der Reformzeit ausgebildeten bayerischen Staatskirchenrechts.

Das Bild, das Sicherer zeichnete, ist im großen und ganzen bis heute gültig geblieben; allerdings hat die Benützung neuer Quellen, etwa der einschlägigen Nuntiaturakten, wesentliche Ergänzungen und Differenzierungen ermöglicht, z. B. in Anton Doeberls Untersuchung über »Die bayerischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807« von 1924. Auch Doeberl hatte seine Darstellung quellenmäßig untermauert, indem er ihr einen Anhang mit Aktenstücken aus dem Vatikanischen Archiv beigab.

Karl Hausberger, Schüler des Münchener Kirchenhistorikers Georg Schwaiger, wählte für seine Habilitationsschrift dasselbe Thema, das Sicherer bearbeitete, und ging mit derselben Fragestellung an es heran. Wie Doeberl weitete er die Aktenkenntnis aus, indem er das Vatikanische Archiv benützte; außerdem konnte er einzelne Fragen aus Pariser und Wiener Beständen genauer klären. Hausberger grenzt also – wie Sicherer – das Thema »Staat und Kirche« auf die nach dem endgültigen Zusammenbruch der alten Ordnung im Jahr 1803 einsetzenden, bis 1821 andauernden, in diplomatischen Kontakten zwischen der bayerischen Regierung und dem Heiligen Stuhl sich konkretisierenden Bemühungen um eine Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse ein. Den Zustand des kirchlichen Lebens, wie ihn Georg Schwaiger 1959 für die altbayerischen Diözesen beschrieben hat, und die staatskirchlichen Zielsetzungen und Maßnahmen der bayerischen Regierung setzt er voraus; deshalb ist z. B. das Zustandekommen des bayerischen Religionsedikts von 1809 nicht sein Thema. Die jeweilige Motivation und Interessenlage der Verhandlungspartner wird wiedergegeben, soweit sie sich direkt in den Akten artikuliert, aber nicht zum Gegenstand weiterführender Reflexionen gemacht. Auch die äußeren Umstände und politischen Kräfte, die auf die Beratungen einwirkten, werden nur in kurzen Skizzen umrissen: das Konkordat mit Frankreich von 1801, die parallelen Bemühungen Württembergs, Badens und Preußens, die bayerischen Schwierigkeiten in Tirol, der Einfluß der Konföderierten und die sogenannte »Protestbewegung des bayerischen Protestantismus«.

Hausberger beginnt mit einem an Schwaiger, Aretin, Raab, Weis u. a. orientierten Überblick über die Entwicklung der landeskirchlichen und reichskirchlichen Verhältnisse im späten 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts. Seine Kritik trifft vor allem die römische Kurie: »So versagte sich der Heilige Stuhl in jener

bitteren Schicksalsstunde der nach Tradition und Besitz glänzendsten und reichsten Kirche des Abendlandes nicht nur einer wirksamen Hilfeleistung.« Vielmehr habe er mit der im französischen Konkordat von 1801 grundsätzlich anerkannten Enteignung der französischen Kirche »der Säkularisation im Reich im voraus« zugestimmt und mit der kirchlichen Neuumschreibung der abgetretenen Reichsteile »zur Zertrümmerung der deutschen Bistumseinteilung selbst die Hand« gereicht (S. 17). Der erste Schwerpunkt der Arbeit liegt auf dem bayerischen Versuch, den vor allem von Dalberg angestrebten Abschluß eines Reichskonkordats zu hintertreiben und statt dessen zu einem die staatskirchliche Praxis der Regierung sanktionierenden Sonderkonkordat zu kommen. Dabei rückt der bayerische Vertreter in Rom, Bischof Häffelin, in den Mittelpunkt; er wird von Hausberger sehr kritisch beurteilt – sowohl hinsichtlich der politischen wie hinsichtlich der moralischen Qualifikation. Über Häffelins diplomatische Aktivitäten informiert Hausberger viel gründlicher als die – etwas nachlässig gearbeitete – neue Häffelin-Biographie von Rudolf Fendler (Mainz 1980). Das Kapitel über die Konkordatsverhandlungen der Jahre 1806/07, die über den Nuntius Annibale della Genga, den späteren Papst Leo XII., abgewickelt wurden, rekonstruiert präzis die einzelnen Schritte der bayerischen Regierung und der römischen Kurie. Den Mittelpunkt des Buches bilden die Verhandlungen über den Konkordatsentwurf des päpstlichen Staatssekretariats vom Herbst 1816, mit dem die Kurie noch einmal versuchte, das zuletzt im Religionsedikt von 1809 formulierte bayerische Staatskirchenrecht infrage zu stellen, das weiche Taktieren der auf Montgelas folgenden Minister Rechberg und Thürheim, die überhastete Unterschrift Häffelins und den nachlässig ausgehandelten Kompromiß, die Verzögerung der Ratifikation im Gefolge der heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Ministern Lerchenfeld und Reigersberg auf der einen, Rechberg und Thürheim auf der anderen Seite. Hausberger macht deutlich, daß »die seit Hermann von Sicherer in der Literatur häufig wiederkehrende These, der 80jährige bayerische Gesandte habe das Konkordat in Überschreitung seiner Instruktionen voreilig unterzeichnet«, einer gewissen Modifikation bedarf. Häffelin sei »in seinem ehrgeizigen Streben nach einem raschen Erfolg durch immer neue Zugeständnisse der Regierung erheblich bestärkt« worden, manchen Weisungen aus München habe »die notwendige Präzision und Eindeutigkeit« gefehlt und der Minister des Innern selbst sei es gewesen, »der den Gesandten mit der Erklärung über die Tragweite des Ministerwechsels in eine äußerst prekäre Verhandlungsposition brachte« (S. 185). Auch die Problematik des bayerischen Vorgehens, das Konkordat durch das Religionsedikt vom 26. Mai 1818 einseitig auszulegen und eben dieses Religionsedikt als Beilage zur Verfassung, das Konkordat aber als Anhang I zum § 103 des Religionsedikts zu publizieren und bereits vor dieser Publikation vom Klerus den Verfassungseid zu verlangen, kommt bei Hausberger deutlicher heraus als bei Sicherer, während die alte und die neue Darstellung für die folgenden Ereignisse, Häffelins im Namen des Königs gegenüber der Kurie abgegebene Erklärung vom 27. September 1818 und deren Desavouierung seitens der bayerischen Regierung und auch für die Vorgeschichte der Tegernseer Erklärung, wieder parallel laufen. Hausberger ist insgesamt eine durchaus einprägsame, die Ereignisfolgen wie die Argumentationsketten übersichtlich ordnende, aus einer neuerlichen umfassenden Durchsicht der Quellen geschöpfte und konzis formulierte Bearbeitung des schwierigen Themas gelungen. *Hubert Glaser*

ADAM SEIGFRIED: Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat. Eine historisch-systematische Untersuchung (Innsbrucker Theologische Studien 10). Innsbruck-Wien: Tyrolia 1983. 302 S. Kart. DM 60,–.

Die Wiener Habilitationsschrift (Dogmatik, 1982) verdient gleichviel Interesse wegen ihrer methodologischen Exemplarität wie wegen ihres historischen und systematischen Ertrags. Mit dem Namen des aus Abtsgmünd (in der damaligen Fürstpropstei Ellwangen) stammenden Theologen und (Religions-)Philosophen Jakob Salat (1766–1851) dürften nur wenige Eingeweihte überhaupt etwas verbinden, und wenn, dann kaum mehr als flüchtige Erinnerungen an einen auf grandios kuriose Weise zänkischen, ego- und exzentrischen Polterer und Winkelried, der mehr als der von ihm angegiftete Gang der Geistesgeschichte selbst sich unrettbar ins Abseits manövriert habe, wozu das Verschwinden seines Namens aus der seriösen Literatur als verdientes Geschick passe.

Salat war nach Studienjahren in Dillingen 1790–1801 Pfarrer im Ellwangischen und Augsburgischen, dann 1801-1807 von der Montgelas-Regierung hochfavorisierter Professor für Moral- und Pastoraltheologie in München, schließlich 1807-1826 Professor für Philosophie in Landshut. Zeitlebens mit Leidenschaft der Ideenwelt der Aufklärung und ihren Zielen verbunden, war er, wie Seigfried jetzt urteilen kann, »einer

jener Mittelsmänner, die um die Wende zum 19. Jahrhundert sowohl chaotische Entartungen der Aufklärerei schonungslos aufdecken, aber auch vor den die Freiheit verkürzenden Folgen der aufkommenden romantisch-restaurativen Reaktion zurückschrecken« (S. 141). Im bereits ›romantisch-restaurativen‹ Landshut aber, dem sich Salats polemischer Charakter bald lautstark widersetzte, sah man in ihm zuletzt nur noch einen Störenfried, der sich mit den meisten seiner Kollegen (darunter seinem ehemaligen Lehrer J. M. Sailer) überwarf und mit Gott und der Welt anlegte. Um des lieben Friedens willen wurde er von der bayerischen Regierung mit 60 Jahren ziemlich unsanft »quiesciert«, worüber endlos lamentierend und gegen »Obskurantismus, Aufklärerei, Supranaturalismus, Ultrakatholizismus usw.« (S. 143) nach seinem Verständnis mit seinen Waffen weiterfechtend, er seine Tage als Privatier zubrachte, ohne je die erhoffte Wiedergutmachung seines »Mißgeschicks« zu erfahren.

Vor ein solcherart ›exotisches‹ Untersuchungsobjekt gestellt, mit dem unter dem im Titel genannten Interesse ernsthaft sich zu befassen also kein Anlaß zu bestehen und das zudem restlos erledigt scheint bereits durch die kategorischen Verdikte seiner Zeit (»Rationalist«, »Offenbarungsfeind«, »Illuminat« usw.), die Salat freilich fast masochistisch und wehleidig zugleich immer aufs Neue zu provozieren nie müde wurde, bis man endlich, seiner müde und überdrüssig geworden, daran ging, ihn mit seltenem Erfolg totzuschweigen, unternimmt es Seigfried, in einem ersten »biobibliographischen« (S. 26) Teil (S. 28–145) seinen Gegenstand erst einmal zu gewinnen – jenseits der »verdunkelnden und entstellenden Reflexe seiner Gegner« (S. 24), »ohne Animosität« (S. 141). Was dabei herauskommt ist: ein ›neuer‹ Salat, und vermutlich der wirkliche. Man wird dieses Stichwort in den gängigen Nachschlagewerken usw. nicht nur um-, sondern völlig neu schreiben müssen. Daß Seigfried dabei primär weder die ›Ehrenrettung‹ Salats im Auge hat, noch eine Salat'sche Wirkungsgeschichte in Gang bringen (S. 21), sondern sich schlicht eine zuverlässige Grundlage für seine systematische Untersuchung erarbeiten will, und sozusagen nebenbei, ohne diese Absicht als heuristisches Prinzip zu verfolgen, eine völlige Revision des bisherigen Salat-Bilds (Salats Name gab schon immer Gelegenheit für seltsame Komposita!) herbeiführt, kann die Ernsthaftigkeit und Gültigkeit seines Bemühens nur unterstreichen.

Doch dies war nicht einfach: »Den Autor [...] kostete es ungeheure Geduld, die gesamte Quellenlage zu erforschen« (S. 25). Dies dürfte ein Understatement sein. Denn Seigfrieds Methode in diesem ersten Teil, die bald überwiegend sauren biographischen Stationen, Situationen und Einschnitte sukzessiv in Beziehung zu setzen mit den in seinen Publikationen jeweils parallel zutage tretenden Impulsen, Scharnieren und Dramen der denkerischen Entwicklung Salats, seinen programmatischen Standortbestimmungen, seinen manchmal unverständlich anmutenden Handlungsmotiven, seinen ideellen Interessen und Zielen, und mit der verwickelten Komplexität seines schwierigen Charakters, um daraus das tatsächliche Agieren und Denken Salats zu rekonstruieren, wäre Ehre auch für eine Lebensarbeit. Für die Erstellung der ›äußeren‹ Daten und Ereignisse war an vordem meist unbekannten Lagerorten umfängliches Archivgut in 13 Archiven zu erheben und zu sichten (siehe S. 276f.); um die Salat'sche Bibliographie für den psychogrammatischen, denkerisch-genetischen und ideellen Kontext im Weiteren auszuschöpfen, waren 129 von Jahr zu Jahr dickleibiger komputierte, teils durch unendliche Retrospektiven (und Regressionen) ermüdende oder in unsägliche Digressionen ausufernde – und in beidem schrieb er sich sein Schicksal und sein Denken von der Seele! – Druckschriften Salats ebenso minutiös zu durchpflügen (Verzeichnis S. 277–282), von denen für die systematische Fragestellung der Arbeit eigentlich nur (!) 45 von Belang waren, und ebenso eine erkleckliche Zahl von Rezensionen seiner Werke (S. 283f.) als deren unmittelbarstes Echo. Die ungeheure Fülle des verarbeiteten Materials beeindruckt und macht schon wieder unbefangen genug, auf Übersehenes hinzuweisen: 26 Briefe Salats an Wessenberg in der Landesbibliothek Stuttgart (Cod. hist. 4° 314 Nr. 89) und einen Aufsatz von Dieter Narr (»Johann Gottfried Pahl und Jakob Salat«. In: Ders.: Studien zur Spätaufklärung im deutschen Südwesten. Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B. Bd. 93, Stuttgart 1979, 317–343), der die Neubronner Zeit Salats betrifft.

Das Ergebnis dieser in systematisch-theologischen Arbeiten sehr seltenen Kärrnerarbeit – es sei wiederholt: die völlige Revision der verbreiteten Klischees – lohnt den Aufwand höchlich und rechtfertigt ihn bestens. Es ist wohl auch nicht anders möglich, geistesgeschichtlich so oder so fixierte Gestalten, vor allem einhellig negativ fixierte, auf anderen Wegen und mit anderen Mitteln als den von Seigfried gewählten aus den petrefakten Fixierungen herauszulösen: Ad fontes! Dazu bedarf es aber eben des Muts auch zu sauberer historischer Arbeit um einer sauberen systematischen willen, und der Geduld für sie; und es wären wohl auch noch mehr und andere ›Revisionen‹ im Stil der hier vorliegenden möglich und nötig.

Wer sich der Fruchtbarkeit dieser Methode versichern will, wird sie im zweiten Teil der Arbeit

(»Systematische Rekonstruktion von Jakob Salats Denken«, S. 146–243) mit dem Schwerpunkt auf dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung (bes. S. 173–240) bestätigt finden. Sein Inhalt kann nicht in Kürze referiert werden. Er wirft alles in allem ein eigenes, auch eigenständiges Licht auf die in der katholischen Theologie eigentlich erst heutzutage fair zur Verhandlung kommende Frage des Verhältnisses der ›Aufklärung‹ zur christlichen Offenbarung – eine Facette »Salat«, die in ihrer relativen Größe und mit all ihren Grenzen dabei nicht übergangen werden sollte. Kritisch anzufragen bliebe bei diesem im einzelnen sorgfältig und differenziert aufgebauten Teil allenfalls, ob die systematische Rekonstruktion zu Recht in die Konstruktion eines »Systems« (S. 241–243) ausläuft, nachdem der Autor allzu konkrete Vorstellungen in dieser Richtung selbst eingangs (S. 146–150) problematisiert.

»Rückschau und Ausblick« (S. 244–272) verstehen sich als der mit dem ganzen Unternehmen letztlich intendierte (S. 21 f.) Beitrag zur heutigen theologischen Problemsituation, wie er sich vom historisch-systematischen Ertrag der Arbeit her ergibt. Die Diskussionsbedürftigkeit des hier thetisch und diskursiv Vorgetragenen wird sich dann herausstellen, wenn die gegenwärtige Theologie dessen Diskussionswürdigkeit bejaht, d. h. wenn sich die gegenwärtige (Offenbarungs-)Theologie das Denken der Aufklärung weniger als historisch abgeschlossenen Komplex denn als gegenwärtige Sachaufgabe gegenüberstellt.

Das Buch ist durch ein Personenregister erschlossen. Wie bei allen Titeln der »Innsbrucker Theologischen Studien« liegt der Preis verhältnismäßig hoch, und dies trotz einiger Druckkostenzuschüsse, die die 1982 verdientermaßen mit dem Kardinal-Innitzer-Förderungspreis für Theologie ausgezeichnete Arbeit verbilligen halfen. *Abraham Peter Kustermann*

Alfred Kall: Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen). Paderborn: Schöningh 1983. 396 S. Kart. DM 48,–.

Die vorliegende Untersuchung, der die unwesentlich veränderte Dissertation des Verfassers aus dem Jahre 1981 zugrundeliegt, befaßt sich mit der weniger bekannten konfessionellen Frauenbewegung und ihrer Auswirkung in Deutschland.

Zunächst wird darauf hingewiesen, daß die katholische Frauenbewegung neben der liberalen und sozialistischen Frauenbewegung »eine eigenständige, vom christlichen Glauben her geprägte Entwicklung« nimmt (S. 323). Mit dieser Feststellung wird ein weiterer wesentlicher Unterschied der katholischen zu den anderen Bewegungen festgehalten: »ein öffentliches Streiten um Frauenrechte [...] fehlte in den Zielsetzungen« (ebd.). Die katholischen Frauenvereine und damit ein Teil der katholischen Frauenbewegung sind Antwort und Ausdruck der Auseinandersetzung der Katholiken mit den zahlreichen Erschütterungen des 19. Jahrhunderts, die bis in die Zeit der Aufklärung und Revolution zurückreichen. Die katholische Frauenbewegung konkurriert nicht mit anderen Einrichtungen und Ausdrucksformen der Kirche; sie reiht sich ein in die katholischen Aktivitäten.

Der caritativ-soziale und der religiöse Bereich liefern die Beweggründe für die Konstituierung der ersten Frauenvereine. Im Gegensatz zu der liberalen Frauenbewegung ist das katholische soziale Engagement auf Frauen innerhalb von Ordensgemeinschaften – besonders aus der Schweiz und dem Elsaß – angewiesen. Erst 1840 und in den nachfolgenden Jahren tritt hier eine Änderung ein.

Die überregionale Organisation der katholischen Frauenbewegung setzt im Jahre 1903 mit dem Entstehen des Katholischen Frauenbundes ein. Dabei fällt auf, daß im Katholischen Frauenbund nahezu alle Gründungsmitglieder sich zuvor in anderen katholischen Verbänden und Gruppierungen betätigt hatten. Als entscheidendes Gründungs-Kriterium ist der Zeitpunkt anzusehen, von dem an katholische Frauen ihre Probleme selbstverantwortlich und eigenständig aufgreifen.

Der Frauenbund – im Gegensatz zu den Frauenvereinen – sprach in den ersten Jahren seines Bestehens zunächst die Frauen des Bürgertums und Adels an. Der Einzug katholischer Frauen in das öffentliche Leben wurde vom Frauenbund maßgeblich initiiert. Lag in den Jahren 1840 bis 1880 die Leitung der Elisabeth- und Müttervereine in geistlicher Hand, so wechselt sie seit der Gründung des Lehrerinnenvereins und kommt den Frauen zu. Fortan übernehmen auch Frauen die religiöse Betreuung. Zunächst geht es um die Begleitung der Frauen in ihrem jeweiligen Berufsstand – auch im Stand als Hausfrau –, später erst folgt die berufliche Interessenvertretung nach außen hin. Das in den Bruderschaften ausschließlich vorhandene religiöse Moment wird in der Frauenbewegung gegen Ende des 19. Jahrhunders zugunsten der Probleme in der Welt zurückgestellt – nicht vernachlässigt.

Alfred Kall entnimmt seine Erkenntnisse und Folgerungen einem gründlichen Studium ungedruckter Quellen von Stadtarchiven und Akten kirchlicher Archive und verarbeitet sie mit den bekannten gedruckten Quellen und der gängigen Literatur. Er ergänzt mancherorts die Standardgeschichte einzelner Institutionen in nicht unwesentlichen Passagen (vgl. »Lorenz Werthmann, der Caritasverband und die Christliche Frau«, S. 280ff.).

Besonders hervorzuheben sind innerhalb des ersten Kapitels die Ausführungen »Schwerpunkt Caritas – Stuttgart« (S. 56ff.), im dritten Kapitel »Laiengründungen in Freiburg und Stuttgart« (S. 112ff.) und ebenfalls im dritten Kapitel »die Fürsorgeeinrichtungen für Dienstmädchen und Arbeiterinnen« in Ravensburg (S. 134ff.). Für diese Untersuchungen hat der Verfasser u. a. die Archivakten des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg herangezogen.

Die Quellen- und Literaturangaben auf 50 (!) Seiten und das Personenregister laden ein, weiterführende Studien zu betreiben. *Peter Weigand*

MIT GOTT FÜR WAHRHEIT, FREIHEIT UND RECHT. Quellen zur Organisation und Politik der Zentrumspartei und des politischen Katholizismus in Baden 1888–1914. Ausgewählt und eingeleitet von HANS-JÜRGEN KREMER unter redaktioneller Mitarbeit von Michael Caroli. Hrsg. von JÖRG SCHADT (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Mannheim 11). Stuttgart: Kohlhammer 1983. 322 S. Kart. DM 48,–.

Nach der Veröffentlichung der Tätigkeitsberichte des Landesvorstands der Sozialdemokratischen Partei Badens von 1914 bis 1932 und nach Herausgabe der Lebenserinnerungen des aus Mannheim stammenden Landtagsabgeordneten und Eberbacher Bürgermeisters John Gustav Weiß als Zeugnis für das Wirken der Nationalliberalen Partei Badens, veröffentlicht das Stadtarchiv Mannheim jetzt 76 Quellen zur Geschichte des badischen Zentrums aus den Jahren 1888 bis 1914. Der Reiz dieser Publikation liegt infolge der katastrophalen Quellenlage der Zentrumspartei in dem Versuch, über Informationen aus zweiter Hand – Presseberichte und kümmerliche Nachlässe – Zeitgeschichte in ihrem dunklen, ungesicherten Verlauf zu erhellen.

Die politische Bedeutung der badischen Zentrumspartei erschließt sich nur unter Berücksichtigung des politischen Katholizismus und seiner Auseinandersetzungen mit der liberalen Regierung während des badischen Kulturkampfes in den Jahren 1860 bis 1876.

Die vorliegenden 76 Quellen bestätigen, daß politischer Katholizismus und badische Zentrumspartei eine untrennbare Einheit bilden. Die katholische Subkultur Badens wurde in ihrer Spitze von der Zentrumspartei und den katholischen Männervereinen und Verbänden repräsentiert. Die Herausforderung der beginnenden Industrialisierung im Großherzogtum und die damit verbundenen sozialen Schwierigkeiten bedeuteten aufgrund der agrarischen Struktur Badens für die Zentrumspartei eine hartnäckige Auseinandersetzung mit dem großbürgerlich-protestantischen Liberalismus, nachfolgend mit dem städtischen Sozialismus. Ersteren hatte man aus der Zeit des badischen Kulturkampfs noch in »bester« Erinnerung. Die gemachten Erfahrungen steckten auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch tief im politischen Bewußtsein und geboten äußerste Vorsicht – nicht Zurückhaltung. Die Zentrumspartei entwickelte einen eigenen Werte- und Normenhorizont, der dem politischen Katholizismus in Baden ein einzigartiges Gepräge gibt: einerseits Defensive empfehlend, andererseits Offensive herausfordernd.

Nachdem es den Nationalliberalen im Zuge der Wirtschaftsdepression nach 1873 nicht gelungen war, die sozialen und ökonomischen Anliegen der kleinbürgerlich-bäuerlichen katholischen Landbevölkerung aufzugreifen und in ihre gesellschaftspolitische Konzeption zu integrieren, gewann die sich bewußt antinationalliberal profilierende badische Zentrumspartei an politischem Einfluß und Rang. Dieses badische Proprium hielt sich bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Das Verharren in agrarischen Denkstrukturen verhinderte die Proletarisierung, und die Autoritätsvorstellungen hielten den Verlust des auch religiös bestimmten konventionellen Weltbildes auf.

Diese Publikation, sorgfältig aufbereitet – besonders zu erwähnen sind die Tabellen, Kurzbiographien, Ortsübersichten und -angaben und der Personenindex –, trägt dazu bei, entscheidende Elemente politischer Gestaltung und Kultur der badischen Zentrumspartei im 19. und 20. Jahrhundert aufzuzeigen und festzuhalten. *Peter Weigand*

HORSTWALTER HEITZER: Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900–1914 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 18). Köln: Böhlau 1983. 259 S. Ln. DM 78,–.

Vor acht Jahren erschien die Untersuchung von Rudolf Brack »Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900 bis 1914« (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 9. Köln–Wien 1976). Die umfassende Darstellung von Michael Schneider »Die christlichen Gewerkschaften 1894–1933« (Politik und Gesellschaftsgeschichte 10. Bonn 1982) hat – wohl von ihrer spezifischen Aufgabe her – diesen wichtigen Abschnitt in der Geschichte der christlichen Gewerkschaften nur kursorisch behandelt (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2, 1983, 187–202). Die vorliegende Untersuchung von Heitzer setzt einen neuen, einen biographischen Akzent. Bekanntlich war der Breslauer Oberhirte, Georg Kardinal Kopp, einer der profiliertesten Kontrahenten im Gewerkschaftsstreit. Während bei Brack – schon aufgrund seiner Quellen – der Akzent mehr im rheinisch-kölnischen Raum liegt, schildert Heitzer die Diskussionen und Auseinandersetzungen auf einem anderen Hintergrund. Die Abhandlung ist eine wertvolle Ergänzung zu Brack, da der Verfasser weitere, bisher nicht benützte Archive heranziehen konnte (Zentrales Staatsarchiv der DDR, Archiv des Josephstifts in Trier, Staatsarchiv Münster).

Ursprünglich wollte Heitzer als Stipendiat der Kardinal-Bertram-Stiftung das Thema »Kardinal Kopp und der Volksverein für das katholische Deutschland 1909/10« behandeln. Durch eine größere Zahl von Untersuchungen über den genannten »Volksverein« (vgl. Literaturverzeichnis S. XV) hatte er hierfür die besten Voraussetzungen mitgebracht. Daß er seinen Forschungen einen anderen Schwerpunkt gegeben hat, war sachlich bedingt: Der Volksverein besaß enge Verbindungen zu den christlichen Gewerkschaften; er unterstützte diese nicht nur politisch, sondern sorgte auch zu einem guten Teil für die theoretische Grundlegung. Kardinal Kopp wußte dies sehr wohl und wollte deshalb, schon um die christlichen Gewerkschaften ›geistig‹ auszuhungern und zum Aufgeben zu zwingen, den Volksverein einer stärkeren Aufsicht durch die Bischöfe unterstellen. So bedurfte es nur eines kleinen Schritts, um vom Volksverein zum Verhältnis des Kardinals zu den christlichen Gewerkschaften zu kommen.

Kardinal Kopp war über viele Jahre und Jahrzehnte hinweg wohl der einflußreichste Bischof Deutschlands. Er galt als Mittelsmann zwischen der Regierung in Berlin und dem Vatikan, er war Vorsitzender der preußischen Bischofskonferenz. Doch legte sein Engagement gegen die christlichen Gewerkschaften Schatten über die letzten Lebensjahre. Die preußische Regierung verwandte sich nämlich beim Vatikan für die Existenz der christlichen Gewerkschaften; der Papst hielt sich – trotz seiner integralistischen Grundeinstellung – zurück und agierte nicht mit jener Entschiedenheit, die Kopp erwartet hatte. Der sogenannte »Berliner Verband«, der sich entschieden für katholische Arbeitnehmerorganisationen einsetzte, war mit Kopps praktischer Zurückhaltung oder ›Neutralitätspolitik‹ nicht einverstanden. Er machte sich gleichsam ›selbständig‹ und suchte eigene Kontakte zur römischen Kurie, um diese zu einer klaren Stellungnahme zu veranlassen. Dazu kamen Spannungen innerhalb des preußischen Episkopats, auch in der Gewerkschaftsfrage. Kardinal Hartmann von Köln nahm im Dezember 1913 offen für die christlichen Gewerkschaften Partei. Zu alledem kam die Abhängigkeit Kopps von Ratgebern im Hintergrund und deren Meinungen. Dies erweckte, trotz seines entschiedenen Auftretens nach außen, bei den Freunden den Eindruck innerer Unsicherheit.

So belastete der Gewerkschaftsstreit die letzten Lebensjahre des Breslauer Kardinals. Die Untersuchung ist ein wertvoller Beitrag zur Biographie dieses – trotz solcher Schatten – bedeutenden und erfolgreichen Bischofs. *Rudolf Reinhardt*

WILHELM SANDFUCHS: Pater Rupert Mayer. Sein Leben in Dokumenten und Bildern. Würzburg: Echter 1984. 108 S. mit zahlr. Abb. und Faksimiles. 6 Farbbilder. Pappbd. DM 19,80.

Der verdiente Autor der großen Biographie »Pater Rupert Mayer. Verteidiger der Wahrheit, Apostel der Nächstenliebe, Wegbereiter moderner Seelsorge« (Würzburg 1981) legt nun im gleichen Verlag ein bescheideneres Bild- und Dokumentenwerk über diesen Mann des geistigen und geistlichen Widerstands gegen totalitären Ungeist vor. Dankenswerterweise verzichtet der Band nicht auf erklärenden Text; der Untertitel könnte eine dahingehende Befürchtung wecken. Bildmaterial und Dokumente sind sorgfältig erläutert; jedes Kapitel hat eine gut lesbare Grundlegung oder Einführung.

Der Lebensweg von P. Mayer wird sorgsam nachgezeichnet: von Jugend und Studium über die Tätigkeit als Diözesanpriester Rottenburgs, vom Eintritt in den Jesuitenorden und der Seelsorge in München über den Ersten Weltkrieg bis zur Weimarer Zeit, vom Sondergericht über das KZ bis nach Ettal, bis zum letzten eigenen Wirken 1945 in München und bis hin zur heutigen Nachwirkung. Den Bildern von Zerstörung und Untergang stehen auch Bilder von den heutigen Restaurationen früherer Wirkungsstätten P. Rupert Mayers gegenüber.

In fleißiger Sammelarbeit wird ein Reichtum an Bildmaterial vorgelegt, der erstaunlich ist. Es dürfte schwer sein, in diesem Bereich noch wesentliche Erweiterungen beizubringen. Für diese weitere Veranschaulichung ist also dem Autor und dem Verlag sehr zu danken.

Allerdings werden in diesem Band auch Grenzen deutlich, die dem Medium Bild (insbesondere natürlich dem eher zufälligen und keineswegs bewußt und künstlerisch gestalteten Foto) sowie dem gewählten, zumeist kurzen Textauszug gesetzt sind. Die eigentlichen Probleme und Konflikte, um die es im Leben P. Mayers ging, werden oft angerissen, aber nicht inhaltlich erschlossen. So werden z. B. die sonntäglichen Bahnhofsgottesdienste im Hauptbahnhof München (S. 36) zu Recht als »seelsorgerliche Pioniertat« angesprochen und durch einen Schnappschuß belegt. Die beiden Frühmessen, die P. Mayer um 3.20 und 4.05 Uhr hielt, sind uns aber heute kaum noch vorstellbar. Da könnte man sich denken, daß ein Predigtauszug einer solchen Frühmesse oder ein Bericht eines häufiger Beteiligten doch packender und inhaltsreicher wäre, als ein Foto.

Wer P. Rupert Mayer und seine Zeit in etwa kennt, findet hier verläßliche Information und reiches Anschauungsmaterial. Allerdings kann die spirituelle Dimension der Botschaft des Bekenners – vgl. etwa seine Tagebücher aus der Klosterhaft – bei der starken Akzentuierung des Bildmaterials nicht voll vermittelt werden.

Schon aus Gründen des eigenen Lebensalters, aber auch infolge von Mängeln in der eigenen zeitgeschichtlichen Information, haben weit über die Hälfte der heute anzusprechenden Leser kein hinreichendes »Bild« vom politischen Umfeld des Wirkens von P. Mayer, von Faszination und Macht, aber auch von Brutalität und Terror des Nationalsozialismus, vom Elend der Großstadtzuwanderer, von der Realität der Kriege, aber auch von Einzelheiten des Ordenslebens (z. B. S. 66: Welche Bedeutung hat hier die Feierliche Profeß?). Hier liegen die Probleme eines solchen kurzen Bild- und Dokumentarwerks.

Nicht um Spannungen fortzuführen, sondern um ihre weitgehende Überwindung deutlich zu machen, sollte nicht verschwiegen werden, was der konfessionelle Gegensatz für einen jungen Stuttgarter, der 1894 in Ravensburg Abitur machte, bedeutete. Der junge Abiturient schrieb sich sogleich an der damals fast verfemten katholischen Universität Freiburg/Schweiz ein! Es ist zutreffend erwähnt, daß er an jeder seiner Universitätsstädte Mitglied einer CV-Verbindung wurde. Für heutige Studenten dürfte es wichtig sein, daß im Gefolge des Kulturkampfes diese katholischen CV-Verbindungen damals von den vorherrschenden schlagenden Verbindungen nicht als gleichberechtigt (»satisfaktionsfähig«) anerkannt waren. Die Wahl dieser studentischen Gemeinschaften war also ein Akt der Solidarität mit einer benachteiligten akademischen Minderheit! Vom damaligen konfessionellen Gegensatz her wird der Weg P. Mayers zum Jesuitenorden verständlicher.

Je größer der zeitliche Abstand wird, desto notwendiger dürfte es sein, auch die jeweiligen Gegner der Seelsorge P. Mayers, die Gegenwirkungen der NS-Formationen und das Verhalten vieler Juristen deutlich zu machen, damit auch die heutige junge Generation Mut und Einsatz P. Rupert Mayers voll schätzen kann.

Karl Pellens

FRANZISKA WERFER: Hermann Breucha 1902–1972. Aufbruch der Kirche im Bild eines Priesters. Weißenhorn: Konrad 1982. 324 S. 11 Abb. Ln. DM 38,–.

HERMANN BREUCHA: Hoffnung auf das Ewige. Ausgewählte Predigten. Hrsg. von FRANZISKA WERFER. Weißenhorn: Konrad 1983. 174 S. 6 Abb. Ln.

Lebensbilder von Priestern sind selten geworden. Wenn solche Priesterbilder geschrieben werden, um die Erhabenheit des Amts zu demonstrieren, wie oft geschehen ist, wäre das kein Schaden. Aber im Falle Hermann Breuchas ist das anders. Allein der Untertitel »Aufbruch der Kirche im Bild eines Priesters« rechtfertigt die Veröffentlichung, und die Autorin garantiert nicht nur in Worten, daß das Leben des

Degerlocher Pfarrers in dem halben Jahrhundert, in dem sich neue Wege in der Kirche geöffnet haben, eine lebendige Brücke darstellt, »eine Brücke zwischen dem Aufbruch der Liturgischen Bewegung in den zwanziger Jahren mit ihren sich öffnenden Einsichten in das Wesen der Kirche und der Liturgie, in die Bedeutung von Amt und Laien in der Kirche, ungebrochen durch die erlebten Schrecken der Hitler- und Kriegszeit sich weiter schwingend bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und fest dastehend und aus der Tiefe weiterweisend in den Wirrnissen, die diesem folgten« (S. 7).

Franziska Werfer gehört selbst dieser Aufbruchsbewegung an. Ergriffen von den religiösen Bewegungen der 20er Jahre, war die junge Studentin aus Ellwangen entschlossen, die Theologie zu ihrem Beruf zu machen. Als erste Frau in Deutschland legte sie 1929 in Tübingen ein theologisches Examen ab, obwohl sie dadurch keinen Rechtsanspruch auf eine Anstellung hatte. Durch das Verbot der Nationalsozialisten, an der Oberstufe der Oberschulen Religionsunterricht zu erteilen, verlegte sich der Schwerpunkt der Tätigkeit von Franziska Werfer auf den außerschulischen Unterricht. Auf diesem Feld mußte sie mit dem Kreis um die Kapläne Hermann Breucha und Anton Weber von St. Eberhard in Stuttgart zusammentreffen, der sich der offenen religiösen Bildungsarbeit verschrieben hatte. Ziel dieses Kreises war es, ein Leben aus der Mitte des Glaubens zu erwecken und das christliche Selbst- und Weltverständnis der Gläubigen zu bilden. Durch Vorträge und in Arbeitskreisen wurden vor allem die Erfahrungen der Aufbruchsbewegung der 20er Jahre (Liturgische, Biblische, Homiletische Bewegung) in die neue Situation der Gemeinden, die keine »volkskirchliche« mehr waren, umgesetzt. Inhaltlich und formal hat Hermann Breucha diesem Kreis die Richtung gewiesen. Sein Wirken als Prediger, Liturge und Seelsorger ist nur von diesem Sich-Öffnen zur Welt hin zu verstehen, dem aber nicht die Anbiederung, sondern das tiefe Wissen zugrunde liegt, daß die natürlichen Dinge zum Mysterium hinführen. Auf die kürzeste Formel gebracht lautet diese Einsicht so: »Man kann nicht Eucharistie feiern mit Menschen, die nicht fähig sind, ein Mahl zu halten« (S. 266). Deshalb: »Man muß den Menschen dazu erziehen, einem Mysterium echt zu begegnen« (ebd.). Das Selbst- und Weltverständnis, das dem Programm der religiösen Bildungsarbeit zugrunde lag, hat aber auch Breuchas Wirken über seine Pfarrgemeinde hinaus angeregt. So war er wesentlich beteiligt an der Una-Sancta-Arbeit in Stuttgart (seit 1941) und an der Arbeit in der Stuttgarter Arbeitsgemeinschaft »Arzt und Seelsorger« (seit 1949). Nur auf der Basis dieses christlichen Weltverständnisses ist sein Engagement in der Rundfunkarbeit (seit 1945) und sein Wirken für Kunst und Künstler in der Diözese Rottenburg zu begreifen.

Etwas überrascht ist man über das Kapitel »Breucha und der kirchliche Umbruch« (d. h. nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil), in dem die Autorin die bereits anfangs zitierten Wirrnisse erläutert: »Es könnte wie eine tragische Ironie klingen, daß derselbe Breucha, der als junger Student bei seinen Lehrern der Exegese noch jenes ›nicht können dürfen‹ erlebt hatte, [...] beim Verlauf, den die Dinge danach nahmen, unter Schmerzen eine ›genuin katholische Exegese‹ fordern muß« (S. 271). Es wäre wohl fatal, würde man Breucha wegen seiner kritischen Äußerungen zur Liturgiereform, die das Zweite Vatikanische Konzil dekretiert hat, als Schrittmacher der Restauration reklamieren. Von den Erfahrungen des Aufbruchs braucht kein Jota verdrängt zu werden, aber die Einübung in ein Leben aus dem Glauben, die Erziehung zum Mysterium, verlangt viel Geduld, »vor allem aber Ehrfurcht [...] vor den Dingen und dem Umgang mit ihnen, nicht nur den heiligen, sondern auch den natürlichen Dingen« (S. 267). Diese Erfahrungen können nicht durch Konzils- und Synodenbeschlüsse ersetzt werden. So hat das Buch eine doppelte Funktion: daran zu erinnern, was in Zeiten des Aufbruchs der Kirche an Erfahrung zugewachsen ist, und den Reaktionären, die jeden Aufbruch als geschichtliche Sünde der Kirche verdammen, aufzuzeigen, welche Charismen der Geist in Zeiten des Aufbruchs freilegen kann. In diesem Sinne ist das Buch geradezu als Pflichtlektüre für die Synodenteilnehmer des Jahres 1985 in der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu empfehlen. Franziska Werfer hat weite Strecken des Buches im »Wir«-Stil geschrieben, und sie deutet dieses »Wir« als zeitgenössische Gemeinsamkeit im Leben der Kirche und auf persönliches Miterleben in der Hausgemeinschaft mit Pfarrer Hermann Breucha in der Zeit von 1959 bis 1972. So ist sie in die Lage versetzt worden, Atmosphärisches aus dem Leben Breuchas zu vermitteln und zahlreiche Details aus den nachgelassenen Korrespondenzen mitzuteilen.

Die ausgewählten Predigten, die sie aus dem Nachlaß Breucha veröffentlicht hat, lesen sich wie ein Kommentar zum Lebensbild und führen in das Zentrum, aus dem Breucha gewirkt hat. Dem Historiker wird bei dieser Lektüre aufgehen, wie sehr Hermann Breucha in der Tradition der schwäbischen Homiletik stand, deren ausgeprägtester Vertreter Bischof Paul Wilhelm von Keppler war. Dessen Schüler, der spätere Domkapitular Emil Kaim, hat Breucha in seinen ersten Priesterjahren die entscheidenden homiletischen Impulse gegeben. *Joachim Köhler*

6. Stifte, Klöster und Orden

HELVETIA SACRA. Sezione II: Capitoli collegiali. Parte 1: Le chiese collegiate della Svizzera Italiana. Red.: Antonietta Moretti. Bern: Francke 1984. 178 S. Ln. sFr 44,–; DM 53,–.

Dem 1977 erschienenen Band der Helvetia Sacra (II,2) über die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz folgt nun ein schmales Bändchen über die entsprechenden Kirchen des italienischsprachigen Raums. Es handelt sich um neun Stifte, sieben im Kanton Tessin und zwei in Graubünden, von denen heute noch vier bzw. eines existieren, wenn man von dem 1985 auch juristisch untergehenden San Vittore absieht.

Chorherrenstifte und Stiftskirchen in der italienischen Schweiz führen gegenüber jenen im deutschen Landesteil viel weiter, bis in die Zeit der Glaubensverkündigung, zurück und hatten auch einen andern Charakter und andere Aufgaben als jene. Die Pieve (plebana) war der topographischen Gliederung entsprechend das Seelsorgezentrum einer ganzen Talschaft. Im 5. Jahrhundert war das Christentum hier unter den Bistümern Mailand und Como verkündet und geordnet worden. Die Gliederung hatte sich in der langobardischen Zeit erhalten. Eine spätere Verbindung der oberen Täler mit dem rätischen Norden, etwa mit Pfäfers, scheidet wohl aus.

Die verhältnismäßig späte Evangelisation in diesem Land verzichtete im Gegensatz zu Süditalien auf die Gründung zahlreicher Bistümer, hatte doch die Synode von Sardica um der Würde des Bischofsamtes willen die Gründung eines Bistums dort verboten, wo ein Priester genügen würde. Die ersten Landgotteshäuser erstanden dank der Arbeit wandernder Priester einer Stadt. Im 5. Jahrhundert bekamen einige dieser Oratorien den Taufbrunnen und damit auch einen ständigen Priester. Sie erhielten dann im Gegensatz zu den andern Landkirchen und den Eigenkirchen der langobardischen Herren verschiedene Rechte der Bischofskirche über Klerus und Seelsorgegebiet. Sie, die Pieve, wurden zur Grundstruktur der kirchlichen Organisation auf dem Lande. In den Wirren der Völkerwanderungszeit flüchteten viele Städter in die Bergtäler, deren Pieve nun bald auch einen zahlreichen Klerus aufwiesen, der nach dem Vorbild der Bischofskirche verschiedene Aufgaben, darunter auch die Heranbildung des geistlichen Nachwuchses, übernahm. Der leitende Priester der Pieve führte seit dem 7. Jahrhundert den Titel Archipresbyter bzw. Propst in karolingischer Zeit. Seine Autorität erstreckte sich über alle Kirchen des Tals, die von dem ihm unterstellten Klerus betreut wurden. Dieser sollte nach Möglichkeit ein gemeinsames Leben führen. Das Vermögen der Pieve bestand aus den freiwilligen Gaben der Gläubigen; dazu kamen der Zehnte und die Zuweisungen des Bischofsgutes.

Die so entstandenen Kollegiatstifte werden freilich erst vom 12. Jahrhundert an urkundlich sichtbar (erstmals Locarno 1152: capitulum). Zwei der behandelten Stifte werden erst 1219 (San Vittore) und 1690 (Poschiavo) gegründet. Die ältesten erhaltenen Statuten sind die 1221 von Honorius III. bestätigten von San Vittore. Mit der Besiedelung auch der oberen Täler seit dem 13. Jahrhundert setzte die Auflösung der Strukturen ein. Die neuen Siedlungen erhielten eigene Kirchen mit Pfarrechten. In der Pieve blieb nur noch der Obere und der eine oder andere der Kanoniker; die Vita communis und die Residenz wurden durch die Notwendigkeiten der Seelsorge fast unmöglich gemacht, auch wenn sie immer wieder, so von Karl Borromäus, empfohlen wurden. Die Mutterkirche wurde unter Beibehaltung einiger stiftsmäßiger Elemente seit dem 17. Jahrhundert der Mittelpunkt des Landkapitels, der Propst zugleich zu dessen Dekan.

Die Listen der Obern beginnen nach seltenen früheren Nennungen erst im 12. Jahrhundert. Über den Bildungsgang berichten sie seit Ende des 16. Jahrhunderts. Da und dort sind Familien zwei und drei Generationen lang im Besitz der Dignität, hatten doch alle Kanoniker zeitweilig das Recht, sich einen Helfer mit dem Recht der Nachfolge zu wählen. Daher auch Fehlbesetzungen und die Krise nach der Mitte des 16. Jahrhunderts. Borromäus, der in Bellinzona für die Gründung auch eines deutschen Kanonikats sorgte, setzte den Propst von San Vittore mit vier seiner Kanoniker ab und übergab den Propst dem weltlichen Gericht.

Das Buch, die Frucht der vorbildlichen Arbeit von vier bewährten und heimatliebenden Autoren, entläßt den Leser mit der Frage: Warum wissen wir von unsern schwäbischen weltlichen Stiften so wenig? Dabei gab es sie in großer Zahl nicht zuletzt auf dem Territorium des heutigen Württemberg.

Hermann Tüchle

DIE KARTÄUSER. Der Orden der schweigenden Mönche. Hrsg. von MARIJAN ZADNIKAR in Verbindung mit ADAM WIENAND. Köln: Wienand 1983. 394 S. mit 145 Abb. Ln. DM 58,–.

Die Kartäusergeschichte erfreut sich seit geraumer Zeit besonderen Interesses. Seit 1979 finden internationale Kongresse über die Geschichte und Spiritualität des Ordens statt; James Hogg gibt die umfangreiche Reihe »Analecta Cartusiana« heraus. Auf diese gesteigerte Nachfrage antwortet das vorliegende Werk, ein Sammelband, der verschiedene Arbeiten zur Geschichte, Kunst und Theologie der Kartäuser enthält.

Der slowenische Mitherausgeber hat bereits 1972 eine bedeutende Studie über die Kartäuserarchitektur veröffentlicht. Jetzt kommt von ihm der umfangreichste Beitrag über »Die frühe Baukunst der Kartäuser« (S. 51–138), womit seine Forschungsergebnisse auch in deutscher Sprache zugänglich sind. H. M. Blüm, der einzige mitarbeitende Kartäuser (Kartause Marienau), schreibt nach einführenden Bemerkungen (S. 13–21) über das Leben der Kartäuser und ihre Statuten (S. 29–56) und stellt »lexikale Übersichten« (Kartausen und Kartäuserschriftsteller) zusammen (S. 288–372). Über die »Vita Christi des Ludolf von Sachsen« schreibt W. Baier (S. 21–24), E. Kleineidam über »Die Spiritualität der Kartäuser im Spiegel der Erfurter Kartäuserbibliothek« (S. 185–202). Der Mitherausgeber A. Wienand gibt ein kurzes Zeugnis über die Marienverehrung der Kartäuser wieder (S. 25) und berichtet ausführlich über den Ordensgründer Bruno, von dem er mit M. Laporte O. Cart. sagt, daß er nicht Priester war (S. 208–210), dazu über die Kölner Kartause und bedeutende Mitglieder dieses Klosters (S. 203–287). Von H. Rüthing kommt ein Aufsatz über die »Geschichten der Kartausen in der Provinz Alemannia inferior von 1302-1400« (S. 139–168). Das ist zwar ein Abdruck aus seiner Arbeit über den Kartäuser Egher von Kalkar (1967); es ist aber nach wie vor das Beste, das zur Frühgeschichte des Ordens in Deutschland geschrieben wurde. Unter dem ansprechenden Titel »Die Wächter Israels« (so nennt Egher von Kalkar die Visitatoren) schreibt er außerdem über die Visitationen im Kartäuserorden (S. 169–183). Die wichtigste Quelle dafür sind die Visitationsprotokolle (chartae), von denen in letzter Zeit eine ganze Reihe entdeckt werden konnte. Ihr Inhalt ist für die Geschichte jedes einzelnen Hauses und des ganzen Ordens unentbehrlich. Er rückt das bekannte Wort »Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata« ins rechte Licht.

Auf S. 26–27 ein peinliches Versehen: Da steht das »Ave Regina Caelorum« als Wiedergabe einer Bildunterschrift. Diese lautet jedoch anders und ist in der deutschen Übersetzung richtig wiedergegeben. – S. 52 ist vom »ehemaligen Zisterzienserstift Reun bei Graz« die Rede; das Kloster besteht heute noch als »Abtei Rein-Hohenfurt«. – Die einzige Kartause Württembergs, Güterstein/Urach, ist S. 306 kurz erwähnt. Ihr Gründungsprior kam aus der Freiburger Kartause Johannisberg. Die spärlichen Literaturhinweise zeigen, daß die Geschichte Gütersteins noch zu bearbeiten ist.

Der schöne Band, gediegen ausgestattet und reichlich illustriert, ist eine gelungene Hinführung zu Geschichte, Geist und Kunst des Kartäuserordens. *K. Suso Frank*

NORBERT HÖRBERG: Libri sanctae Afrae. St. Ulrich und Afra zu Augsburg im 11. und 12. Jahrhundert nach Zeugnissen der Klosterbibliothek (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 74; Studien zur Germania Sancra 15). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 330 S. Ln. DM 72,–.

Neben der vor kurzem erschienenen Arbeit von Liebhart über das Kloster St. Ulrich und Afra in Augsburg steht die vorliegende und jene in gewisser Weise ergänzende Dissertation aus der Schule von Raymund Kottje (Bonn, früher Augsburg). Nach der Einführung in die Klostergeschichte, die Quellenlage und den Forschungsstand gibt der Verfasser eine Darstellung der Zielsetzung seiner Untersuchung. Er will ein Bild von der Bibliothek und den Buchbeständen des Klosters von dessen Anfängen bis gegen 1200 gewinnen. Aus dieser Überlieferung will er Aussagen über die geistigen und geistlichen Interessen und die Wissenschaftspflege im Kloster machen.

Kapitel I (»Die Klosterbibliothek«, S. 23–49) gibt die Geschichte der Klosterbibliothek bis zu ihrer Auflösung 1803. Als das Kanonikerstift St. Afra zu Beginn des 11. Jahrhunderts in ein Benediktinerstift umgewandelt wurde, war der Bücherbesitz desselben vermutlich klein. Durch Besitzvermerke – hier insbesondere dem zum Thema der Arbeit gewordenen »Liber sanctae Afrae« – kann ein gewisser Zuwachs der Bibliothek in der Frühzeit des Klosters geklärt werden. Der Rückgang der Bibliothek im 13./14. Jahrhundert wurde durch die Erweiterung derselben an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert und die dabei durchgeführte Systematisierung umgekehrt. Nach einer ersten Katalogisierung des Buchbestandes folgten ähnliche Aufnahmen 1616 und kurz vor der Säkularisierung durch Placidus Braun.

Kapitel II (»Die Bücher des Klosters«, S. 50–116) beschreibt den erhaltenen Handschriftenbestand. Dabei wurden alle Handschriften berücksichtigt, die ins 12. Jahrhundert oder früher datiert werden können. Nur in geringem Umfang wurden auch Handschriftenfragmente berücksichtigt, die zum Beispiel zum Binden anderer Bücher benützt wurden, da ihre Herkunft zumeist nicht eindeutig geklärt werden konnte.

Kapitel III (»Die Bücher als Zeugnis geistiger Interessen«, S. 117-172) wertet den rekonstruierten Bibliotheksbestand aus, wobei die liturgischen, biblischen und patristischen Werke ausgeklammert werden. Nach den Glossierungen haben sich die Mönche intensiv – vermutlich schulmäßig – mit den Handschriften des Dichters Prudentius befaßt. Am Anfang des 11. Jahrhunderts gibt es spärliche Hinweise auf Artes-Studien, die sich vor allem auf musiktheoretischem, weit mehr aber auf musikpraktischem Gebiet bewegten. Im 11. Jahrhundert fehlen auch historische Werke, während Vitenliteratur vorherrschte. Erst durch die politischen Ereignisse des Investiturstreits scheint im Kloster das Interesse an historischen Vorgängen gestärkt worden zu sein, denn neben der Abfassung der Egino-Biographie durch Udalschalk besaß das Kloster jetzt auch das Chronicon Ottos von Freising, das nach Ergänzungen anscheinend aufmerksam gelesen wurde.

Kapitel IV (»Das Verhältnis Wittwers zu seinen Vorlagen«, S. 173-184) kann durch die Untersuchung der bibliothekarischen Überlieferungen ein Ergebnis für die allgemeine Klostergeschichte ziehen. Nach dem Verfasser ist Wittwers Catalogus die ergiebigste Quelle zur Klostergeschichte der quellenarmen Jahrhunderte. Den Angaben Wittwers kann nach Ansicht Hörbergs weiterhin gefolgt werden, doch ist ein kritischer Rückblick auf dessen Vorlagen erforderlich und im Einzelfall auch eine Berücksichtigung der bibliothekarischen Überlieferung.

Die Kapitel V (»Vom Kanonikerstift zum Benediktinerkloster«, S. 185-212) und VI (»Gelehrte Äbte und Mönche«, S. 213-250) untersuchen die Klostergeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts unter Heranziehung der überlieferten Handschriften, aus denen sich die Reformbemühungen innerhalb des Klosters gut entnehmen lassen.

Kapitel VII (»Bücher und Klosterreform«, S. 251-289) vergleicht die Vorgänge in St. Afra mit denen anderer Klöster und befaßt sich eingehend mit der Frage, welche Bedeutung Wissenschaftlichkeit und literarische Neigungen der Mönche in deren Ringen um die erneuerte Spiritualität besessen haben. Das Werk schließt mit dem Anhang »Der Abtkatalog und die servitia custodis, aufgezeichnet von Konrad Welling (s. XIV in)« (S. 294–297), sowie einem ausführlichen Handschriften- und Archivalienverzeichnis (S. 300–307) und der umfangreichen Liste der benützten gedruckten Quellen und Darstellungen (S. 308–320).

Der Verfasser hat einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Klosters St. Ulrich und Afra in Augsburg und überhaupt der Benediktinerklöster im südwestdeutschen Raum geleistet. Er hat eine Methode benützt, die bei vergleichbarer Anwendung auch für andere Klöster mit Handschriftenüberlieferungen auf Ergebnisse hoffen läßt.

Immo Eberl

Jürgen Sydow: Die Zisterzienserabtei Bebenhausen (Germania Sacra N. F. 16: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz; Das Bistum Konstanz; Bd. 2). Berlin–New York: de Gruyter 1984. X u. 342 S. 4 Karten. Ln. DM 154,–.

Wenige Monate nach dem Erscheinen von Maurers trefflicher Untersuchung über das Stift St. Stefan in Konstanz folgt mit dem vorliegenden Band das zweite Werk über eine geistliche Institution des Bistums Konstanz im Rahmen der Germania Sacra. Deren Richtlinien haben die Gestaltung und den Aufbau des Bandes weitgehend festgelegt. Der Verfasser selbst sagt deshalb in der Einleitung, daß er keine Klostermonographie vorlegt, sondern eine Grundlage für vergleichende und weiterführende Forschungen bieten will.

Nach den Richtlinien der Germania Sacra beginnt die Darstellung mit Quellen, Literatur, Denkmäler (S. 1–39). Die Archivalien des Klosters befinden sich nach den Forschungen des Verfassers überwiegend im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Obwohl er in der Folge auf einige gedruckte Quellen und zahlreiche Literatur zur Klostergeschichte verweisen kann, fehlt noch immer eine Regestenpublikation der Urkunden Bebenhausens und eine den heutigen Ansprüchen der Forschung genügende Darstellung der Klostergeschichte. Unter dem Stichwort ›Denkmäler‹ wird die Baugeschichte des Klosters und dessen künstlerische Ausstattung behandelt. Die Geschichte von Archiv und Bibliothek (S. 40–47) ist überwiegend erst ab der Reformation des Klosters bekannt.

Die ›Historische Übersicht‹ (S. 48–78) beginnt mit der Deutung des Ortsnamens Bebenhausen, der die Siedlung ins 7./8. Jahrhundert weist. Sie entstand am Schnittpunkt zweier römischer Straßen. Das Kloster wurde nach dem Verfasser vermutlich 1183 als Prämonstratenserstift von Pfalzgraf Rudolf von Tübingen gegründet. Der Gründungskonvent dürfte aus dem ebenfalls von den Tübinger Pfalzgrafen gestifteten Marchtal gekommen sein. Wegen der dort bestehenden internen Schwierigkeiten wurden anscheinend die Prämonstratenser 1189 durch einen aus dem Kloster Schönau kommenden Zisterzienserkonvent abgelöst. Unter diesem erlebte das Kloster einen raschen wirtschaftlichen Aufschwung, der trotz der vielen Schädigungen, denen Bebenhausen im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert ausgesetzt war, keine ernsthafte Unterbrechung erfuhr. Auch in den folgenden Jahrhunderten zog der bekannte Reichtum des Klosters immer wieder Plünderer an. Durch die im späten 15. Jahrhundert erfolgte vollständige Integration des Klosters in das Herzogtum Württemberg war die nach dessen Reformation 1543 folgende Aufhebung des Klosters nicht zu verhindern. Wie auch in anderen Klöstern Württembergs kämpften die Mönche eindrucksvoll um ihr Recht. Es gelang ihnen dadurch, mit dem Interim von 1548 nochmals in ihr Kloster zurückzukehren. Die von Herzog Christoph 1556 in Bebenhausen gegründete Klosterschule mit zwei Präzeptoren und 32 evangelischen Klosterschülern deutete bereits auf das bevorstehende endgültige Ende des Klosters, das mit der Resignation des letzten katholischen und der Amtsübernahme des ersten evangelischen Abtes 1560 sowie dem Abzug von drei Mönchen, die katholisch blieben, nach Pairis im Elsaß eintrat. Die Restitution des Klosters 1629–1632 und 1634–1648 blieb Episode. Die dadurch kurzfristig verdrängte Klosterschule wurde 1650 wieder eröffnet und blieb bis 1806 bestehen.

Unter der Überschrift »Verfassung« (S. 79–127) behandelt der Verfasser die einzelnen Ämter im Kloster, das weltliche Personal desselben, die Stellung des Klosters im Orden, seine Beziehungen zu Papst und Bischof und zu den weltlichen Gewalten. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang das seit der Übernahme der Schirmherrschaft durch die Grafen von Württemberg (1343) bemerkbare langsame Hineinwachsen Bebenhausens in deren Territorium. In diesem Abschnitt stellt der Verfasser zuletzt auch Siegel und Wappen des Klosters vor. Leider haben die beschreibenden Darstellungen keine Ergänzungen durch Abbildungen erhalten.

Das religiöse und geistige Leben des Klosters hat einen eigenen Abschnitt gefunden (S. 128–142). Am umfangreichsten ist die Darstellung der Entwicklung des Klosterbesitzes und dessen Verwaltung sowie listenmäßige Erfassung (S. 143–222). Aus dieser Aufstellung ergibt sich die Bestätigung, daß Bebenhausen einer der reichsten, wenn nicht sogar der reichste Konvent im südwestdeutschen Raum war. Im Gegensatz zu den bis zur Säkularisation 1803 bestehenden Konventen sind die Personallisten des Klosters (S. 223–298) durch die Reformation im 16. Jahrhundert und die bruchstückhafte Überlieferung im Mittelalter relativ kurz geblieben. Der Verfasser hat sich in den erstellten Kurzbiographien bemüht, alles erreichbare Material zusammenzutragen. Mit einem ausführlichen Register (S. 299-343) schließt der die südwestdeutsche Kirchengeschichtsforschung bereichernde Band. *Immo Eberl*

725 Jahre Kloster Mariazell-Wurmsbach. Zisterzienserinnen-Abtei Maria-Wurmsbach, Jona SG. Redaktion: Sr. M. Beatrix Oertig. Kloster Wurmsbach (CH–8715 Bollingen): 1984. 160 S. Ca. 150 Fotos. sFr. 30,–.

Das Zisterzienserinnenkloster Wurmsbach, am oberen Zürichsee gelegen, feiert seinen 725. Geburtstag zu einem Zeitpunkt, da es inmitten innerer und äußerer Erneuerung steht. Seine Bewohnerinnen üben vielfältige Tätigkeiten aus: Sie führen eine Schule und ein Internat, beaufsichtigen einen Landwirtschaftsbetrieb, bieten Kurse und Gastfreundschaft an und betreuen seit neuestem nachts und übers Wochenende die Alarmzentrale für Feuerwehr und Seerettungsdienst der beiden Städte Rapperswil und Jona. Durch diese Aufgabenbereiche unterscheidet sich Wurmsbach von den meisten Zisterzienserinnenklöstern, die im allgemeinen ausschließlich monastisch und kontemplativ ausgerichtet sind. Unter den Schweizer Frauenklöstern des Ordens ist es das einzige dieser Art.

So stellt Dr. Kassian Lauterer, Abt von Wettingen-Mehrerau und Vaterabt von Wurmsbach, das Kloster im Grußwort der Festschrift vor, die aus Anlaß des hohen Jubiläums herausgegeben wurde. Sie wurde zum größten Teil von den Wurmsbacher Schwestern selbst geschrieben und gestaltet. Eine Einleitung steuerte P. Kolumban Spahr (Mehrerau) bei: »Zisterzienserinnen der Schweiz im Rahmen der religiösen Frauenbewegung des 13. Jahrhunderts« (S. 9–11). Sie ist zu kurz, als daß sie die religiösen und sozialen Motive, die zur Gründung der Zisterzienserinnenklöster im 13. Jahrhundert – und auch zur Gründung Wurmsbachs –

führten, auch nur annähernd aufzeigen könnte. Der Schlußsatz: »Aus all dem kann man ersehen, wie gerade im Mittelalter die tüchtige Frau sich besonderen Ansehens erfreuen durfte und im besten Sinne des Wortes emanzipiert war« – ist mit Humor zu nehmen.

Es folgen zwei Abschnitte aus der Feder von Sr. M. Beatrix Oertig, der verdienten Historikerin und Archivarin des Klosters: »Wurmsbach vor der Klostergründung« (S. 12–14) und »Die Gründung des Klosters« (S. 15–21). Wurmsbach wurde 1259 von Graf Rudolf IV. von Rapperswil und seiner Gemahlin Mechthild errichtet und mit ansehnlichem Besitz dotiert. Dessen 1255 verstorbener Onkel, Graf Rudolf III., hatte kurz vorher, 1252, in unmittelbarer Nähe das Frauenkloster Bollingen (Prämonstratenserinnen?) gegründet. 1267 wurde dieser Konvent gegen den Willen eines Teils seiner Mitglieder mit dem Wurmsbacher verschmolzen. (Zu diesen Vorgängen, die noch genauerer Untersuchung bedürfen, vgl. Helvetia Sacra III/3. Bern 1982, 531). Über die Befunde der 1982 durchgeführten Grabungen berichtet Dr. Irmgard Grüninger im Abschnitt »Ausgrabungen im Kreuzgang des Klosters Wurmsbach« (S. 22–29). Die vorklösterliche Besiedlung aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde durch die Grabungen bestätigt. Die Klosteranlage wurde 1259 streng nach dem Zisterzienserbauplan errichtet.

Weitaus den größten Teil des Buches nimmt die von den Schwestern M. Beatrix Oertig und M. Theresia Grollimund zusammengestellte »Chronik von 1259–1984« ein (S. 30–97). Die Ereignisse der 725jährigen Geschichte des Klosters sind nach den Äbtissinnen geordnet, wobei sie in einer zweiten Spalte mit den Vorgängen der regionalen und der Schweizergeschichte in Bezug gesetzt werden. Besonderes Interesse erweckt der Bericht über die letzten Jahre, dem Konkreteres über die Veränderungen zu entnehmen ist, die unter Äbtissin M. Clara Romer seit 1970 in Wurmsbach Einzug gehalten haben (s. besonders S. 88–94). Von Sr. Beatrix Oertig stammen auch die nächsten beiden Artikel: »Aus der Baugeschichte der Klosterkirche« (S. 98–110) und »Aus der Geschichte der Wurmsbacher Mühle« (S. 111–119). Die Renovation der Klosterkirche wurde 1965 begonnen und ein Jahr später abgeschlossen. Aus diesem Anlaß unternommene Grabungen gaben Aufschluß über die Gestalt der ersten, zwischen 1270 und 1280 erbauten und 1281 konsekrierten Kirche. Sie gehörte zu den einfachsten Typen der Zisterzienserinnenkirchen.

Sr. M. Beatrix Oertig und Sr. M. Theresia Grollimund schrieben auch die Abschnitte über die Wurmsbacher Schule, erstere den historischen Teil (S. 120–130), letztere den aktuellen Teil (S. 131-138). Das Wurmsbacher Institut wurde 1843 eröffnet. Heute wird die Internatsschule von 100 Schülerinnen besucht. Sie führt einen einjährigen Vorbereitungskurs und die 1.–3. Sekundarklasse. Sr. M. Theresia Grollimund, die als Präfektin seit 1969 das Institutsleben neugestaltete, beschreibt das alternative Konzept der Wurmsbacher Schule.

Es folgt ein »Verzeichnis der Schwestern von 1259–1984« (S. 139–155), geordnet nach den Professen unter den Äbtissinnen. Das Nachwort von M. Clara Romer, der 42. Äbtissin Wurmsbachs, schließt den Band ab.

Das Geburtstagsbuch, dessen Texte von schönen Fotos begleitet sind, vermittelt ein gutes Bild der 725jährigen Geschichte und einen lebendigen Eindruck der erfüllten Gegenwart des Klosters Wurmsbach.

Brigitte Degler-Spengler

Bad Schussenried. Geschichte einer oberschwäbischen Klosterstadt. Festschrift zur 800-Jahrfeier der Gründung des Prämonstratenserstifts. Im Auftrag der Stadt Bad Schussenried hrsg. von Hubert Kohler. Sigmaringen: Thorbecke 1983. 268 S. mit 20 Ill. im Text u. 66 Abb. Ln. DM 35,–.

Im letzten Band dieser Zeitschrift konstatierte Immo Eberl das Fehlen einer Gesamtdarstellung der Geschichte Schussenrieds. Die hier angezeigte Festschrift erhebt nicht den Anspruch, diese Lücke zu füllen. Sie steht im Kontext einer Reihe von jüngst erschienenen Klosterfestschriften: Rot an der Rot (1976), Irsee (1981), Weißenau (1983), Salem (1984) und Stams (1984). Vorzügliche Aufmachung und Mitarbeit namhafter Wissenschaftler kennzeichnen durchweg diese Sammelbände (derjenige über Kaisheim [1984] hat überwiegend populären Charakter). Naturgemäß ist Reproduktion von bereits Bekanntem nicht zu vermeiden. Indes stellt sich die Frage, ob auch neue Forschungsergebnisse und allgemeingültige, über das einzelne Kloster hinausführende Einsichten zu verzeichnen sind.

Die Festschrift Schussenried bringt in der Tat viel Licht in bisheriges Dunkel. Hermann Tüchle, Verfasser paralleler Beiträge in den Festschriften für Rot und Weißenau, sorgt mit seiner zentralen Darstellung »Die Gemeinschaft der Weißen Mönche in Schussenried« (S. 29–59) erstmals für eine gesicherte Grundlage. Er zieht eine Entwicklungslinie durch von der Gründung bis zur Säkularisation, mit Aussagen

zu den Personen der Pröpste und (seit 1441) Äbte und zur jeweiligen Situation des Kapitels. Ein besonderer Akzent liegt auf dem Studium der Kanoniker in Heidelberg, Dillingen, Rom, Prag und anderswo. In der Neuzeit nehmen die verheerenden Kriegsfolgen sowie spezifische Ausdrucksformen barocker Frömmigkeit breiten Raum ein. Streckenweise wird man an den Typ älterer Klosterchroniken erinnert, in denen ebenfalls eine knappe Charakteristik eines jeden Abts und einzelne zeitgenössische Ereignisse narrativ berichtet werden. Die weltliche Seite der Stiftsherrschaft, mit der ja neben dem Prälaten stets auch eine Reihe von Chorherren beschäftigt war, kommt nur am Rande vor, was zu bedauern ist, da sich gerade in diesem Bereich die Entwicklung Schussenrieds von der anderer schwäbischer Reichsstifter deutlich unterscheidet.

Auch der Beitrag von Siegfried Krezdorn – nach seinem Tod als Torso veröffentlicht – ist als grundlegend zu bezeichnen, wenngleich er sich nur auf den Teil des ehemaligen Stiftsgebiets beschränkt, der heute zur Stadt Schussenried gehört (dies nämlich besagt der etwas irreführende Titel »Vom Klosterterritorium zum Stadtgebiet«, S. 63–118). Anhand der mittelalterlichen Urkunden geht er der Frage nach, wann und auf welche Weise die neuerdings eingemeindeten Ortschaften mit daran hängenden Rechten an das Prämonstratenserstift kamen, wobei es ihm darauf ankommt, die damit in Verbindung stehenden Personen mit ihren Verflechtungen zu nennen. Damit wird die Intention deutlich, einer künftig noch zu leistenden Personenforschung größeren Umfangs zuzuarbeiten. Hier liegt vor allem der Gewinn, während eine durchgehende Besitzgeschichte des Stifts, wie sie etwa Georg Wieland in der Festschrift Weißenau vorgelegt hat, noch aussteht. Einige darstellende Passagen zeigen die besondere Vertrautheit Krezdorns auch mit der frühneuzeitlichen Geschichte Schussenrieds. Damit ergeben sich thematische Überschneidungen mit dem vorhergehenden Beitrag, doch finden sich hier deutlichere Differenzierungen: sei es bei der Beurteilung der Persönlichkeit der Prälaten, sei es bei der Behandlung der Schäden des Dreißigjährigen Krieges, die nicht nur von den Schweden, sondern kaum minder von den kaiserlichen Truppen verursacht waren.

Von mehreren Beiträgen Otto Becks, in dem man wohl einen der Motoren dieser Festschrift sehen kann, interessiert hier besonders der über »Die Schwäbische Zirkarie der Prämonstratenser« (S. 9-28), womit er eine Schneise in ein kaum erforschtes Gebiet zu schlagen versucht. Leider verzichtet er auf Anmerkungen, und zwar mit Rücksicht auf einen »weiteren Leserkreis«, welchem aber wohl eher mit einer etwas systematischeren Darstellung gedient wäre. Freilich sind beigegebene Karten und ein Schema über die Filiationsverhältnisse äußerst hilfreich. Es hätte wohl stärker betont werden können, daß die Ordensorganisation der Zirkarie Schwaben in Folge des Konzils von Trient einen neuen Aufschwung nahm. Des weiteren beschäftigt er sich mit der Bau- und Kunstgeschichte des Stifts wie mit den zum heutigen Stadtgebiet gehörigen Kirchen. Dabei werden schon vorhandene, teils entlegene Forschungen – Schussenried und Steinhausen waren für die Kunstgeschichte stets attraktiv – umgesetzt und handlich präsentiert. Dies gilt auch für die Beschreibung des berühmten Bibliothekssaals durch Johannes May (S. 129–140). Auf das Ende des Prämonstratenserstifts geht Karl Kaufmann in seinem interessanten Aufsatz »Der ehemalige Klosterflecken Schussenried von der Säkularisation bis zum Ersten Weltkrieg« (S. 141-192) unter Heranziehung einer Pfarrchronik und der Bestände des Gemeindearchivs ein. Auffallend sind das passive Verhalten der Chorherren wie die Tatsache, daß die neue Sternberg-Manderscheid'sche Herrschaft sich als relativ milde erwies.

Andere, im engeren Sinn lokal- und zeitgeschichtliche Beiträge können hier unberücksichtigt bleiben. Insgesamt kam es dem Herausgeber auf die Kontinuität von der stiftischen Zeit bis zur Gegenwart an. Diesem legitimen Anliegen hätte allerdings ebensogut entsprochen werden können, wenn man das historische Stiftsterritorium nicht in das Prokrustesbett der heutigen Stadt gezwängt hätte. Der Begriff »Klosterstadt« (Untertitel) ist jedenfalls ebenso für das historische wie für das gegenwärtige Schussenried unzutreffend. Ungeachtet dieser einzelnen Einwände wird die mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis sowie gut ausgewählten Abbildungen ausgestattete Festschrift einen besonderen Platz in der historischen Literatur der oberschwäbischen Klöster einnehmen. Besonders zu loben ist der erfreulich niedrige Preis.

Armgard von Reden-Dohna

HERMANN JOSEF ROTH: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. München: Calig 1983. Tonbild mit 36 Dias (Laufzeit des Tonbands: 33 Minuten). Textheft: 16 Seiten. DM 148,–.

Der Zisterzienserorden findet wieder Interesse. Das zeigt eine steigende Flut von Veröffentlichungen. Einige Ausstellungen von überregionaler Bedeutung fanden großen Zulauf. Dies ist auch ein Zeichen für eine neue Hinwendung zur »vita contemplativa«.

Der Autor, verantwortlich für die Auswahl der Bilder und den erläuternden Text, ist selbst Mitglied des Ordens und Schriftleiter der Zeitschrift »Cistercienser-Chronik«, mit dem Leben im Orden und seiner Geschichte also gut vertraut.

Das Tonbild hat eine doppelte Absicht: Es will den Orden in seiner geschichtlichen Entwicklung und in der heutigen Gestalt zeigen. Dies bedeutet, daß eine Vielfalt von Themen angesprochen werden muß, die zudem in der Spannung des Untertitels »Ideal und Wirklichkeit« zu stehen haben. Die einführenden Bilder stimmen ein und erläutern gleichzeitig Titel und Untertitel. Dann folgt ein historischer Abriß: Gründung des Benediktinerordens durch Benedikt von Nursia (6. Jahrhundert), das Entstehen der Zisterzienser (11. Jahrhundert) und deren Entwicklung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Dabei wird auch die Bedeutung des Ordens für die europäische Kunst- und Kulturgeschichte angesprochen und über die Spiritualität (Chorgebet, Eucharistie, Marienverehrung) und die Ordensregel, ihre Eigenheiten und Probleme unterrichtet.

Dies alles in einem Tonbild von 36 Dias bei einer Dauer von 33 Minuten unterzubringen, ist sicher ein gewagtes Unternehmen. Vieles kann nur »angetippt« werden. So wird z. B. nie deutlich gemacht und erklärt, wodurch sich die Reformbewegung von Cîteaux vom übrigen Benediktinerorden unterscheidet. Manche im Laufe der Geschichte auftretenden »Mißstände« werden zwar erwähnt, aber nicht erklärt. Dia 27, eine Brevierminiatur aus dem Jahre 1495, zeigt einen Abt von Salem (mit Gefolge) auf einer Schiffsreise, wohl über den Bodensee. Dazu die Erläuterung: »Vielfältig waren die wirtschaftlichen und manchmal politischen Beziehungen zur Außenwelt, die ihrerseits ins Kloster zurückwirkten. Viele Äbte waren monatelang von ihren Klöstern abwesend. Unberufene drängten in die etablierten Abteien, wo gute Versorgung und hohes Sozialprestige winkten«. Etwas viel »Mißstand« für das schlichte, anmutige Bildchen!

Die Säkularisationen der Klöster im 18. und 19. Jahrhundert werden ebenfalls angesprochen. Vor einem Bild der bekannten, stimmungsvollen Chorruine von Heisterbach (Dia 33) erklärt der Sprecher: »Nach über einem Jahrhundert bewundernswerter Lebenskraft untergruben Verweltlichung und Mißwirtschaft das Klosterleben. Die Französische Revolution und staatliche Maßnahmen in Deutschland, Österreich und der Schweiz zerstörten den Zisterzienserorden fast vollständig. Meist waren die Dekrete nur äußerer Vollzug dessen, was innerhalb der Klöster längst stimmungsmäßig vorbereitet war«. Genügt dies, um die Ursachen und die Folgen der Klosteraufhebungen zu erläutern?

Ein Tonbild, das breitere Kreise, wohl auch Schüler und Jugendliche erreichen will, kommt ohne Bezug zur heutigen Zeit nicht aus. Doch wirkt das Aktualisieren manchmal recht »aufgesetzt«. Zu Dia 4 (»Benedikt diskutiert seine Regel«) lautet der Text: »Man hatte Wirtschaftssorgen und sprach vom Krieg. Die Zukunft war ungewiß. [...] Immer mehr Menschen nahmen sich östliche Alternativbewegungen zum Vorbild, trennten sich von Familie und Beruf, um in Abgeschiedenheit und Stille Gott zu suchen. [...] Aber Aussteigen allein war nicht die Lösung – das mußte auch Benedikt erst lernen. Als Einsiedler verlor er beinahe sämtliche Maßstäbe, bis er dann Gleichgesinnte fand, mit denen er ein alternatives Leben aus Gebet und Arbeit menschlich glaubwürdig vollziehen konnte«. Dies gibt sich alles recht modern, wird aber Benedikt und seinem Werk wohl kaum gerecht.

Auch manche Begriffe klingen gesucht, so z. B. »Zweiklassensystem« (Dia 15) für die Unterscheidung von Chormönchen und Konversen. Ähnlich: »Ein Kloster nach der Lebensordnung Benedikts ist aber kein autoritärer Betrieb, keine Diktatur« (Dia 8).

Abgesehen von solchen Einzelausstellungen bleibt – wie schon angedeutet – festzuhalten, daß die Tonbildschau bei dieser Länge mit zuviel Inhalten befrachtet und zudem zu wenig gegliedert ist. So fällt es dem Zuhörer schwer, einen »roten Faden« zu finden. Vielleicht wäre es besser, das Ganze zu teilen und zwei Tonbilder (jeweils bei gleicher Länge und Bildzahl) zu konzipieren: »Der Zisterzienserorden und seine Geschichte« und »Der Zisterzienserorden heute«.

Gisela Zeißig

7. Historische Nachbardisziplinen

BAUER, BÜRGER, EDELMANN. Ausgewählte Aufsätze zur Sozialgeschichte von GERD WUNDER. Festgabe zu seinem 75. Geburtstag. Im Auftrag der Stadt Schwäbisch Hall hrsg. von KUNO ULSHÖFER (Forschungen aus Württembergisch Franken 25). Sigmaringen: Thorbecke 1984. XVI u. 422 S. Ln. DM 48,–.

Es ehrt die Stadt Schwäbisch Hall, daß sie anläßlich des 75. Geburtstags ihres Bürgers Gerd Wunder eine Auswahl seiner Aufsätze zum Wiederabdruck bringen ließ. Es sind 35 Beiträge, die allesamt erkennen lassen, was die Meisterschaft ihres Verfassers ausmacht: die Verbindung des orts- und landesgeschichtlichen Besonderen mit dem dadurch angezeigten Allgemeinen. Stets geht es um die »menschliche Dimension« (S. 13), um die »Eigenart des Individuellen« (S. 24).

Personenforschung ist für Wunder zuallererst Genealogie. In den »Beiträgen zur Dynastengeschichte« erprobt er seinen Scharfsinn an der quellenarmen Zeit des Hochmittelalters und an der Verwandtschaft des Erzbischofs Friedrich I. von Köln, des Grafen Arnold von Altena, der Markgrafen von Baden, des Hauses Hohenlohe, Ottos von Eberstein und Herzog Konrad II. von Teck. Ob es um die Ministerialität der Stauferstadt Hall, um bäuerliche Oberschichten in Württemberg, Schweizer Kolonisten in Ostpreußen, protestantische Bürger in Staffelstein und Würzburg im 16. Jahrhundert geht – in jedem Fall gibt das minutiös recherchierte Verwandtschaftsgeflecht die Folie ab für die weitergehende Erforschung des sozialen Netzwerks. Der personelle Hintergrund politischer und wirtschaftlicher Aktivitäten wird von Wunder am Beispiel der diplomatischen Beziehungen der Reichsstädte Heilbronn und Hall im 15. Jahrhundert deutlich herausgearbeitet. Doch nicht nur den Oberschichten gilt die Sympathie des Autors, es sind ebenso die einfachen Leute, die Angehörigen der Unterschichten, deren Leben und Leiden ernstgenommen wird.

Wunders Fähigkeit der »dichten Beschreibung« demonstriert unter anderem die Studie über die Herrschaft Kirchberg an der Jagst 1398–1562. Lesenswert sind auch die methodisch orientierten Aufsätze, die unter dem Titel »Heimatgeschichte und Weltgeschichte« den ersten Teil des Bandes bilden. Hervorzuheben sind das Plädoyer für die Verständlichkeit bei der Darstellung historischer Erkenntnisse, die Warnung vor einer Überschätzung quantifizierender Verfahren und die Interpretation der Vornamengebung als »Ausdruck von Denkweise und Gesinnung«, die für die Frömmigkeitsgeschichte reichen Ertrag abwirft.

Der letzte Teil des Buchs enthält Aufsätze über die Deutschen in Chile. Ein Register der Orts- und Personennamen erschließt die unverändert abgedruckten Arbeiten, deren Lektüre nicht nur einen Erkenntnisgewinn verspricht, sondern auch – nicht zuletzt dank der gepflegten Sprache – ein seltenes Lesevergnügen. *Klaus Graf*

VON DER PRESSFREIHEIT ZUR PRESSEFREIHEIT. Südwestdeutsche Zeitungsgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. von der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart in Zusammenarbeit mit dem Verband Südwestdeutscher Zeitungsverleger und dem Verband der Druckindustrie in Baden-Württemberg. Redaktion: KLAUS DREHER. Stuttgart: Theiss 1983. 384 S. mit Abb. Brosch. DM 20,–.

Es ist schon merkwürdig: Je mehr die deutsche Presselandschaft schrumpft, um so undurchsichtiger wird sie. Wer könnte noch auf Anhieb sagen, wo die gegenseitigen Zugehörigkeiten und Abhängigkeiten in diesem Verlagsbereich liegen? Für den südwestdeutschen Bereich, womit Baden-Württemberg gemeint ist, schafft die vorliegende Veröffentlichung Klarheit. Sie zeigt, daß es zwar beispielsweise noch 66 Tageszeitungen im Bundesland gibt, angefangen von der Schwäbischen Zeitung (Leutkirch) mit 190 000 verkauften Exemplaren bis hin zum Kinzigboten (Gengenbach) mit gut 1000, daß aber hinter diesen 66 Zeitungen nur noch 17 Vollredaktionen stehen, von denen sechs weitere 53 Verlage bedienen.

Die Veröffentlichung steht im Zusammenhang mit einer Ausstellung in der Württembergischen Landesbibliothek, deren Exponate dann auch kurz dokumentiert werden (S. 269–293). Weit über den Anlaß hinaus weisen aber die einleitenden »Beiträge zur südwestdeutschen Zeitungsgeschichte« (S. 21–268), die sich mit deren Anfängen im 16. Jahrhundert bis 1933 beschäftigen (Theodor Stein), ganz detailliert mit der Zeit zwischen Spätaufklärung und Gründerzeit (Otto Borst), dann mit Fragen der Zensur (Günter Stegmaier) und den Gegebenheiten im Nationalsozialismus (Johannes Binkowski). Mit der Entwicklung hin zur heutigen Situation im Zeitungswesen befassen sich weitere Aufsätze (1945–1953,

1953–1982). Gelegentlich wird auf kirchliche Zensurbestrebungen verwiesen, ausführlicher auf die Zentrumspresse in Baden (S. 85f.) und Württemberg (S. 79f.) und das Deutsche Volksblatt (S. 79).

Auf die oben genannte Dokumentation zur Ausstellung folgt eine Vorstellung der heutigen Zeitungsverlage in Baden-Württemberg, wobei es sich allerdings um Selbstdarstellungen der einzelnen Zeitungen auf nur je einer Druckseite handelt. Eine sehr eingehende Bibliographie (Günter Stegmaier) beschließt den schön gedruckten Band, der auch mit der »Zeitungsdrucktechnik im Wandel der Zeit« (Peter R. Kuhn) bekannt macht. *Heribert Hummel*

PAUL SAUER: Der schwäbische Zar. Friedrich, Württembergs erster König. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1984. 480 S. mit zahlr. Abb. Geb. DM 39,80.

Herzog, Kurfürst und König Friedrich von Württemberg (1754-1816) hatte in den turbulenten Zeiten seiner Regierung (1797–1816) das kleinste Königreich im Deutschen Bund nicht nur zu erhalten und zu vermehren gewußt, sondern auch – allerdings mit despotischer Härte – die Grundlagen für eine moderne Staatsorganisation geschaffen, die durch das 19. Jahrhundert hindurch wegweisend blieben. Er meisterte die großen Aufgaben, die einem Fürsten in der napoleonischen Zeit gestellt waren – vor allem das Überleben des Staates selbst zu sichern und die so unterschiedlichen, bunt gemischten Landesteile zu integrieren – mit solchem Geschick, daß bereits in der Regierungszeit seines Sohnes, König Wilhelms I., Altwürttemberger und Neuwürttemberger ein einheitliches Staatsgefühl entwickelten. Nur wenigen Mitgliedsstaaten des Deutschen Bundes war dies gelungen: Westfalen, Rheinländer oder Friesen wurden ihrem politischen Zugehörigkeitsgefühl nach nie preußisch; noch heute sind die Franken erst in zweiter Linie auch Bayern.

Lange, allzulange hat man eine eingehende Lebensbeschreibung von König Friedrich vermißt. Diese Lücke schließt nun Paul Sauer, der für diese Aufgabe die Bestände des Hausarchivs des württembergischen Regentenhauses erstmals systematisch auswertete. Er versteht es, mit den Mitteln der klassischen Biographie die vielseitige Persönlichkeit darzustellen und ihr wenigstens in der Historiographie eine gerechtere Anerkennung zukommen zu lassen. Sauers breite Darstellung vor allem der diplomatischen Bemühungen des ersten württembergischen Königs ist durch dessen unbedingten Willen gerechtfertigt, die innere Souveränität seines Landes durch eine außenpolitische Absicherung zu erreichen. Sein unaufhörliches Finassieren und Taktieren – den Aufgaben und dem Stil seiner Zeit entsprechend – bei den führenden europäischen Mächten (er war mit allen Herrscherfamilien blutsverwandt oder verschwägert) diente nur diesem einen Ziel.

In Treptow, einer Kleinstadt bei Stettin, 1754 geboren, trat er 1774 zunächst in die Dienste des Onkels seiner Mutter, des preußischen Königs Friedrich II. Dessen aufgeklärter Absolutismus und Verständnis von der Rolle des Herrschers als dem ersten Diener seines Staats prägten auch Friedrichs Regierungsstil. Schon 1781 schied er im Streit von Preußen, ebenso wie vom russischen Zarenhof 1786, dem er seit 1782, zuletzt als Generalgouverneur von Finnland, gedient hatte. 1789 erlebte er in Paris die Revolution – »Die Schreckensszenen, deren Zeuge ich war, werden sich niemals aus meinem Gedächtnis auslöschen lassen« (S. 102) – und den Sturm auf die Bastille; zeitlebens sollte ihn die Furcht vor einer ähnlichen Entwicklung in Württemberg beherrschen. 1797 folgte er seinem Vater, Herzog Friedrich Eugen (1795–1797), dessen Brüder Carl Eugen (1744–1793) und Ludwig Eugen (1793–1795) ohne Thronfolger verstarben, im Amt als Herzog; 1803 erreichte er die Erhöhung zum Kurfürsten und 1805 schließlich zum König (ab 1. 1. 1806). Schon 1798 ging er in die Auseinandersetzung mit den württembergischen Landständen; dieser Kampf sollte ihn während seiner gesamten Regierungszeit begleiten und die Erinnerung an ihn im Volk, aber auch in der Geschichtsschreibung bestimmen. Das »gute alte Recht« gewann in der Debatte um seinen Verfassungsentwurf (seinerzeit vorbildlich für alle Staaten im Deutschen Bund und dennoch seinen Landeskindern nicht ausreichend) eine entscheidende Bedeutung. Erst seinem Sohn gelang – unter wesentlicher Vermittlung des Verlegers Johann Friedrich Cotta – der Ausgleich zwischen den Interessen des Herrscherhauses und des Volks. »Meine Regierung ist zwar streng [...] Der Rechtschaffene hat sich jedoch nicht vor mir zu fürchten, der Weg steht ihm stets offen, und er wird, wenn er sich an mich wendet und ihm ein Unrecht geschehen ist, stets Hilfe finden« (S. 341). »Der schwäbische Zar«, der »letzte aus jener langen Reihe strotzender Tyrannengestalten« (so das Fehlurteil Heinrich von Treitschkes, S. 463), herrschsüchtig und mit harter Hand regierend, blieb indes – trotz aller offensichtlichen Erfolge – immer »der ungeliebte Landesherr« (S. 199). *Uwe Ziegler*

PANKRAZ FRIED (Hrsg.): Probleme der Integration Ostschwabens in den bayerischen Staat. Bayern und Wittelsbach in Ostschwaben (Augsburger Beiträge zur Landesgeschichte Bayerisch-Schwabens 2). Sigmaringen: Thorbecke 1982. 340 S. 3 Tafeln. Brosch. DM 48,–.

Im vorliegenden zweiten Band der »Augsburger Beiträge zur Landesgeschichte Bayerisch-Schwabens« sind die Referate (mit Einschluß wichtiger Diskussionsbeiträge) eines wissenschaftlichen Kolloquiums abgedruckt, das anläßlich des Wittelsbacher Jubiläumsjahres im März 1980 auf Schloß Reisenburg bei Günzburg abgehalten wurde. Die von Pankraz Fried geleitete Tagung befaßte sich mit der vielschichtigen, von der Geschichtswissenschaft in den vergangenen Jahren wiederholt aufgegriffenen Problematik der Integration neuer Gebiete in alte Staaten zu Anfang des 19. Jahrhunderts – näherhin mit der Einverleibung Ostschwabens in das Kurfürstentum und dann Königreich Bayern, die hier erstmals zwar nicht umfassend, aber doch in zentralen Aspekten erörtert wurde.

An das einführende Referat des Herausgebers, das in groben Zügen den historischen Hintergrund des Kolloquiums umreißt (S. 9–16), schließt sich eine umfangreiche, auf neue Quellen der Wiener Archive gestützte Studie von Volker Press: »Schwaben zwischen Bayern, Österreich und dem Reich 1486–1805« (S. 17–78). Sie analysiert die Herrschaftsentwicklung in Schwaben vom späten 15. Jahrhundert bis zum Ende des Alten Reichs und macht deutlich, daß gerade der ostschwäbische Raum über die Jahrhunderte hin »ein Feld der Rivalität zwischen Bayern und Österreich« war (S. 19). Bei diesem habsburgisch-wittelsbachischen Kräftespiel konnte Österreich einen keineswegs immer konstanten, aber doch eindeutigen Vorsprung gegenüber Bayern behaupten, da es bis zuletzt über die kaiserlichen Rechte verfügte. Erst der von Napoleon heraufgeführte territoriale Umsturz nach 1800 hat der habsburgischen Hegemonie in Schwaben ein Ende bereitet und Bayern die Expansion nach Westen ermöglicht. »Die Eingliederung Ostschwabens in den bayerischen Staat unter den ersten Königen Max I. und Ludwig I.«, ihre Ursachen und Auswirkungen thematisiert sodann der Beitrag von Wolfgang Zorn (S. 79–92). Der Verfasser unterscheidet zwischen einer äußeren und einer inneren Integration, wobei das Jahr 1817 mit dem Sturz Montgelas' gewissermaßen die Zäsur ausmachte. Schlagworte wie »Mentalitätswandel«, »Provinzialisierung« oder »Austrocknung eines natürlichen Regionalismus« im Zusammenhang mit der Eingliederung werden kritisch hinterfragt. »Um Kriterien für eine differenziertere historische Forschung zu gewinnen« (S. 15), sollten auf der Tagung auch die modernen Sozialwissenschaften zur Sprache kommen, und zwar durch Theo Stammen, der über »Probleme der Integration aus politikwissenschaftlicher Sicht« referierte (S. 232–244). Inwieweit freilich die aufgezeigten, durchaus interessanten Integrationstheorien und -modelle der an die Quellen gebundenen historischen Forschung Hilfestellung leisten können, blieb auch in der sich anschließenden Diskussion unklar (siehe S. 276–278).

Die durch den Reichsdeputations-Hauptschluß vom Februar 1803 sanktionierte »Herrschafts- und Vermögenssäkularisation« war von einschneidender und folgenschwerer Bedeutung wie nur wenige Vorgänge in dieser Zeit des Umbruchs. Ihre politischen, sozialen und wirtschaftlichen Aspekte in Ostschwaben hat Volker Dotterweich in einer gründlichen Studie herausgearbeitet (S. 114–153). Gerhart Nebinger liefert mit seinem Beitrag »Die Standesherren in Bayerisch-Schwaben« die erste zusammenfassende und auf reiches Archivmaterial gestützte Darstellung der Mediatisierung reichsständischer Familien (S. 154–216). Vom fürstlichen Haus Bretzenheim bis hin zu den Grafen Wartenberg-Roth werden in alphabetischer Reihenfolge die Rechts- und Vermögensverhältnisse aller standesherrlichen Häuser aufgewiesen, sofern sie in Ostschwaben über reichsunmittelbaren Besitz verfügten. Die meisten von ihnen sollten auch im neuen Bayern eine führende Rolle spielen und waren daher ein wichtiger Faktor der Integration. Mit der Geschichte der traditionsreichen ostschwäbischen Universität Dillingen – wie die bayerische Landesuniversität Ingolstadt »eine Hochburg der Spätscholastik und des christlichen Humanismus bester Prägung« bis tief ins 18. Jahrhundert hinein (S. 265) – beschäftigt sich Laetitia Boehm. Ihre Abhandlung (S. 245–268) versteht sich als »Besinnung auf die Bedeutung der ehemaligen Universität« und macht zugleich offenkundig, daß die Aufhebung dieser Hohen Schule im Jahr 1803 »das Geistesleben Schwabens im Mark traf« (S. 266).

Der Vergleichsmöglichkeit und schärferen Erfassung der schwäbischen Entwicklung wegen wurden auf der Reisenburger Tagung auch die Integrationsprobleme benachbarter Territorien in Augenschein genommen. Rudolf Endres beschäftigte sich mit der »Eingliederung Frankens in den neuen bayerischen Staat« (S. 93–113), während Gert Zang am Beispiel der badischen Region Konstanz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Frage nachging, wie sich die peripheren Teile eines Landes zu seiner Gesamtentwicklung verhalten (S. 217–231). Er kommt zu einem Ergebnis, das auch für den bayerischen Staat des

19. Jahrhunderts und seine zu integrierenden neuen Regionen Gültigkeit beanspruchen kann: »Provinz ist nicht [...] das unwichtige Hinterland des Fortschritts, das bloße Objekt, sondern wirkt auch auf die Entwicklung des Landes zurück« (S. 229). Und gerade aus dem Wissen um die wechselseitige Beeinflussung bei der Entstehung des gesellschaftlichen Ganzen wird der Regionalgeschichte ihr besonderer Stellenwert zugewiesen.

Alles in allem: Der vorliegende Sammelband enthält nicht nur für den bayerischen Landes- und Kirchenhistoriker viele interessante Aspekte, die zur kritischen Auseinandersetzung und weiteren Beschäftigung mit der Integrationsproblematik Anstoß geben. Daß die einzelnen Beiträge von Franz Genzinger durch ein Register der Orte, Personen und Sachen sorgfältig aufgeschlüsselt wurden, sei dankbar angemerkt.

Karl Hausberger

PETER SCHERER – PETER SCHAAF: Dokumente zur Geschichte der Arbeiterbewegung in Württemberg und Baden 1848–1949. Mit einem Nachwort von Franz Steinkühler. Stuttgart: Theiss 1984. 724 S. mit 36 S. Abb. Ln. DM 59,–.

Der Titel des Bandes, der erste einer größeren Sammlung, scheint keiner Erklärung zu bedürfen. Bei der Auswahl der 227 Dokumente ging es weniger um historische Ausgewogenheit als um praktische Zwecke. Man wollte Schulungsmaterial zur Geschichte der »Arbeiterbewegung« in unserem Lande bereitstellen. Einleitend erklären die Herausgeber: »Unmittelbar aus dem geschichtlichen Prozeß sind die meisten der vorliegenden Dokumente hervorgegangen, und ebenso unmittelbar soll ihre Kenntnis helfen, diesen Prozeß weiter voranzutreiben. Aus dieser Absicht ergaben sich Konsequenzen bis in die Einzelheiten der äußeren Textgestaltung: Nicht die historische Ferne, sondern die politische Nähe war zu betonen. Nicht Geschichte der Arbeiterbewegung für wenige Kenner, sondern Geschichte für die Arbeiterbewegung – das war das Ziel« (S. 13). Aus diesem Grund wurde wohl auch darauf verzichtet, die Texte zu kommentieren; nicht einmal die erwähnten Personen sind nachgewiesen, obwohl dies heute von jedem Teilnehmer an einem historischen Proseminar verlangt wird.

Was verstehen die Geld- und Herausgeber unter »Arbeiterbewegung«? – Das Geleitwort gibt erste Hinweise: »Stuttgart ist ein traditionsreiches Zentrum der deutschen Arbeiterbewegung. Vier Jahrzehnte lang, von 1891 bis 1930, war Stuttgart Sitz des Deutschen Metallarbeiter-Verbandes. In Stuttgart erschien die ›Schwäbische Tagwacht‹, eine der profiliertesten sozialdemokratischen Tageszeitungen. Clara Zetkin redigierte hier die ›Gleichheit‹, das führende Organ der proletarischen Frauenbewegung, und ein großer Teil des theoretischen Erbes der Arbeiterbewegung ist mit dem Namen Stuttgarts verknüpft, denn hier hatte der Dietz-Verlag seinen Sitz« (S. 7). Zur Erklärung: Der Deutsche Metallarbeiter-Verband war Teil der sogenannten »Freien Deutschen Gewerkschaften«, die ohne Vorbehalt sozialistisch orientiert waren.

Noch deutlicher: S. 692 werden in Tabellen die Wahlergebnisse »der deutschen Arbeiterparteien« von 1871 bis 1933 geboten. Es erscheinen aber nur SPD, KPD und USPD (Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands). Daraus ist zu schließen, daß nach Meinung der Herausgeber die anderen Parteien nicht zur Arbeiterbewegung gehörten. Übersehen und geleugnet wird somit, daß zum Beispiel auch das Zentrum einen sehr starken Gewerkschaftsflügel hatte, dem vor allem in der Weimarer Zeit bekannte, einflußreiche und profilierte Arbeiterführer angehörten, die von der Pike, das heißt von der Werk- und Hobelbank auf gedient hatten.

Der behandelte Zeitraum sind die Jahrzehnte von der 1848er Revolution bis 1949, also bis zur Gründung des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Dies soll wohl zeigen, daß die Arbeiterbewegung das Erbe der bürgerlichen Revolution von 1848 antrat, während der DGB die Vollendung dieser Arbeiterbewegung ist.

Die Sammlung hält sich nicht immer an die selbst gesetzten Grenzen von Baden und Württemberg. So erscheint als Nummer 157 (S. 471–473) ein »Bericht des württembergischen Spanienkämpfers Karl Sauer über die Eroberung der Stadt Badajoz durch die Faschisten« im August 1936. Mit Württemberg hat dies wenig zu tun, es sei denn, daß deutlich gemacht werden woll, daß auch Schwaben in den Internationalen Brigaden gekämpft haben. (Oder geht es einfach darum, dem Brigadegeneral »der bundesdeutschen Luftwaffen, Hannes Trautloft« [S. 473], eins ans Bein zu geben?) Dem Bericht fehlt allerdings ein Pendant, das heißt eine Schilderung der Greuel, welche von der anderen, der roten Seite verübt worden sind. Auch wird verschwiegen, daß im Spanienkrieg die Internationalen Brigaden nicht zur allerfeinsten Gesellschaft gehörten und keineswegs mit den Umgangsformen der Heilsarmee aufgetreten sind.

Die ausschließliche Identifikation der »Arbeiterbewegung« mit den Freien Deutschen Gewerkschaften und den Linksparteien ermöglichte ohne weiteres ein sachliches Ausgreifen. So erscheinen Dokumente, die man eigentlich nicht erwartet: Das Erfurter Programm der Sozialdemokratischen Partei vom Oktober 1891 (Nr. 18, S. 93–96), die Programmatische Erklärung der Redaktion des Verlags der neugegründeten proletarischen Frauenzeitschrift »Die Gleichheit« vom 28. Dezember 1891 (Nr. 19, S. 96–98), ein Flugblatt des Landesvorstandes der Sozialdemokraten Württembergs über die Folgen der Krise von 1890/93 (Nr. 21, S. 101–107), die Entschließung des Internationalen Sozialistenkongresses in Stuttgart über »Militarismus und internationale Konflikte« vom 18./24. August 1907 (Nr. 39, S. 153–155). Auch die Kommunisten sind mit ihren Elaboraten reichlich vertreten: So erscheinen der Aufruf des Bezirks Württemberg der KPD zum Massenstreik 1933 (Nr. 126 b, S. 396–397), die Proklamation der Eisernen Front an die württembergischen Arbeiter vom März 1933 (Nr. 129, S. 400f.), der Aufruf der Kommunistischen Partei Württembergs zum 1. Mai 1933 (Nr. 142, S. 424f.), der Appell des Kreises Stuttgart der Kommunistischen Partei »an das schaffende Volk in Stadt und Land«, 1945 (Nr. 193, S. 583–588), die Erklärung des Landesvorstandes der Kommunistischen Partei Württemberg-Baden über die Einstellung ihrer Mitarbeit in den Spruchkammern vom 5. März 1948 (Nr. 215, S. 639) usw. Auf einem solchen Hintergrund wird dann ein entsprechendes Feindbild gezeichnet. Der »Faschismus« spielt dabei eine wichtige Rolle.

Übersehen wird geflissentlich, daß es neben den linken Gruppierungen noch andere Arbeiterbewegungen gab. Erinnert sei an die zahlreichen konfessionellen Arbeitervereine. Auch den anderen Gewerkschaften, den Hirsch-Dunckerschen und den christlichen Verbänden, versagen die Herausgeber die Zugehörigkeit zur Arbeiterbewegung: sie werden nur selten erwähnt und unter den »gegnerischen Organisationen« (S. 139) eingereiht. Das »Feindbild« der sozialistischen Gewerkschaften zeigt ein Bericht des 9. Bezirks des Deutschen Metallarbeiter-Verbands vom Jahre 1905 (S. 139–140): »Vor allem sind es die Christlichen, die speziell aus dem Schwarzwald und in Württemberg mit den jesuitischsten Mitteln gegen uns, wenn auch vergeblich, agitieren. So ein Beispiel. In Hausach gelang es, die Arbeiter des dortigen Walzwerkes fast vollzählig zu organisieren. Was macht der Pfaffe? Er zitiert seine ›Schäflein‹ hübsch einzeln, wie uns gesagt wurde, in seine Wohnung und malt ihnen da ihre Todsünde in so schwarzen Farben, daß die armen Teufel vor lauter Angst um ihr Seelenheil schleunigst dem Verband wieder den Rücken kehrten. Ja, die eingeflößte Furcht war derartig groß, daß wir von den zirka sechzig Kollegen nur einen einzigen fanden, der noch den Mut hatte, als wir wieder dorthin kamen, mit uns zu verkehren. Mit ›solchen Mitteln‹ arbeitet eben die Kirche. Sie kann keine denkenden Menschen brauchen. Was die Agitatoren der Christlichen an Dummheit und persönlichen Beschimpfungen leisten, geht auf keine Kuhhaut. Die Kollegen kennen sie ja.« – Auch hier fehlt ein Pendant. So hätten die Leser wohl gerne etwas über den Terror erfahren, dem die christlich organisierten Arbeiter in den Fabriken ausgesetzt waren.

Im Jahre 1933 wird die christliche Gewerkschaftsbewegung schlicht neben der »faschistischen Diktatur« angesiedelt (Nr. 146, S. 436–438; Nr. 148, S. 440). Dies war allerdings nur möglich, weil man großzügig die Wirklichkeit ignorierte. Dem Leser wird eine Antwort auf die Frage vorenthalten, wie sich denn die christlichen Gewerkschafter in Baden und Württemberg damals verhalten haben.

Daß einige Vorgänge des Jahres 1933 von den Herausgebern geflissentlich übersehen werden, ist verständlich. Auch die Freien Gewerkschaften marschierten am 1. Mai, dem »Feiertag der nationalen Arbeit«, mit. Daß sie am darauffolgenden Tag aufgelöst wurden, lag außerhalb ihres Kalküls. Die Anbiederung war zu spät erfolgt. Interessant ist übrigens der Bericht im »Schwäbischen Merkur« über die Veranstaltung am 1. Mai 1933 in Stuttgart (S. 428–434): »In den Hauptstraßen der Stadt wehte ein Wald von Fahnen, schwarz-weiß-rot und Hakenkreuz, unterbrochen vom frühlingsfrischen Grün der Birken und Tannenzweige, die Eingänge und Fenster vieler Häuser zierten. Aber nicht nur in den Geschäftsstraßen der Innenstadt sah man dieses Festbild, auch in den Außenbezirken, in den Wohnvierteln, wo nur die Arbeiter und kleinen Angestellten wohnen und wo noch vor einigen Monaten fast nur die sozialistischen und die Flaggen der Kommune zu sehen gewesen waren, jetzt an jedem zweiten Haus schwarz-weiß-rot und die Fahnen Hitlers«. Dies war nur der Anfang. Die Entwicklung setzte sich in den nächsten Monaten und Jahren fort; sie erklärt, weshalb die Nationalsozialisten eine so große Gefolgschaft fanden.

Um nocheinmal auf den Begriff »Faschismus« zurückzukommen: In der seriösen Forschung hat sich inzwischen durchgesetzt, was die Zeitgenossen von damals von Anfang an wußten, daß der »Faschismus« ein willkürlich geschaffener Sammelbegriff für alle rechtsstehenden, autoritären Staatsformen war und ist. Urheber dieser Qualifikation waren die Kommunisten. Konsequent wurde diese Sprachregelung nach dem Zweiten Weltkrieg deshalb in der Ostzone und von der marxistischen Geschichtsschreibung im Westen übernommen. Dem schlossen sich – nach allem in voller Überzeugung – die beiden Herausgeber an. Dabei

wußte damals jedes Kind, daß es den Faschismus nur in Italien gab, während in Deutschland die nationalen Sozialisten am Werke waren. (Dazu neuerdings Gregor Schölgen: Die Begriffe und ihre Wirklichkeit. »Zeitgeschichtliche Kontroversen« um Faschismus und Totalitarismus. In: Historisches Jahrbuch 103, 1983, 193–198).

Für eine Rezension des Buches würde es genügen, die beigegebene »Zeittafel« (S. 679–690) und die vier Register (Personen, Firmen, Geographie, Sachen) zu interpretieren. In der »Zeittafel« erscheinen S. 686 die Ereignisse des Jahres 1933: Während am 2. Mai die »Gleichschaltungsaktion« gegen die Freien Gewerkschaften stattfand, erfolgte am 8. Juli die »Eingliederung des Christlichen Metallarbeiter-Verbandes in die Deutsche Arbeitsfront«. Man beachte die Wortwahl! Ferner ist zu lesen: »20. Juli 1933 – Der Abschluß des Konkordates zwischen dem Vatikan und Reichsregierung. Oktober 1933 – Beginn der ›Aktion Gnadentod‹, in deren Verlauf bis 1941 in der Landespflegeanstalt Grafeneck bei Reutlingen 10 654 Kranke durch Gas ermordet werden«. Der Leser weiß zwar nicht recht, was das Reichskonkordat in diesem Buch zu suchen hat. Doch: Ist es Zufall, daß es direkt neben der »Aktion Gnadentod« zu stehen kam? – Im Personenregister fällt auf, daß die christlichen Gewerkschaftsführer aus Baden und Württemberg nicht genannt werden. So sucht man vergebens nach Josef Ersing, Josef Andre oder Karl Gengler. Dagegen taucht Wilhelm Pieck auf, manchem unserer Leser sicherlich noch in unguter Erinnerung. – Noch aufschlußreicher ist das Sachregister. Unter dem Stichwort »Partei und Gewerkschaft« erscheinen allein ADAV (Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein), ISK (Internationaler Sozialistischer Kampfbund), KPD (Kommunistische Partei Deutschlands), KPO (Kommunistische Partei-Opposition), SAP (Sozialistische Arbeiterpartei), SAPD (Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands), SPD und USPD (Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands). Andere Parteien mit Kontakten zur Arbeiterbewegung scheint es nicht gegeben zu haben (zum Zentrum siehe oben). – Apart ist auch das Sammelstichwort »Löhne, Preise und Profite«. – Am 15. November 1918, also kurze Zeit nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs und der Front, trafen die Unternehmerverbände und die Gewerkschaften ein Abkommen über eine weitere Zusammenarbeit, über die Arbeitsbedingungen, die tägliche Arbeitszeit, das Schlichtungswesen usw. Schon die Absicht der damaligen Gewerkschaftsführer, in einer Notzeit unseres Volkes gemeinsam mit den Arbeitgebern Verantwortung zu übernehmen und zu tragen, ist den Herausgebern verdächtig. Das Abkommen erscheint im Register nämlich unter dem Stichwort »Partnerschaftsideologie«. Der Abschied vom Klassenkampf scheint doch schwer zu fallen!

Kritik verdient auch die Auswahl der Dokumente, welche das Wiedererstehen der Gewerkschaften nach dem Zweiten Weltkrieg schildern. Hier wird völlig verschwiegen, daß auch die Mitglieder der alten christlichen Gewerkschaften, aufgrund der Erfahrungen vor 1933, die neue Einheitsgewerkschaft mitbegründet und mitgetragen haben. Dabei brachten sie ihre Ansprüche auf wirtschaftliche Wiedergutmachung in den neuen Gesamtverband mit ein. Daß bei den meisten der »Christlichen« die Ernüchterung bald folgte, ist verständlich; doch da war es bereits zu spät. Auch die vorliegende Dokumentation zeigt deutlich, unter welcher Fahne sich die »Einheit« etabliert hat.

In einigen Berichten über die ersten Monate nach dem Umsturz 1945 (S. 587, 590f., 601–603) werden »Arbeitsausschüsse« erwähnt bzw. kommen diese selber zu Wort (S. 601-603). Wie der Bericht des US-Geheimdienstes vom 2. Juli 1945 andeutet (S. 590–592), waren diese »Arbeitsausschüsse« keineswegs so harmlos, wie der Name vorgibt. Sie sollten nämlich eine kommunistische Machtübernahme in die Wege leiten. (Dies wurde auch vom damaligen Generalvikar Kottmann in Rottenburg klar erkannt, S. 591). Es war für die Zeitgenossen ohnehin frappierend, daß die Kommunisten nach dem Einmarsch der alliierten Truppen sofort über einen funktionierenden Apparat verfügten und auf eigene Faust vorgingen; sie hissten nicht nur rote Fahnen, sondern beschlagnahmten auch Privathäuser, führten Hausdurchsuchungen durch und richteten eigene »Arbeitslager« ein. In Stuttgart wurden diese Aktivitäten dann von den Franzosen unterbunden.

Man mag es den Herausgebern (Jahrgang 1943 und 1944), beide in der Vorstandsverwaltung der Industriegewerkschaft Metall tätig, zugute halten, daß sie als Akademiker nur schwer Zugang zur Arbeiterbewegung finden konnten. Sie scheinen aber eine Art Bekehrung durchgemacht zu haben. Erfrischend ist das Geständnis im Vorwort: »Wir gehören zur Arbeiterbewegung, und wir haben uns das Ziel gesetzt, die Dokumente vergangener Kämpfe gerade denen aufzuschließen, die selbst täglich für ihre Rechte im Betrieb und in der Gesellschaft einstehen müssen. Seit über einem Jahrzehnt in der Gewerkschaftsbewegung aktiv, haben wir nach dem Grundsatz ausgewählt: Was uns selbst nützlich war, das soll nun allen zum Nutzen sein«. – Trotzdem hätte der Leser mehr Objektivität und Ausgewogenheit gewünscht.

Die beigegebenen Bilder (42 an der Zahl) haben oft sehr wenig mit der »Arbeiterbewegung« zu tun. Oder gehörte das kahlgeschorene Mädchen von Ulm (1940) auch dazu? – Was sollen die Kriegsbilder (Nr. 6, 27, 30, 31–33) in diesem Band? – Wer das Konterfei eines katholischen Bischofs bewundern will, der schlage das Bild Nummer 16 (Informationsstand der KPD 1928) auf. Man beachte auch die feine Gesellschaft, in welche der Oberhirte von den Vertretern der Arbeiterbewegung eingereiht wurde.

Der Band ist Willi Bleicher gewidmet. Das Nachwort schrieb Franz Steinkühler. Als Verlag konnte das angesehene Haus Konrad Theiss gewonnen werden. *Rudolf Reinhardt*

Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte. Folge 1 (Werkschriften des Universitätsarchivs Tübingen; Reihe 1: Quellen und Studien, Heft 6). Tübingen: Attempto 1981. 150 S. 5 Abb. Brosch. DM 16,80.

Folge 2 (Werkschriften des Universitätsarchivs Tübingen; Reihe 1: Quellen und Studien, Heft 9). Tübingen: Universitätsarchiv (Wilhelmstr. 32) 1984. 238 S. 31 Abb. Brosch. DM 16,–.

Universitäten sind, so oder so, Brennpunkte des geistigen Lebens einer Nation, eines Kulturraums, einer Landschaft. Universitätsgeschichte ist deshalb nicht nur der auf eine bestimmte Institution zugeschnittene Spezialfall der allgemeinen oder der Landesgeschichte im engeren Sinn, sondern auch ein eminenter Sektor der Geistesgeschichte. Allerdings ist gegen deren Synthesen alten Stils unerbittlich an die archäologische Seite der Forschung zu erinnern, die bei allem »-geschichtlichen« immer das erste bleiben muß. Soll ›Geistesgeschichte‹, die Rekonstruktion und Erfassung der Geschichte des Denkens in allen Bereichen, in denen gedacht wurde, einen verifizierbaren kognitiven Sinn behalten (oder zurückgewinnen), darf auch in ihr nicht das Recht der Quellen vor deren Interpretation kassiert werden, darf es auch in ihr nicht ohne Detailgenauigkeit, zünftige Methodologie und nüchternes Urteil abgehen. Mit dem großen Pinsel lassen sich Romane schreiben und ist gewiß auch schon viel Geschichte und Geistesgeschichte geschrieben worden; frägt sich nur: welche?

Insofern ist die Idee und tätige Bereitschaft des Herausgebers, des Tübinger Universitätsarchivars Volker Schäfer, in den »Bausteinen« den Impuls, den das 500jährige Tübinger Universitätsjubiläum (1977) für die Tübinger Universitätsgeschichte ausgelöst hat, sozusagen en detail und en miniature weiterzuführen, ein äußerst begrüßenswerter Beitrag (auch) zu einer Geistesgeschichte neuen Stils. Keiner der in den bis jetzt vorliegenden zwei »Bausteinen« veröffentlichten 17 Beiträge hat die Tübinger Universität oder auch nur eine ihrer alten und neuen Fakultäten global im Sinn. Sie alle haben eine begrenzte Thematik, die sie durchweg mit Präzision, Disziplniertheit und bewundernswerter Erudition behandeln. Wo es sich nicht schwerpunktmäßig um Dokumentation handelt, wie in den zwei Beiträgen von Friedrich Seck (»Die Quellen zur Geschichte der Universitätsbibliothek Tübingen«, Folge 1, S. 28-42; und »Eine Zeittafel zur Geschichte der Universitätsbibliothek Tübingen«, ebd. S. 43–90), deren hoher Wert nach anderen Kriterien zu bemessen ist, sind sie außerdem ausgesprochen unterhaltsam und anschaulich geschrieben. Der Fachhistoriker und die breitere Öffentlichkeit, die der Herausgeber im Vorwort zur ersten Folge gemeinsam anspricht, werden dies je auf ihre Weise danken.

In auf diese Zeitschrift zugeschnittener Auswahl sei auf vier Beiträge hingewiesen, die den Wert der »Bausteine« gerade auch für den kirchen- und theologiegeschichtlich Interessierten unterstreichen. Hermann Ehmer (»Salemer Konventualen als Studenten in Tübingen«, Folge 1, S. 9–15) weist unter den 61 studentischen Ordensangehörigen des vorreformatorischen Halbjahrhunderts mit Sicherheit zwei Salemer Mönche nach, die in einer Zeit ausgesprochener »Studienmüdigkeit« (S. 9f.) der Zisterzienser u. a. aus Gründen der schlechten wirtschaftlichen Lage ihres Klosters mit einem Theologiestudium in Tübingen »anstelle der kostspieligen Pariser Universität vorlieb nehmen« mußten (S. 10), darunter der nachmalige 22. Abt von Salem (1534–1543), Johannes III. Pistor. Ein Brief beider von November 1529 (S. 14f.) gibt Einblick in Salemer und Tübinger Verhältnisse. – Nicht an ein Tübinger Dauertrauma utriusque confessionis, sondern konkret an drei »arianische« bzw. »antitrinitarische« Dissenter (Matteo Gribaldi, Michal Zaleski, Johannes Sylvan), mit denen sich die Theologen der Universität zwischen 1555 und 1565 gutachtlich zu befassen hatten, erinnert Gunther Franz (»Die Universität Tübingen in Ketzerei verstrickt«, Folge 1, S. 122–126). In einem weiteren Fall (Eberhard Wild) zeigte die Universität selbst 1622 »in ihrer Mitte einzelne Vertreter abweichender theologischer Überzeugungen [...]. Es waren nicht die schlechtesten Geister« (S. 126). Die in Württemberg herrschende lutherische Orthodoxie im Verein mit dem auch

damals kräftig in die Universität hineinreichenden staatlichen Arm sorgte dafür, daß diese Vorgänge Episode blieben. – Carl E. Hester bettet ein wenig bekanntes Ereignis, »Schleiermachers Besuch in Tübingen« (Folge 1, S. 127–144) am 28./29. September 1830, breit in den theologiegeschichtlichen Kontext ein. Der Besuch galt natürlich primär Repräsentanten der Philosophischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät. Trotzdem fällt schmerzlich auf, daß es bereits bei dieser Gelegenheit zu keiner Begegnung mehr mit Theologen der Katholisch-Theologischen Fakultät kam, etwa J. S. Drey (1777–1853), der sich noch 1819 expressis verbis von Schleiermacher inspiriert gezeigt, oder J. A. Möhler (1796–1838), der im Januar 1823 Schleiermacher in Berlin gehört hatte und persönlich mit ihm bekannt geworden war. In Tübingen äußerte sich Schleiermacher dann nur noch Dritten gegenüber bzgl. Möhler: »er bedaure, daß er seine schöne Richtung so wenig festgehalten habe« (S. 138). – Thomas Heck (»Ein Thesaurus Theologiae des 18. Jahrhunderts«, Folge 2, S. 69-80) beschreibt eine einzigartige Sammlung von 50 Handschriften zum Thema »Die Sünde wider den Heiligen Geist« im Tübinger Universitätsarchiv, die auf ein Preisausschreiben der (Evangelisch-)Theologischen Fakultät von 1769 zurückgeht. Das Hauptergebnis des Aufsatzes ist der scharfsinnige Nachweis eines Großteils der zumeist anonymen Autoren.

Der fragmentarische Charakter dieser Anzeige läßt Fülle und Wert der beiden Bändchen nur von ferne ahnen. Zeitlich greifen sie von der Gründungszeit der Universität bis zu einem Gedächtnis-Symposion für Hans Geiger (1982), den Erfinder des Geiger-Zählers, aus, im sachbezogenen Querschnitt lassen sie keine der klassischen Fakultäten und weder den politisch-gesellschaftlichen Wandel, wie er immer wieder auch innerhalb der Universität spürbar wird, noch Hegel, Kepler oder universitätsinternes Notgeld (1923) unberührt. Im Lichtsatzverfahren (in Zusammenarbeit mit dem auf dem Gebiet der Textverarbeitung bestens renommierten Zentrum für Datenverarbeitung der Universität) hergestellt, lassen sie dessen gelegentliche Kinderkrankheiten völlig vergessen. Die Auflockerung durch Bildmaterial ist wohltuend; jeder Band enthält ein Personenregister. Beide »Bausteine« sind der Lektüre und weiterer Anstrengung wert, d. h. ein Fortgang der Reihe, wenn möglich sogar in dichterer Folge, ist dringend zu wünschen. Sie wäre der richtige Ort wohl auch für diesen und jenen kritischen Splitter, der geeignet und noch nötig ist, die Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät von klischeehaften doxographischen Überzeichnungen zu befreien, die sich zu gerne mit der Aura des ›Geistesgeschichtlichen‹ umgeben haben.

Abraham Peter Kustermann

Jahrbuch für Volkskunde 1982. Neue Folge Bd. 5. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Wolfgang Brückner und Nikolaus Grass. Würzburg: Echter; Innsbruck: Tyrolia; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag. 244 S. Brosch. DM 36,–.

Jahrbuch für Volkskunde 1983. Neue Folge Bd. 6. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Wolfgang Brückner und Nikolaus Grass. Würzburg: Echter; Innsbruck: Tyrolia; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag. 244 S. Brosch. DM 36,--.

»Brauchforschung auf dem Prüfstand« ist das Hauptthema des Jahrbuchs 1982, »Fastnachtsforschung« das des Jahrbuchs 1983. Eine exemplarisch-vertiefende Fortschreibung ist dies nur auf den ersten Blick: Fastnacht ist vielmehr der Gegenstand, an dem die Methoden und Ergebnisse einer kulturgeschichtlich orientierten Volkskunde ihre derzeit kritischste, härteste Überprüfung erfahren.

Die beiden vorliegenden Bände sind zugleich Arena und Protokoll des neuen volkskundlichen Fastnachtstreits, der – bedenkt man die seit jeher großen ideologischen Bedrohungen und Befrachtungen des Fachs – in lobenswerter Offenheit und Härte ausgetragen wird. »Moser gegen Moser« – auf dieses Kürzel bringt Wolfgang Brückner, Mitherausgeber der Bände und Würzburger Ordinarius für Volkskunde, den hier ausgebreiteten Grundsatzstreit zwischen Hans Moser, dem aus Bayern stammenden und heute in Göttingen lebenden, seit Jahrzehnten renommierten Brauchforscher und Dietz-Rüdiger Moser, dem Freiburger Volkskundler der mittleren Generation.

Solch innerfachliche Querelen allein verdienten freilich hier nicht ausführliche Würdigung, ginge es nicht um – im Kern der Auseinandersetzung – fundamentale Fragen kultureller Überlieferung, deren Ursprung und Wandel von den beiden Kontrahenten unterschiedliches Urteil erfährt. Dietz-Rüdiger Mosers »Gedanken betreffen im wesentlichen drei Aspekte: 1. Die Jesuiten betrachten die kirchlichen Festzeiten Fastnacht und Fastenzeit nach dem Zweistaatenmodell Augustins; 2. sie vermitteln dies Verständnis ihren Schülern durch eine entsprechende Gestaltung der Tage vor Aschermittwoch (etwa das

Narrenkönigreich am Collegium Germanicum in Rom) sowie durch die Thematik der von ihnen aufgeführten Fastnachtsspiele und 3. beeinflussen sie somit indirekt das neuzeitliche und moderne Fastnachtsbrauchtum [...]; die Jesuiten gleichsam als Bindeglied zwischen dem von der Kirche initiierten und geprägten Fastnachtsbrauchtum des späten Mittelalters und dem bürgerlichen Karneval des 19. und 20. Jahrhunderts«.

Ludwig Remling, Historiker aus Münster, der dies resümiert (Jb. 1983, S. 91), hat D.-R. Mosers frappant-geschlossene Theorie der archivalischen Prüfung unterzogen. Seine Quellen sind »Diarien, Chroniken und Litterae annuae, die über die Tätigkeit der einzelnen (Jesuiten-)Kollegien und die besonderen Ziele des Ordens ausführlich berichten, zum andern Zusammenstellungen von Texten und gedruckten Periochen« (S. 95). Sie belegen weder »das Narrenreich am Germanicum in Rom« noch »eine Förderung des Narrenreich-Brauchtums durch die Jesuiten«; die These von der Kontinuität vom 16. zum 19. Jahrhundert »hält einer kritischen Überprüfung nicht stand« (S. 100). Remling teilt Hans Mosers »schwere Bedenken gegen die These einer Förderung der Fastnacht durch die Jesuiten« (S. 91) mit den anderen Koreferenten, die kluge redaktionelle Planung im Abschnitt »Diskussion« zu Wort kommen läßt (Jb. 1983, S. 75–106) – ›ausgewogen‹, nach Region und Provenienz: aus der ›Tübinger Schule‹ deren ›Vater‹ Hermann Bausinger (»Für eine komplexere Fastnachtstheorie«, S. 101–106) und den inzwischen zum Freiburger ›Lager‹ zählenden Rottweiler Volkskundler Werner Mezger (»Denkanstöße zur Bedeutungsforschung. Die Narrenfigur in der Fastnacht«, S. 78–84); den bereits stellvertretend zitierten Historiker Remling aus Münster, den Basler Volkskundler Hans Trümpy (»Kirchlicher Einfluß oder christliches System?« S. 88–90), den Münchener Volkskundler Edgar Harvolk (»Zur Intentionalität von Fastnachtsbräuchen. Methodische Probleme der Erschließung«, S. 85–87) – und schließlich Dietz-Rüdiger Moser selbst mit »Elf Thesen zur Fastnacht« (S. 75–77), einer pointierten Zusammenfassung, während sein einleitender Aufsatz im selben Band (»Perikopenforschung und Volkskunde«, Jb. 1983, S. 7–52) den Quellenbelegen, der Kontroverse und (leider allzuoft) der Polemik gewidmet ist.

Hans Mosers grundlegender Aufsatz ist – spiegelbildlich – dem Jahrbuch 1982 vorangestellt: »Kritisches zu neuen Hypothesen der Fastnachtsforschung« (S. 9–50). Dieser ist eine systematische Auseinandersetzung mit den zwischen 1976 und 1981 erschienenen Arbeiten D.-R. Mosers, die dem Autor zufolge ihn »viel Überwindung« kostete, letztlich aber angestoßen wurde von »Kollegen aus der Volkskunde, [...] Germanisten und Kulturhistoriker[n], die von mir im Hinblick auf meine eigenen Beiträge zur Fastnachtsforschung eine kritische Erwiderung erwarteten« (S. 49), zumal die »so umstürzend neue Auffassung« allzulange auf Reaktionen warten ließ. Die Vorwürfe der Quellenmanipulation, Verfälschung, Einseitigkeit etc. können hier nicht im einzelnen exemplifiziert werden. Festzuhalten aber bleibt Hans Mosers abschließendes Monitum dessen, was im monochromen Entwurf D.-R. Mosers im Dunkel bleibt, nämlich: »alle Faktoren, die in der Tat zur Entwicklung der Fastnacht beitrugen wie rechtliche Zusammenhänge, Vermittlungen durch die Welt der Joculatoren, das Repräsentationsverlangen sozialer Gruppen und zu allem sonst einfach das natürliche Behagen an fröhlichem Mummenschanz« (S. 50). Edgar Harvolk, aus jener ›Münchener Schule‹ hervorgegangen, als deren ›Vater‹ Hans Moser gilt, kritisiert noch härter aus methodischer Sicht: die – legitime – »Frage nach der Intention von Brauchhandlungen [... und] lehrhaften Zielsetzungen« habe D.-R. Moser den konstitutiven Brauchelementen »vorab ihre festen Plätze in einem Systemkonstrukt« zuweisen, »phänomenologische Vielfalt anhand eines heuristischen Modells überschaubar« machen lassen; die von ihm postulierten, »letztlich nur geringfügig variierenden Formen« aber liessen Probleme des Wandels und auch der Vermittlung außer acht (was Bausinger S. 104 »Konstanzannahme [...] die entscheidende Schwäche seiner Argumentation« nennt). Harvolk fragt, wie »dieses verwegene Programm«, jene »so kühne missionarische Idee wie die Inszenierung eines Reiches der Sündhaftigkeit« hätte ohne Niederschlag sein können im zeitgenössischen Schrifttum des Mittelalters [...] Hans Mosers Verlangen nach einer ›hochmittelalterlichen Archivalie‹ ist nicht unbillig«. Wie hätte es unters Volk gebracht werden sollen, wo »nicht einmal der niedere Klerus eingeweiht und somit dazu verurteilt war, vermeintlich sündhaftem Treiben zuzusehen, ohne den katechetischen Trick durchschauen zu können« (Jb. 1983, S. 87).

Hier sind Grundfragen angesprochen, die dem mit Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte seit dem Mittelalter Befaßten diese beiden Bände zur Pflichtlektüre werden lassen – sind sie doch an deren ›Kehrseite‹ interessiert: an der fast zur Mode gewordenen Alltäglichkeit und Volksnähe, die trotz vielzitierter Beschwörung in ihren Mechanismen noch lange nicht erforscht sind. Die verkehrte Welt der Fastnacht ist dafür sicher einer der faszinierendsten Themenbereiche, in dem sich wie in einem Brennglas kirchliche Traditionen, Stände und Regionen, Zeiten und Wandlungen, Gesetze und Bedürfnisse treffen und brechen.

Der Qualität der vorliegenden Bände wäre insgesamt Unrecht getan, fänden die Beiträge außerhalb des fastnächtlichen Problemkreises nicht wenigstens noch kurz Erwähnung. »Die ersten hundert Jahre des Oberammergauer Passionsspiels. Neues zum Beginn und zur Textgestalt« von Stephan Schaller (Jb. 1982, S. 78–125) ist eine hervorragende Monographie zum Jubiläumsanlaß. Walter Hartingers Studie »Das Totenbrett. Überlegungen zur Nomenklatur und Genese eines Brauchs« (ebd. S. 126–148) bringt grundsätzlich Neues über das ob seiner Reime oft belächelte Totenbrett hinaus, nämlich Einblick in die Geschichte der Bestattung und Leichenbräuche. Im Abschnitt »Rhetorikanalysen« schließen sich zwei kürzere Beiträge an über das religiöse Exempel (von Christoph Daxelmüller, ebd. S. 149-159) und Hermann Wiegmanns schöner Titel »Was ist an der Gans das Beste? Zu Argument und Exempel in katholischen Barockpredigten« (ebd. S. 160–168). »Materialien und Literaturberichte« folgen: ein Beitrag von Ursula Brunold-Biegler, »Das Lektüreangebot für Katholiken des 19. Jahrhunderts dargestellt am Beispiel der Schweizerischen Kirchenzeitung« aus Luzern (S. 169–212), der in seiner Ausführlichkeit leider zu sehr den Schweizer Grenzen verpflichtet ist, denkt man an die Verbindungen Süddeutschlands in Richtung Süden in jener Zeit! Christoph Daxelmüller bringt Teil III seiner »Bibliographie barocker Dissertationen zu Aberglaube und Brauch«, ein Titelverzeichnis samt Register (S. 213–244).

Das Jahrbuch 1983 läßt der Fastnachtsdiskussion etliche ausgezeichnete Beiträge folgen: Franz Matsche, »Sekundärleiber des hl. Johannes von Nepomuk. Effigies und Wachsfigur im Heiligenkult« (S. 107–148), die jenen im Vorderösterreichischen auffindbaren wächsernen Glassärgen nachgeht; dann eine Studie zum Atlas der Deutschen Volkskunde von Gerda Grober-Glück, »Volksglaubensvorstellungen über die scheidende Seele« (S. 149–182); Ernst J. Hubers zusammengefaßte Lizentiatsarbeit über »Beichtzettel. Funktionen kirchlicher Gebrauchsgraphik bei den Ostersakramenten« (S. 182–207); in der Reihe ›Fortsetzungen‹ Rosemarie Griebel über »Die Votivbrauchforschung in Frankreich«, erster Teil einer Würzburger Magisterarbeit; sowie schließlich von Ch. Daxelmüller Teil IV der Barockdissertationen (S. 230–244).

Christel Köhle-Hezinger

8. Kunst – Ikonographie

WOLFGANG ERDMANN: Die acht ottonischen Wandbilder der Wunder Jesu in St. Georg zu Reichenau-Oberzell. Eingeleitet und beschrieben von Wolfgang Erdmann. Farbabb. nach Photographien von Theo Keller sen. Sigmaringen: Thorbecke 1983. 32 S. mit 14 Abb., davon 9 in Farbe. Kart. DM 19,50.

Der Verfasser des vorliegenden Bildbandes kennzeichnet seine Schrift treffend im Vorwort (S. 3): »Die vorgelegten Drucke sollen einen ersten Zugang ebenso ermöglichen wie der einleitende, beschreibende und zusammenfassend einordnende Begleittext. Weder will noch kann dieser die kunsthistorischen Probleme erörtern oder gar lösen, sondern er soll als Anreiz zum Studium der Forschungsliteratur dienen.«

Im Literaturverzeichnis des Bandes (S. 32) sind ausgewählte Erörterungen über die Kunst- und Baugeschichte der St. Georgs-Kirche von Reichenau-Oberzell und der dort befindlichen Wandmalereien angeführt. Hilfreich sind die vom Verfasser angegebenen weiteren Literaturhinweise. Die einzelnen Bildbeschreibungen mit gegenüberliegendem Bild (S. 10–25) analysieren die einzelnen Wandbilder in ihrem Bildaufbau und in ihrer theologischen Aussage. Natürlich bleiben diese Beschreibungen im Vorfeld, geben aber durch ihre lebendige und verständliche Sprache den Anreiz zu weiterem Studium. Der Versuch einer Systematisierung der Bildfolge gibt einen Überblick, bleibt aber Arbeitshypothese. Ganz sicher sind die derzeit laufenden Untersuchungen der Originalsubstanz der Wandbilder auf der Reichenau abzuwarten (S. 27). Dasselbe gilt für den Abschnitt: Zur Maltechnik (S. 31). Exakterer Ausführungen bedürfte der Abschnitt über die Einordnung der Reichenauer Malerschule in die Bildtradition frühmittelalterlicher Kunstgeschichte.

Die acht Farbabbildungen nach Photographien von Theo Keller bleiben hinter dem Anspruch guter wissenschaftlicher Darstellungen zurück. Dennoch lohnt es sich, diesen kleinen Band zu lesen.

Paul Rathgeber

JOHANNES DUFT – RUDOLF SCHNYDER: Die Elfenbein-Einbände der Stiftsbibliothek St. Gallen. (Kult und Kunst 7). Beuron: Beuroner Kunstverlag 1984. 170 S. Text mit Zeichnungen. 32 S. Abb. Pappbd. DM 36,80.

Vom Titel her könnte man auf eine ausschließlich einbandkundliche Untersuchung schließen. Eine solche, von Rudolf Schnyder, Konservator und Hochschuldozent in Zürich, mit Akribie vorgenommene Untersuchung ist es dann auch. Dazu kommen aber gleichgewichtig die Ausführungen von Johannes Duft, dem emeritierten sangallensischen Stiftsbibliothekar und Innsbrucker Hochschullehrer, über das, was die Buchdeckel bergen. Es werden also Einbände und Handschriften beschrieben.

Es geht um die vier Bände der Bibliothek, die heute Elfenbein-Einbände tragen: ein Johannes-Evangelium (Cod. 60, um 800), ein Evangelium longum (Cod. 53, um 890), ein Cantatorium (Cod. 359, um 925) und ein Processionale (Cod. 360, um 1150). Duft beschreibt jeweils »das Manuskript und seine Geschichte«, Schnyder die Einbände, deren technische Ausführung und insbesondere die Elfenbeintafeln. Die Behandlung der Tafeln gerät zu einer minutiösen kunstgeschichtlichen Untersuchung, die auch entlegenstes Vergleichsmaterial beizieht. Textilanalysen werden genauso angestellt wie dendrologische Untersuchungen der Einbandholzdeckel. Es ist schon bemerkenswert, wenn es heute möglich ist, festzustellen, daß eine Eiche, aus deren Holz ein Deckel gearbeitet wurde, im Jahr 888 plus/minus 6 Jahre gefällt wurde. Schnyder versteht es, die eigentlich trockene Materie der Einbandkunde interessant, ja spannend an den genannten vier Beispielen abzuhandeln. Die Mehrzahl der Leser dürfte freilich ihr Interesse den Elfenbein-Dyptichen zuwenden, aus denen nachträglich die Einbände gearbeitet wurden und die zeitlich bis in die Antike zurückreichen. Schnyder kann gar nachweisen, daß ein Dyptichon (für Cod. 60) um 800 in Italien für Karl den Großen gearbeitet wurde und von diesem als Schreibtafel für seine nicht sehr erfolgreichen Schreibübungen benützt wurde.

Der Band wird durch ein detailliertes Verzeichnis der Quellen und der Literatur, sowie durch ein Personen- und Ortsregister abgeschlossen. Er fügt sich würdig in die Reihe der Veröffentlichungen, die zu den Schätzen der Stiftsbibliothek bereits vorliegen. *Heribert Hummel*

WOLFGANG IRTENKAUF: Staufischer Minnesang. Die Konstanz-Weingartner Liederhandschrift. Beuron: Beuroner Kunstverlag 1983. 120 S., davon 25 Farbtafeln. Kart. DM 29,80.

Die »Weingartner Liederhandschrift« ist ein – im Unterschied zu ihrem berühmten Gegenstück, der Manesse-Handschrift – relativ unbekanntes Kleinod aus der Zeit des hohen Minnesangs. 1969 erfolgte eine vollständige Faksimilierung der Handschrift, durch die die wissenschaftliche Bearbeitung wesentlich erleichtert wurde, die aber die Handschrift auch nur einem kleineren Kreis von Kennern zugänglich machte. Der Beuroner Kunstverlag legt mit diesem kleinen Auswahlband zum staufischen Minnesang nun einen erschwinglichen und äußerst informativen Überblick über die Handschrift vor, der zudem auch buchkünstlerisch sehr ansprechend gestaltet ist.

W. Irtenkauf stellt in der Einleitung die wesentlichen Ergebnisse der Forschung sehr übersichtlich und verständlich vor. Kurze Biographien der Autoren der Handschrift führen anschaulich in die Welt des Minnesangs ein. Den fünfundzwanzig farbigen Wiedergaben der Dichterminiaturen in Originalgröße sind kurze mittelhochdeutsche Textproben mit einer hochdeutschen Übersetzung beigegeben. Insgesamt ist der Band informativ und unterhaltsam zugleich, eine Kombination, die nicht immer gelingen will, die aber in diesem Fall dem Interessierten einen kurzweiligen Lesegenuß beschert. *Gerd Brinkhus*

PETER HAWEL: Schöne Madonnen. Meisterwerke gotischer Kunst. Würzburg: Echter 1984. 124 S. mit 12 Farb- u. 37 Schwarzweiß-Abb. Pappbd. DM 38,–.

Das vorliegende Buch eignet sich zum Verschenken, da Inhalt und Aufmachung (gut gegliederte Textseiten, schwarz-weiße und farbige Abbildungen) erfreuen. Peter Hawel ordnet die Schönen Madonnen in ihre Zeit (1380–1430) ein, zeigt stilistische Merkmale der einzelnen Gruppen auf und würdigt eingehend die theologische Aussage dieser Bildwerke.

Die Schönen Madonnen entstanden in der Zeit des Weichen oder Schönen Stils; er ist auch als Stil der Internationalen Gotik bekannt. Die bruchlosen, kurvigen Falten des Gewandes, der S-förmige Schwung

der Figur, das jugendliche Aussehen der Gottesmutter und die zartfarbige und goldene Fassung veranlaßten einst Wilhelm Pinder, diese Gruppe von Madonnenbildern »Schöne Madonnen« zu benennen. Dem Stil der Zeit entsprach das Überspielen der Tektonik, d. h. der üppig fallende Mantel verbirgt den Leib Mariens, die rieselnden Falten geben sich ornamental. Fast allen Madonnen gemeinsam ist der sinnende Blick. Wahrscheinlich entstand dieser Bildtyp in Böhmen, verbreitet war er außerdem in Österreich, Süddeutschland und am Mittelrhein. Wenige Bildwerke gehören dem niederländisch-französischen Kunstkreis an; diese Plastiken sind somit ein typisch deutscher Beitrag zur mittelalterlichen Kunst.

Nur zwei Künstler sind uns namentlich bekannt: Claus Sluter und Hans von Judenburg, ansonsten sind die Schöpfer dieser Bildwerke in den Bauhütten der Städte zu suchen. Das bevorzugte Material war Stein und Steinguß. Größtenteils sind die Madonnen unterlebensgroß gearbeitet. Die meist stehend dargestellte Madonna trägt das Kind auf einem Arm oder hält es mit beiden Händen. Die Schönen Madonnen wurden als Sakralwerke geschaffen und gehören in eine Zeit hoher marianischer Frömmigkeit. Sie befanden sich in Kirchen und Kapellen, auf Säulen und vor Bäumen, auf Rathaus- oder Gerichtsplätzen und an Portalen. Im 14. und 15. Jahrhundert entstanden die marianischen Wallfahrtsorte. Gnadenbilder, statt Gräber und Reliquien der Heiligen, wurden nun das Ziel der Wallfahrer.

Der Autor untersucht eingehend die stilistischen Eigenheiten der einzelnen Gruppen. Die Bildwerke wurden mitunter exportiert, so daß Entstehungs- und Aufstellungsort nicht identisch sein müssen. Die Schönen Madonnen teilten das Schicksal mittelalterlicher Kunst: Nachfolgende Jahrhunderte mißachteten sie. Mitunter jedoch wurden sie im Barock in einen neuen Zusammenhang gebracht (auflebende Marienverehrung) und verändert (mit Stoffen bekleidet oder neu gefaßt). Neben der stilistischen Unterscheidung widmet der Autor seine Aufmerksamkeit der theologischen Aussage dieser Bildwerke. Die westliche Kirche empfing viele Anregungen zur Marienverehrung aus der Ostkirche, die Ikonen blieben sicher nicht ohne Einfluß (das Motiv des am Schleier zupfenden Kindes). Die Schönen Madonnen müssen in engem Zusammenhang mit der spätmittelalterlichen Marienverehrung gesehen werden.

Der Apfel in der Hand Mariens weist hin auf die neue Eva, auch auf die Braut Christi (das Hohelied, damals auf Maria bezogen, kennt den Apfel als Ausdruck der Liebe). Die Krone symbolisiert die Krone des ewigen Lebens. Wenn die Gotttesmutter jedoch noch ein Zepter trägt, wird auf ihren Titel als Königin des Himmels angespielt. Schon seit frühchristlicher Zeit wird die Makellosigkeit und Schönheit Mariens literarisch gepriesen, jetzt wird sie in diesem Sinne abgebildet. Mantel und Kopfschleier wiesen damals die verheiratete Frau aus, sie bezeichnen hier die Mütterlichkeit Mariens. Sie ist Mutter des neuen Adam und aller Lebenden. Es gibt noch kein spielerisches Zueinander von Mutter und Kind wie bei den späteren Madonnen. Das Kind ist hier mehr Attribut, dadurch scheint sie die Hauptperson zu sein. Der Mond zu ihren Füßen symbolisiert die Vergänglichkeit. Sie steht schon darüber (der Strahlenkranz des apokalyptischen Weibes jedoch ist hier noch nicht anzutreffen). Schöne Madonnen sind Einzelfiguren, sie sind herausgelöst aus einem architektonischen Zusammenhang und aus einem ikonologischen Zyklus. Durch Attribute und Aufstellung wird deutlich, wie sich in jener Zeit das Bild Mariens von der Dienerin hin zur »selbstwaltenden Mutter und Herrin« (S. 118) wandelte.

Berichtigt sei, daß Sluter nicht Carl, sondern Claus hieß (S. 18). Gern wüßte ich auch, wo sich die Schöne Madonna der Sammlung Dermota (S. 87) befindet. Ein Literaturverzeichnis ist beigegeben.

Dank dem Autor für diesen Augenschmaus, auch dafür, daß er allgemeinverständlich geschrieben hat und dem Laien erklärt, wie ein Steinguß hergestellt wird. *Sieglind Kolbe*

WERNER MEZGER: Das Gewölbe des Rottweiler Münsters. Mit Fotos von Oswin Angst (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 7). Rottweil a. N.: Stadtarchiv 1982. 80 S. 79 Abb. auf Tafeln. Kart. DM 20,–.

Im Band 7 seiner Veröffentlichungen legt das Stadtarchiv Rottweil eine Arbeit über das Gewölbe und im Speziellen über die Schlußsteine und Konsolen im Südschiff des Rottweiler Münsters vor. Der Autor verfolgt mit seiner Studie zwei Ziele: »Zum einen möchte sie erstmals ein Kunstdenkmal im Bild vorstellen, dessen Einzelheiten vor Ort mit bloßem Auge kaum oder gar nicht erkennbar sind, zum anderen möchte sie den Gegenstand im Text so erschließen, daß der Leser über die reine Beschreibung hinaus hie und da auch tiefere Einblicke in die Ideenwelt des Spätmittelalters erhält« (Vorwort).

Diese Ziele hat Mezger in seiner Studie erreicht, nicht nur durch die hervorragenden fotografischen und drucktechnisch guten Abbildungen, sondern auch durch die leicht lesbare Sprachform.

»Das Gewölbe als Kunstwerk« (»Zur Baugeschichte«; »Das Südschiff und seine Symbolik«; »Der steinerne Himmel«; »Die Schöpfer des Gewölbes«) wird im ersten Teil behandelt und geht auf die Symbolik des Kirchenbaus der Spätgotik ein. Sowohl die Zitationen aus Sauer (»Symbolik des Kirchengebäudes«), Molsdorf (»Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst«) und Kunze (»Himmel in Stein«) reizen den Leser zur weiteren Beschäftigung mit der tiefen Bedeutung mittelalterlicher Zahlenberechnungen, als auch die dem Verfasser eigene Komposition und Konkretisierung dieser Gedanken auf das Rottweiler Münster hin.

Im zweiten Teil werden die Haupt- und Nebenschlußsteine, die Konsolen im Seitenschiff und in den Seitenkapellen einzeln beschrieben und in einem Kapitel »Zur Ideengeschichte« abschließend in die Vorstellungs- und Ideenwelt des ausgehenden 15. Jahrhunderts eingeordnet.

Zusammenfassend soll ein Zitat des Verfassers stehen: »Viele der Motive muten uns Menschen des 20. Jahrhunderts höchst merkwürdig an und sind ohne ausführliche Erklärungen kaum noch zu verstehen. Wer sich aber ein wenig um die Zusammenhänge bemüht, und wer für die spätmittelalterliche Bilderwelt einen Blick entwickelt, der gewinnt gerade an Hand der Kapellenkonsolen einigen Aufschluß über die Hoffnungen und Ängste, mit denen die Erbauer von Heilig-Kreuz vor einem halben Jahrtausend lebten« (S. 51).

Die »Dokumentation« im dritten Teil enthält das Literaturverzeichnis, eine genaue Bezeichnung der einzelnen Schlußsteine und Konsolen, auch anhand eines Plans, und schließlich die guten farbigen Reproduktionen.

Es sei noch erwähnt, daß der Verfasser der berufene Mann ist, die beschriebenen Schlußsteine des Rottweiler Heilig-Kreuz-Münsters in Beziehung zur Entstehung der Fasnacht und der spätmittelalterlichen Narrenidee zu bringen (z. B. S. 38f.). Solche Veröffentlichungen sind wünschenswert und sollten der Öffentlichkeit im Buchhandel zugänglich gemacht werden. *Paul Rathgeber*

Willi Stähle: Schwäbische Bildschnitzkunst I der Sammlung Dursch, Rottweil. Katalog 14. und 15. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 8). Rottweil: Stadtarchiv 1983. 223 S. Brosch. DM 16,–.

Willi Stähle gilt als ausgezeichneter Kenner der Kunstsammlung der Lorenzkapelle in Rottweil. Seine dreißigjährige Arbeit für die Sammlung Dursch schlägt sich nieder in den Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil. Nach einem Werk über die Steinbildwerke (Rottweil 1974) und dem Ausstellungskatalog »jener 46 ausgewählten Meisterwerke schwäbischer Bildschnitzkunst des 14. bis 16. Jahrhunderts, welche im Frühjahr 1977 in der renovierten Lorenzkapelle aufgestellt werden konnten« (Vorwort zum Katalog der Schausammlung, Rottweil 1977) beschreibt der Verfasser nun mit Sachverstand im vorgelegten ersten seines auf zwei Bände ausgelegten Werkes die Holzbildwerke des 14. und 15. Jahrhunderts der Sammlung Dursch in Rottweil.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Entstehung der Sammlung (S. VII; vgl. auch S. 7–15 des Ausstellungskatalogs) beschreibt der Katalog die Skulpturen, geordnet nach der Entstehungszeit. Stähle ordnet sowohl thematisch als auch nach einzelnen Bildschnitzern und erreicht dadurch hilfreiche Vergleichsmöglichkeiten der einzelnen Stilarten. Der einzelnen Charakterisierung und Stileinordnung sind Material- und Formalbeschreibung, Abmessungen und Vermutungen über die Fassung vorangestellt.

Leider werden die einzelnen Darstellungen zu persönlich und gefühlvoll beschrieben und lassen deshalb exakte stilgeschichtliche Beschreibungen vermissen. Dies ist jedoch mit der emotionalen Bindung des Verfassers an seine langjährige Arbeit für die Kunstsammlung der Lorenzkapelle begreiflich.

Einzelne Meister (Meister von Eriskirch, Hans Multscher, Hans Rueland, Michel Erhard) werden gesondert vorgestellt, ebenso gibt es zusammenfassende Beschreibungen über: Thronende Madonnen, Frühe Schnitzaltäre, Schutzmantelmadonnen.

Man wünschte sich durch ein paar Farbabbildungen die für diese Zeit typischen Farbfassungen, wenigstens in ihren Resten, dokumentiert. Die vorgelegten Schwarzweißaufnahmen (Hellmut Hell und Joachim Feist) sind hervorragend. Das Quellen- und Literaturverzeichnis ist – zusammen mit den Literaturverzeichnissen des genannten Ausstellungskatalogs – ausführlich und vollständig. Man darf gespannt sein auf den angekündigten zweiten Band. *Paul Rathgeber*

OTTO BECK: Kunst und Geschichte im Landkreis Biberach. Ein Reiseführer zu den Kulturstätten und Sehenswürdigkeiten in der Mitte Oberschwabens (Thorbecke Taschen-Bildführer 7). Sigmaringen: Thorbecke 1983. 328 S. 176 Abb. 2 Ausschlagkarten. Kart. DM 39,–.

An Führern zu Kunst und Geschichte des oberschwäbischen Raumes mangelt es nachgerade nicht mehr. Sieht man einmal ab von den grundlegenden, eingehenden aber nicht den neuesten Stand bringenden Darstellungen des Landesamts für Denkmalpflege in der Reihe »Die Kunst- und Altertumsdenkmale in Württemberg«, dann sind da das »Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler« von Dehio-Gall (Band Baden-Württemberg), »Reclams Kunstführer« (Band 2), Gradmann-Mecksepers »Kunstwanderungen in Württemberg-Hohenzollern«, Adolf Schahls »Kunstbrevier Oberschwaben«, die verschiedenen verdienstvollen Bändchen von Alfons Kaspers »Kunstwanderungen«, die Bände von Gebhard Spahr (»Oberschwäbische Barockstraße«), das »Handbuch der historischen Stätten Deutschlands« (Band 6), die kleinen und großen Kunstführer im Verlag Schnell & Steiner, sonstige Monographien und anderes mehr. Ihnen schloß sich vor kurzem Otto Beck mit seiner genannten Darstellung an.

Er will, wie der Titel sagt, von Kunst und Geschichte berichten. Keiner der oben genannten anderen Führer, auch wenn ausschließlich von »Kunstführer« oder »Kunstwanderungen« die Rede ist, kann sich auf Beschreibung der Kunstwerke allein beschränken; die geschichtlichen Gegebenheiten, aus denen die Künstler samt ihren Werken herkommen, spielen ihre Rolle mit und sind beim einen Autor mehr, beim anderen weniger berücksichtigt. In der Art und Weise freilich, wie Kunst und Geschichte nebeneinander oder in eins verbunden dargestellt sind, ergeben sich mannigfache Unterschiede. Wenn bei Schahl die beiden Bereiche eng ineinander verzahnt erscheinen, Spahr in strömender Erzählfreude bunte Bilder aus dem Leben früherer Zeiten vor uns hinstellt, führt Kasper jeweils zuerst das historische Umfeld vor, ehe er auf die Kunstgegenstände selbst zu sprechen kommt.

Ähnlich verfährt Otto Beck. Doch im Unterschied zu allen bisher Genannten stellt er einleitend die Gegenwart des Gebietes vor, um das es ihm geht. Sein erstes Kapitel »Wissenswertes über das Kreisgebiet« bringt statistische Angaben zur geographischen Lage, zu den politischen Grenzen, zu Zahl und Namen der Kreisgemeinden samt deren Einwohnerzahlen, zur konfessionellen Gliederung der Bevölkerung, zu den wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten (wozu auch die rund 700 Wirtschaften des Kreises gehören!) und anderes mehr. Es folgen dann Hinweise zur Geschichte des Kreisgebietes bzw. Oberschwabens als Ganzes. Von der jüngeren Erdgeschichte und den vorgeschichtlichen Spuren des Menschen in diesem Raum, von den Kelten, Römern und Alamannen im Alpenvorland wird berichtet, danach auf wichtigste Gegebenheiten der Geschichte Oberschwabens im Mittelalter und in der Neuzeit hingewiesen. Eine knappe kunsthistorische Übersicht »Von der Romanik zur Moderne«, bezogen auf das Kreisgebiet, leitet schließlich zu den folgenden dreizehn Kapiteln über.

In ihnen werden die einzelnen Orte des Kreises – nach geographischen Gesichtspunkten zu Gruppen vereint – mit Angaben zur Ortsgeschichte und mit Anführung ihrer Kunstdenkmäler vorgestellt. Eine Ausnahme ist selbstredend die große Kreisstadt Biberach, die das erste dieser Kapitel für sich allein beansprucht. Erfreulich, daß in die Beschreibungen auch die mancherlei kleinen, oft kaum beachteten Kapellen und Bildstöcke einbezogen sind und bei den Gotteshäusern nicht nur auf deren Fresken und Stuckierung, deren Altäre, Chorgestühle, Grabdenkmäler usw., sondern auch auf Altargeräte, Paramente, Kruzifixe, Glocken und andere besondere Einzelheiten hingewiesen wird. Neben den Sakralbauten sind die bemerkenswerten profanen Gebäude nicht vergessen: Schlösser, ehemalige Klöster, beachtenswerte Bürger- und Bauernhäuser. Auch die landschaftlichen Besonderheiten werden erwähnt. Kurz: mit Fleiß und Kunstverstand wurde eine Fülle von Informationen zusammengetragen und flüssig dargestellt. In dieser Reichhaltigkeit ist Becks Reiseführer eine Ergänzung zu Kaspers »Kunstwanderungen«, soweit diese den Kreis Biberach betreffen, aber gelegentlich ist auch das Umgekehrte der Fall. Die hin und wieder festzustellenden Ungenauigkeiten oder zu sicheren Aussagen, wo noch Fragezeichen angebracht wären, sollten bei Gelegenheit korrigiert werden.

Begrüßenswerte Übersichten und Register ergänzen die Darstellung: heimatlicher Brauchtumskalender, Verzeichnis der Museen und Sammlungen (leider ohne Angabe der Besichtigungszeiten), Gemeindeverzeichnis, erklärendes Verzeichnis von Fachausdrücken, eine Liste allgemeiner, einschlägiger Literatur (ortsspezifische Abhandlungen sind bei den einzelnen Ortsartikeln angegeben), Register der Orts- und Personennamen, Abbildungsverzeichnis. Freilich, die Erklärung der Fachausdrücke befriedigt nicht immer. Und wenn schon der Begriff Monstranz erklärt wird, dann sollte auch das S. 122 vorkommende viel weniger geläufige Fremdwort Ostensorium erläutert werden. Im Register der Ortsnamen wäre eine

Hervorhebung jeweils jener Seiten recht nützlich, auf denen der fragliche Ort hauptsächlich behandelt wird. Einen lobenden Hinweis verdient die reiche Ausstattung des Bandes mit instruktiven Textabbildungen und schwarz-weißen bzw. farbigen Kunstdrucktafeln. *Artur Angst*

ELSBET ZUMSTEG-BRÜGEL: Franz Anton Kraus, 1705–1752. Ein vergessener Maler des Spätbarock aus Ulm (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm; Reihe Dokumentation, Bd. 5). Ulm: Stadtarchiv; Stuttgart: Komm.-Verlag Kohlhammer 1983. 219 S. 89 Abb. Brosch. DM 44,–.

Die vorliegende Veröffentlichung befaßt sich mit dem Leben und Werk von Franz Anton Kraus (1705–1752). Dieser wurde in Söflingen, das seit 1905 nach Ulm eingemeindet ist, geboren. Der Heimatforscher August Rampf, Lehrer und gebürtiger Söflinger, sammelte etwa zwei Jahrzehnte lang Material zum Leben des fast vergessenen Malers. Auf dieser Vorarbeit gründet das vorliegende Buch von Elsbet Zumsteg-Brügel, die hier eine erste zusammenhängende Arbeit über Kraus, dessen Werk weit zerstreut ist, vorlegt. Dessen Biographie und das Werkverzeichnis bilden die Schwerpunkte dieser Arbeit. Eine kunstkritische Analyse soll folgen, Voraussetzung dafür ist der Abschluß der Renovierungsarbeiten in der Klosterkirche Einsiedeln. Dort schuf Kraus Altarbilder, aber auch Fresken, dort arbeitete er als Bildhauer und Architekt.

Kraus, dessen Selbstbildnis August Rampf für das Ulmer Museum erwerben konnte, ist in den breiten Strom der künstlerischen Begabungen des 18. Jahrhunderts einzuordnen und führte ein für die Zeit nicht ungewöhnliches Leben. Er verließ mit etwa fünfzehn Jahren Söflingen und bildete sich in Augsburg. Ein Gönner, dessen Identität nicht ermittelt werden konnte, ermöglichte Kraus eine Reise nach Venedig. Er war dort Schüler von J. B. Piazzetta. 1732 ist er in Paris nachweisbar, wo er sich vergeblich um Aufnahme in die Academie Royale bemühte. Danach hoffte er in der Bischofsstadt Langres Aufträge zu finden. Anschließend malte er in Dijon, Lyon und Bern. 1745 schloß er in Einsiedeln einen Vertrag über die Anfertigung eines Altarbildes. Aufenthalt und Arbeit in Einsiedeln sind aufgrund der sorgfältigen Tagebucheintragungen von P. Michael Schlageter gut belegt. 1749 ging Kraus nach einer schweren Erkrankung nach Wien – in einem Brief (S. 81) gab er hierfür die Gründe an: er hoffte dort auf wirksame ärztliche Hilfe, aber auch auf Aufträge – und kehrte, immer noch krank, 1752 nach Einsiedeln zurück, wo er wenig später starb. Die Verfasserin, die Urkunden und Quellen auswertete, läßt durchblicken, daß viele Fragen hinsichtlich des Lebensweges von Kraus offenbleiben und besten Falles hier und dort mit Hilfe des Zufalls eine Antwort finden werden.

Was blieb vom Werk des Künstlers erhalten? Eine bezeichnete und 1723 datierte Rötelzeichnung (Heilige Sippe, Einsiedeln) läßt erkennen, daß der Handwerkersohn an der Akademie in Augsburg Werke der italienischen Renaissance kennengelernt hatte. Ein Ölbild der Marter des Heiligen Sebastian (Pfarrkirche Unterkirchberg), bezeichnet und 1726 datiert, weist in der Gestaltung auf den Einfluß Piazzettas hin. (Rätselhaft ist, wie das Bild nach Unterkirchberg kam.) In Dijon (Museen und Saint-Benigne) und Lyon (Saint-Just) blieben Kirchenbilder und Porträts erhalten, aber auch Ölskizzen neutestamentlicher Thematik. Zwei Porträts in Schweizer Privatbesitz bezeugen die Tätigkeit von Kraus in diesem Land. Fünf weitere Bilder, die sicher – da gleichen Formats – zu einer Serie gehörten, befinden sich im Bayerischen Nationalmuseum, im Ulmer Museum und in den USA. Zumsteg-Brügel vermutet, daß diese Bilder neutestamentlichen Inhalts in Wien entstanden sein könnten. Dort konnte die Autorin auch noch ein spätes Bild von Kraus aufspüren (Maria vom Berge Karmel, Bundesdenkmalamt).

Vorher jedoch entfaltete der Künstler eine umfangreiche Tätigkeit in Einsiedeln, wohin er vermutlich durch die Vermittlung von P. Bonifaz d'Anéthan gekommen war. Nach der Vollendung eines ersten Altarbildes erhielt er den Auftrag, den Chor nach seinen Plänen umzubauen und auszuschmücken. Er entwarf Fresken, aber auch plastischen Schmuck. Einerseits stand er den vielen Handwerkern und Künstlern vor, andererseits war er selbst als Freskant tätig.

Nur wenige graphische Arbeiten blieben von Kraus erhalten, unter ihnen eine reizvolle Tuschzeichnung, die den Heiligen Franz von Sales (Berlin, Kunstbibliothek) darstellt; vielleicht war sie als Entwurf für ein Medaillon, das von Stuck umgeben werden sollte, gedacht.

Anhand der Abbildungen ist festzustellen, daß sich der Künstler zeitgemäßer barocker Stilmittel bediente und daß er für Anregungen durch andere Künstler empfänglich war. Über die Farbgebung ist aufgrund der Abbildungen schwer eine Aussage möglich. Die Fresken sind aus dem obengenannten Grunde nicht im Katalog enthalten. Die Altarbilder von Einsiedeln und jenes späte Wiener Bild – dreimal erscheint

Maria in den Wolken des Himmels, darunter sieht man die hilfesuchenden Pilger oder die auf Erden zurückgelassenen Apostel oder einen anbetenden Heiligen – reihen die Werke Kraus' ein in die große Zahl verwandter Bilder seiner Zeit. – Frisch und ursprünglich in der Empfindung erscheinen mir die kleinen Ölskizzen in Dijon, deren Themenwahl, das Benutzen von silhouettenhaften Wirkungen und eine psychologisierende Darstellung unwillkürlich an Rembrandt denken lassen.

Zumsteg-Brügel ist sorgfältig allen Spuren von Leben und Werk Kraus' nachgegangen. Der Band enthält die Auflistung der ungedruckten Quellen, aber auch deren Inhalt sowie ein umfangreiches Literaturverzeichnis. Er offenbart gleichermaßen die soziale Ungesichertheit wie den Glauben dieses Künstlers, der wenige Wochen vor seinem Tode schrieb: »Wenn ich nur immer die Gnade habe, Gott, dessen Urteile gerecht sind, aufrichtig anzubeten, sterbe ich in Frieden« (S. 82). *Sieglind Kolbe*

FRANZ JOSEPH VAN DER GRINTEN – FRIEDHELM MENNEKES: Menschenbild – Christusbild. Auseinandersetzungen mit einem Thema der Gegenwartskunst. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1984. 296 S. mit 99 Abb. Geb. DM 48,–.

Der Band begleitete eine Ausstellungsreihe unter gleichem Titel, die von Oktober 1984 bis März 1985 insbesondere in der Frankfurter Markuskirche gezeigt wurde. Träger der bemerkenswerten Ausstellungsreihe, in der Arbeiten von 16 Künstlern aus dem deutschen Sprachraum vorgestellt wurden, waren die Rhabanus-Maurus-Akademie, die Hochschule Frankfurt-St. Georgen und der Kulturkreis Georg Heck e. V. in Zusammenarbeit mit der Markuspfarrei Frankfurt. Es ist beabsichtigt, die Ausstellungsreihe auch außerhalb des Frankfurter Raums zu zeigen.

Die Veröffentlichung, die nicht als Katalog, sondern als Begleitbuch zu den Ausstellungen aufgemacht ist, verdient Aufmerksamkeit nicht nur wegen des in der Regel schwer zugänglichen Bildmaterials, sondern wegen einer einzigartigen Textdokumentation: Friedhelm Mennekes, Pfarrer an St. Markus und Dozent in St. Georgen, hat alle Künstler interviewt, um deren jeweils spezifische Berührungspunkte zwischen Theologie und Gegenwartskunst zu erhellen. Diese Dokumentation wird erst recht für spätere Generationen wertvoll sein, die es dann nicht mehr ganz so leicht haben werden, mit meditativem Blick alles für die christliche Kunst zu vereinnahmen, was ihnen nur irgendwie passend erscheint. Die kunstgeschichtliche Einleitung zum Gesamtthema schrieb der als Interpret von Joseph Beuys bekanntgewordene F. J. van der Grinten. Ausstellungen und Buch bieten ein weites Spektrum zeitgenössischen Kunstschaffens. Es reicht von dem in kirchlichen Kreisen geschätzten Roland P. Litzenburger bis hin zu den in diesen Kreisen doch eher ungeliebten Beuys, Hrdlicka, Kalinowski und Rainer. Der Vollständigkeit halber seien auch die weiteren Künstlernamen genannt: René Acht, Hans Arp, Jürgen Brodwolf, Herbert Falken, Gotthard Graubner, Werner Knaupp, Thomas Lehnerer, Helmut Middendorf, Norbert Tadeusz, Walter Zacharias und Bernd Zimmer. Wer sich in Fragen von Theologie und Gegenwartskunst kundig machen möchte, wird an dieser auch preislich günstigen Veröffentlichung nicht vorbeigehen können. *Heribert Hummel*

9. Orts- und Pfarreigeschichte

KARLHEINZ BAUER: Aalen. Geschichte und Kultur zwischen Welland und Härtsfeld. Fotos: Peter Kruppa. Stuttgart: Theiss 1983. 196 S. mit 191 Abb. Ln. DM 39,80.

Auf eine spannende Wanderung durch Geschichte und Kultur zwischen Welland und Härtsfeld (im Ostalbkreis) nimmt der Archivar der Stadt Aalen den Leser des 200seitigen Bandes mit. Text und Bild sind gut ineinander verwoben, es entfällt mühsames Blättern im Bildteil. Aufnahmen von Landschaft, Historie, Kultur und Gegenwart, Kirche und Welt stehen in ausgewogenem Verhältnis zueinander.

Der Verfasser scheint sich in die Kirchengeschichte des Raums besonders vertieft zu haben. Das evangelische Aalen inmitten eines katholischen Umlands ist ja etwas typisch Württembergisches. Auch die neuere Ortskirchengeschichte, die ohne Industrialisierung und Bevölkerungsverschiebung nicht zu denken ist, wird in Text und Bild gut aufgearbeitet. Erfreulich, daß Fotograf Peter Kruppa auch Bildstöcke, Feldkreuze und Kapellen aufgenommen hat, die zur typisch katholischen Volksfrömmigkeit gehören, jedoch in der Stadt Aalen nicht vorkommen.

Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis ist dem Band beigegeben. Das Namensregister erleichtert das Nachschlagen. Warum hat es nicht auch zu einem Sachregister gereicht? Der Preis ist eine Empfehlung des offenbar ohne Zuschüsse Dritter herausgegebenen Werkes. Eine Fundgrube für typisch württembergische Kirchengeschichte. *Hans Nagel*

JÜRGEN SYDOW: Bebenhausen. 800 Jahre Geschichte und Kunst. Tübingen: Metz 1984. 80 S. mit 11 Farb- u. 40 Schwarzweiß-Abb. Ln. DM 38,–.

Der ehemalige Tübinger Stadtarchivar legt einen Band vor, der in glücklicher Weise die Schönheit eines Bildbandes und die Vorzüge einer gediegenen wissenschaftlichen Darstellung in sich vereinigt. Es ist dem Autor dafür zu danken, daß er damit seine langjährigen Forschungen, deren Ergebnisse er ebenfalls in diesem Jahr in der Reihe Germania Sacra veröffentlicht hat, für eine breitere Leserschicht zusammenfaßt.

In zahlreichen recht kurzen, durch die vielen Abbildungen aufgelockerten Abschnitten wird der Leser durch die umfänglichen Klosterbauten mit ihren Kunstschätzen geführt. Dabei schieben sich in zwangloser Weise Ausführungen über die Klostergeschichte ein. Sein reiches Wissen ermöglicht es dem Autor, zwischendurch auf immer wieder gestellte, aber oft vernachlässigte Fragen zum Alltag der Mönche, beispielsweise nach deren Speise oder Lebenserwartung, einzugehen.

Der Zusammenhang zwischen Bau- und Klostergeschichte führt zwangsläufig dazu, daß das Mittelalter gegenüber der nachreformatorischen Zeit einen wesentlich größeren Raum einnimmt. Dennoch reicht die Darstellung bis zur Gegenwart und geht ausführlich auf die Nutzung der Gebäude als Königliches Jagdschloß oder als Sitz des Landtags von Württemberg-Hohenzollern ein. Sie wird wiederum durch aussagekräftige Abbildungen unterstützt, die den ganzen Band auszeichnen und dem Verlag Metz zu verdanken sind.

So bietet der Bildband in gleicher Weise dem »Kenner« Bebenhausens eine weitere Vertiefung seines Wissens und dem mehr allgemein an gotischer Baukunst oder der Kloster- und Ortsgeschichte Interessierten eine Fülle kurzgefaßter, fundierter Informationen. Nicht zuletzt wird der Band (einmal von den teilweise unleserlichen Ziffern des Katasterplans auf S. 55 abgesehen) jedem Besucher Bebenhausens ein detailgenauer und einfühlsamer Führer sein. *Gerhard Kittelberger*

ST. VITUS ELLWANGEN 1233–1983. Festschrift zum 750jährigen Weihejubiläum. Hrsg. im Auftrag der Kirchengemeinde St. Vitus und der Stadt Ellwangen (Jagst) von HANS PFEIFER. Ellwangen 1983. 211 S. u. 41 Tafeln. Kart. 30,–.

325 JAHRE GYMNASIUM IN ELLWANGEN. Von der Jesuitenschule zum Peutinger-Gymnasium. Hrsg. vom Peutinger-Gymnasium Ellwangen (Jagst), 1983. 175 S. Zahlr. Abb. Kart. DM 10,–.

Die anläßlich des 750jährigen Weihejubiläums der Stiftsbasilika erschienene Festschrift nimmt in der Ellwanger Geschichtsschreibung der vergangenen Jahre eine hervorragende Stellung ein. Sie enthält, unterstützt von sorgfältig ausgewähltem Bildmaterial, eine Reihe von aufschlußreichen Beiträgen. Im einzelnen: Hermann Tüchle, »Bischof Engelhard von Naumburg. Fragen um den Konsekrator« (S. 11–22). Tüchle vermutet in Engelhard den Angehörigen einer Nebenlinie des Hauses Weinsberg. Was den Naumburger Bischof sicher mit Ellwangen verband, war das Interesse am Bau der neuen Kirche, aus dem sich Anregungen für den Dombau in Naumburg gewinnen ließen. Tüchles Beitrag ist um so gewichtiger, als bis jetzt keine ausführliche moderne Biographie dieses »echt staufischen Reichsbischofs« vorliegt. – Ein eingehender, auch zeichnerisch detailliert illustrierter Beitrag von Bruno Bushart gilt der »Stellung der Ellwanger Stiftskirche in der Kunst ihrer Zeit« (S. 23–68). Ausführlich widmet sich Bushart der Baugeschichte und Rekonstruktion der romanischen Kirche. Festzuhalten bleibt die bedeutsame Stellung der Ellwanger Klosterkirche als des einzigen großen Gewölbebaus unter den romanischen Kirchen Südwestdeutschlands, ihre Stellung »zwischen dem Typus der traditionellen Klosterkirche und dem eines bischöflichen Domes« (S. 52). Die naheliegenden Fragen nach den planenden und ausführenden Kräften und nach den dahinterstehenden architektonischen Vorstellungen und Vorbildern (Hirsau?, Worms?) lassen sich noch nicht abschließend beantworten (»eher schwäbische als rheinische, elsässische oder burgundische Meister«, S. 51).

Der bisher weniger beachteten künstlerischen Ausstattung der Basilika gelten mehrere Beiträge. Hervorzuheben sind Ludwig Mangold, »Die Barockisierung der Stiftskirche in den Jahren 1737–1740« (eingehende Auswertung der Rechnungsbücher sowie kunstgeschichtliche Würdigung der barocken Bausubstanz; S. 74–93), und vom selben Verfasser die erste umfassende und sachkundige Beschreibung des Ellwanger Kirchenschatzes, eine aufschlußreiche Bilanz über Verlorenes (besonders beim Übergang an Württemberg) und noch Vorhandenes (S. 164-211).

Während der Beitrag von Klaus-Ulrich Högg, »Die Ellwanger Stiftsheiligen – ihre Verehrung und ihre Darstellung in der Basilika zum heiligen Vitus« (S. 100–107) nicht frei ist von elementaren Fehlern (z. B. Verwechslung von Papst Hadrian I. mit Leo III. [»er ist derselbe Papst, der an Weihnachten 800 Karl den Großen krönte und dadurch die enge Verbindung zwischen dem Papsttum und dem deutschen Königtum (sic!) schuf« (S. 102)]; Verwechslung von Translationsdaten: die Überführung der Veit-Reliquien von St. Denis nach Korvey fand 836 statt, nicht 856; martyri statt richtig: martyres [S. 104]), werden durch den Aufsatz von Heribert Hummel, »Die Leidensgeschichte der Ellwanger Stiftsheiligen in Zeugnissen der Ellwanger Überlieferung« (S. 108–128) und vor allem durch den Beitrag desselben Autors über das Thema: »Spätmittelalterliche Weihedaten für die ehemalige Stadtpfarrei St. Maria zu Ellwangen« (S. 145–163) neue wichtige Quellen zur Geschichte der spätmittelalterlichen Heiligenverehrung erschlossen.

Nur eben erwähnt seien einige kürzere Beiträge, die erfolgreich versuchen, den großen Gegenstand bald hier bald dort auszuleuchten. Sie gelten den drei Renaissance-Altären (Rainer Laun), der Malerei in der St. Vitus-Basilika (Hubert Hosch), der Verehrung des hl. Johannes Nepomuk in der Ellwanger Stiftskirche (Hans-Helmut Dieterich), archäologischen Beobachtungen im Kreuzgarten (Hartmut Schäfer) sowie der Sonnenuhr am Querschiff von St. Vitus (Heinz Schumacher).

Was für die St. Vitus-Festschrift gilt, gilt auch für die des Ellwanger Peutinger-Gymnasiums: Beide wollen keine mehr oder weniger kontinuierlich erzählende Darstellung geben, sei es der Geschichte der Kirche oder der Schule. Während sich im zweiten Teil der Schrift »Die Schule heute« in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit darstellt, ist der erste Teil weithin Themen gewidmet, die Lokalhistorisches mit Überregionalem verbinden. An erster Stelle zu nennen ist der Beitrag von Kurt Bittel, »Die Tabula Peutingeriana« (S. 9–27). Bittels anschaulich gehaltene Darstellung ist auch deshalb von Reiz, weil er selbst als Leiter einer renommierten archäologischen Forschungsstelle in Istanbul in früheren Jahren mit wissenschaftlicher Untermauerung, wenn auch nicht immer mit Erfolg, versucht hatte, sich anhand der Tabula in Kleinasien und Syrien im Gelände zu orientieren. Ansonsten werden die bekannten Positionen vertreten (Entstehung des Originals nicht vor dem späteren 4. Jahrhundert n. Chr.; ein auf die praktischen Bedürfnisse von Reisenden abgestimmtes Werk; Aquileia eher Heidenheim als Aalen usw.). – In einem ausführlichen Beitrag zeigt Heribert Hummel (S. 65–80), daß die Entwicklung der Ellwanger Gymnasialbibliothek ein Stück Schulgeschichte darstellt. Von hier aus ergeben sich wesentliche Erkenntnisse über die Bildungskonzepte der jeweiligen Schulträger. Interessant so manche Einzelheit: Die Schule besaß vor 1933 kein nationalsozialistisches Buch; sie besaß »eigentlich unerklärlich« nie Hitlers »Mein Kampf« (S. 65 f.). – Für das nach ihm und seinen Vorfahren benannte Peutinger-Gymnasium ist von zentraler Bedeutung der Beitrag (S. 81–89) von Hans Pfeifer, »Ignatius Desiderius von Peutingen (1641-1718)«. Es handelt sich um eine kurzgefaßte, auch neuerschlossene Quellen berücksichtigende Biographie jenes Mannes, dessen großzügige Freigebigkeit dem ehemaligen Jesuitenkolleg und dem Gymnasium zugute kam. – Um wenigstens am Rand noch auf Zeitgeschichtliches zu verweisen: Der Überblick über die letzten 25 Jahre Schulgeschichte, den Oberstudiendirektor Dr. Hans Pfeifer, Schulleiter des Peutinger-Gymnasiums, vorlegt, macht deutlich, wie sehr sich gerade auch aus der Beschäftigung mit geschichtlich Gewordenem Impulse für die Bewältigung gegenwärtiger Aufgaben gewinnen lassen. *Peter Spranger*

HERBERT BURKARTH: Geschichte der Herrschaft Gammertingen-Hettingen. Sigmaringen: Thorbecke 1983. 292 S. 127 Abb. Ln. DM 28,–.

Reichsdeputations-Hauptschluß (1803) und Rheinische Bundesakte (1806) stellen in Deutschland den innenpolitischen und völkerrechtlichen Abschluß einer jahrhundertelangen Entwicklung dar, in dessen Verlauf die auf personaler Bindung beruhende Herrschaft durch deren Territorialisierung abgelöst wurde. Aus dem politisch, rechtlich und wirtschaftlich weitgehend abhängigen Untertan erwuchs letztlich der mündige Staatsbürger des 20. Jahrhunderts.

In dem Flickenteppich vielfältiger Herrschaftsstrukturen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation kam der Herrschaft Gammertingen-Hettingen eine ganz und gar nebensächliche Rolle zu – vorausgesetzt, man formuliert geschichtswissenschaftliches Erkenntnisstreben aus der Sicht der politischen Entwicklung des Reiches oder der Kirche. Für den einzelnen Untertan waren die Verhältnisse hier auf der Alb genauso wichtig wie die an anderen Orten auch. Nein, mehr noch: noch unmittelbarer bestimmten hier die Fähigkeiten oder die mangelnden Qualitäten der regierenden Personen die Geschicke des Landes, des Bürgers, förderten das Wohlergehen von Gesellschaft, Kultur und Wirtschaft ebenso wie sie in anderen Zeiten Verderben, Not und Unrecht auslösten.

Unser Autor hat in jahrelangen Studien nebenberuflich (sonst Mediziner) umfängliches Material über Gammertingen, Hettingen und Kloster Mariaberg zusammengetragen, aus dem er – unter Fortlassung mancher bemerkenswerter Einzelheiten, wie er bedauernd feststellt – ein vielfältig dimensioniertes Historiogramm einer kleinen Herrschaft abseits der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands, abseits der großen Verkehrswege ausbreitet, lokalgeschichtlich mit durchaus neuen Erkenntnissen. Die Darstellung reicht von den frühesten Siedlungsspuren über die Genealogie des ersten Gammertinger Grafengeschlechts bis hin zu Burgen-, Kloster- und Kirchenbauten, geht wiederholt auf »städtisches« und »bürgerschaftliches« Leben ein, kommt wieder zurück zu den herrschenden Familien und den regierenden Personen. Gelegentlich spiegelt der Autor die regionalen Geschicke an den nationalen Ereignissen: da wird der Bauernkrieg ebenso angesprochen wie die türkische Bedrohung Westeuropas oder der Dreißigjährige Krieg. Er schließt mit der Rheinischen Bundesakte, in deren Folge die Herrschaft Gammertingen-Hettingen zunächst ihre Souveränität (was immer das im Konkreten bedeutet haben mochte) an das Fürstentum Hohenzollern-Sigmaringen abtreten mußte; 1827 verkauft die Familie ihren Besitz an das Fürstenhaus. Seit 1849 teilen die Einwohner dieser Herrschaft das Schicksal Preußens.

Herbert Burkarth präsentiert einen mit zahlreichen Abbildungen und einem ausführlichen Anhang trefflich ausgestatteten Band, ein Schmuckstück heimatgeschichtlicher Literatur, vor dem historiographische Korrekturen bescheiden zurücktreten sollen. Das Bändchen ist eine liebenswürdige Eloge an seine Heimat, das nach dem Willen des Bürgermeisters Erwin Hirschle »bei allen Einwohnern den Sinn für die Geschichte und die Entwicklung der Stadt« (S. 9) öffnen soll. Es möge gelingen, ein Grundstein ist gelegt.

Uwe Ziegler

GESCHICHTE REGIONAL. Quellen und Texte aus dem Kreis Göppingen. Heft 1. Hrsg. von WALTER ZIEGLER. (Veröffentlichungen des Geschichts- und Altertumsvereins Göppingen 11). Göppingen 1979. 102 S. 18 Abb. auf Tafeln. DM 9,80.

Heft 2. Hrsg. von WALTER ZIEGLER (Veröffentlichungen ... 12). Göppingen 1982. 153 S. 43 Abb. auf Tafeln. DM 9,80.

Es war noch nie ganz einfach, das Fach Geschichte an der Schule zu vertreten. Zum bescheidenen Interesse des Schülers kommt erschwerend der Mangel an geeigneten Unterrichtshilfen mit lokalen und regionalen Bezügen. Der 1976 gegründete »Göppinger Arbeitskreis für Regionalgeschichte im Unterricht«, dem etwa 15 Lehrer aus allen Schularten angehören, hat sich zum Ziel gesetzt, geschichtliche Zusammenhänge im Göppinger Kreisgebiet nicht nur zu vermitteln, sondern mit den Schülern zu erarbeiten. Zeugen dieses Bemühens sind die beiden hier anzuzeigenden Hefte mit Quellen und Texten. Das Unternehmen hat längst überregionale Beachtung und inzwischen auch Nachahmer gefunden. Es versteht sich von selbst, daß das Material schulgemäß aufbereitet wird, daß also didaktische Überlegungen angestellt und auch Fragen der Unterrichtsorganisation angeschnitten werden.

Heft 1 beschäftigt sich mit der Burg Hohenstaufen nach ihrer Geschichte, Funktion, Erscheinungsbild; mit der alemannisch-fränkischen Frühgeschichte des Kreisgebiets (Reihengräberfunde) und mit den Klöstern im Mittelalter am Beispiel von Adelberg. Weitere Themen sind der Bauernkrieg, der Dreißigjährige Krieg, die Auswandererfrage im 19. Jahrhundert und das Sozialistengesetz. Heft 2 behandelt das Geislinger Zunftwesen, die Industrialisierung in Geislingen (WMF u. a.), den Bau der Geislinger Steige, die Fabrik und Arbeitersiedlung in Kuchen, das KZ-Außenlager in Geislingen, den Aufstieg des Bürgertums, aufgezeigt am Beispiel der Fabrikantenfamilie Schachenmayr-Bareiß in Salach, und die Jebenhäuser Judengemeinde in ihrer Bedeutung für die Industrialisierung der Stadt Göppingen. Die Themenkreise sind

also weit gespannt, und man scheute sich weder in der Themenauswahl noch in deren Behandlung vor Tabus und falscher Rücksichtnahme.

Wenn die beiden Hefte in einem kirchengeschichtlichen Organ angezeigt werden, dann deswegen, weil hier die regionale Profangeschichte Wege gegangen ist, die eigentlich auch die regionale Kirchengeschichte beschreiten müßte. *Heribert Hummel*

Alfons Bacher – Kurt Diemer – Stefan Kummer u. a.: Heiligkreuztal. Geschichte und Gegenwart. 5. Aufl. Heiligkreuztal: Verlag aktuelle texte 1982. 108 S. mit 24 S. Abb. Brosch. DM 7,–.

Bei der großen Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde auch die Zisterzienserinnenabtei Heiligkreuztal aufgehoben. Die letzte Äbtissin, Maria Bernharda Kohlhund, starb 1822, die letzten Nonnen verließen 1843 das Kloster. Gebäude und Besitz wurden verkauft, teilweise auch verpachtet. Abgesehen von der Kirche und vom ehemaligen Bauhof, der weiterhin landwirtschaftlich genutzt wurde, verkam die Bauanlage recht schnell. Ein Teil wurde abgebrochen, anderes durch Einbauten entstellt. Die Rettung kam dann durch einen Beschluß der Stefanus-Gemeinschaft (1972), die gesamte Anlage (die Kirche ausgenommen) vom Land Baden-Württemberg zu erwerben. 1973 begann die Restauration. Das Ziel war, das ehemalige Kloster zu einem Schulungszentrum zu machen. Die Bauarbeiten konnten kürzlich im wesentlichen abgeschlossen werden; Kleinigkeiten sind noch zu erledigen. Insgesamt waren Kauf und Restauration ein Wagnis. Man muß dem Bischöflichen Ordinariat in Rottenburg und der Stefanus-Gemeinschaft dankbar sein, daß sie die Risiken auf sich genommen haben. Das Ergebnis, die restaurierte Abtei, findet weit über die Grenzen unseres Landes hinaus Beachtung und Anerkennung.

Die vorliegende Festschrift erschien in 1. Auflage zur Feier des 750jährigen Gründungsjubliäums (1977). Wie der Untertitel zeigt, dient sie der Gegenwart und der Geschichte in gleicher Weise. Die Gegenwart wird im wesentlichen von der Stefanus-Gemeinschaft bestimmt. Deren Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg, wie auch die Ziele werden von Alfons Bacher geschildert: »Auf bewährtem Fundament für die Zukunft bauen« (S. 6–10) und »Die Stefanus-Gemeinschaft« (S. 101–104). Die historischen Beiträge eröffnet Hermann Tüchle: »Die Anfänge des zisterziensischen Lebens« (S. 16–29). In gewohnter Meisterschaft schildert der Verfasser die frühe Geschichte des Klosters im großen Rahmen der Entwicklung des Ordens. Günther Pape: »Geschichte des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters« (S. 30–78), ergänzt durch einen »Geschichtsabriß« und eine Liste der Äbtissinnen (S. 79f.), bietet einen Überblick bis zur Gegenwart. Viele interessante Details werden mitgeteilt. Leider hat der Verfasser darauf verzichtet, seine Quellen anzugeben. Dies wäre wichtig gewesen, da vor allem im Hauptstaatsarchiv Stuttgart (Bestand B 457: Kloster Heiligkreuztal) und im Generallandesarchiv Karlsruhe (Abt. 98: Abtei Salem) zahlreiche Urkunden und Akten liegen, die noch nicht ausgewertet sind und deshalb eine ausgreifende und detaillierte Darstellung ermöglichen würden. Für einen ›Nacharbeiter‹ wäre es aber wichtig zu erfahren, wo er ansetzen muß. (Zum Wert der in Stuttgart liegenden Akten vgl. S. 72: Bereits in der Jahresrechnung 1676 taucht der Erlös aus dem Bierverkauf in Höhe von 109 fl. 58 kr. auf; die Klosterbrauerei bestand also nicht erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts; Hauptstaatsarchiv Stuttgart B 457, Bü 4.)

Als Mitarbeiter des Landesamtes für Denkmalpflege leitete Dr. Stefan Kummer die Restauration der Klosteranlage. (Obwohl Dr. Kummer inzwischen an der Universität Tübingen wirkt, ist er als ehrenamtlich Beauftragter noch immer verantwortlich.) Kummer schildert den Ablauf der Restauration, auch die Grundsätze, die zur Anwendung kamen (»Die Instandsetzung des Klosters 1972–1980«, S. 82–93). Wichtig sind zudem die Aufschlüsse, die sich für die Baugeschichte ergeben. Erneut wird deutlich, daß die Äbtissin Veronika von Rietheim (1521–1551) Entscheidendes geleistet hat. Dies fällt auf, da anderwärts die Klöster in diesen Jahrzehnten kaum Geld für solche Zwecke ausgegeben haben. Zudem stimmt in diesem Fall die alte Regel nicht, daß Reformen des monastischen Lebens notwendig zu Änderungen im baulichen Bestand der Klöster führen. Die einschneidenden Reformen erfolgten in Heiligkreuztal erst um die Wende zum 17. Jahrhundert (Einführung der Klausur, Beseitigung des Eigenbesitzes). Das atypische Verhalten dürfte seinen Grund darin haben, daß Veronika von Rietheim eine gute Verwalterin und herausragende Persönlichkeit gewesen ist. Sie gilt als die »zweite Gründerin« der Abtei.

Bei den genannten Beiträgen fällt eine Inkonsequenz in der Terminologie auf. Was heute als »Klausurgebäude« bezeichnet wird, war in Wirklichkeit der Konventsbau. Von ihm ist der Äbtissinnenbau zu unterscheiden, in dem die Vorsteherin des Klosters Hof gehalten hat. – Auffallend groß fiel das Gebäude

der Apotheke aus. Dem entsprachen relativ hohe Ausgaben für die Gesundheitspflege, die in fast allen Jahresrechnungen begegnen. War dies eine Eigenart der Frauen von Heiligkreuztal?

Wie oben angedeutet, bleibt eine ausführliche Darstellung der Klostergeschichte von Heiligkreuztal ein Desiderat. Quellen von einiger Ergiebigkeit stehen zur Verfügung. Eine kritische Untersuchung könnte auch mithelfen, daß in den späteren Auflagen der Festschrift oder in ähnlichen Büchern die eine oder andere etwas hochgestochene Behauptung über das Leben in den alten Frauenklöstern etwas zurückgenommen wird. *Rudolf Reinhardt*

FRANZ ZIERLEIN: Kirche und Gemeinde. Beiträge zur Geschichte der katholischen Kirchengemeinde Igersheim. Zum 100. Weihetag der jetzigen Pfarrkirche St. Michael am 7. Juli 1981. Ellwangen: Schwabenverlag 1981. 232 S. Zahlr. Abb. Kart. DM 20,– (zu beziehen über Pfarramt St. Michael, 6991 Igersheim).

Der Titel der Schrift scheint hochgegriffen, ist es aber nicht. Der um die regionale Kirchengeschichte des Ellwanger und Mergentheimer Sprengels hochverdiente Autor stellt die von ihm in minutiöser Detailschilderung vorgestellte Pfarrei Igersheim und ihre Geschichte lebendig in die Textur der ›großen‹ Kirchengeschichte hinein, die hier vor allem in der Bindung der Gemeinde an ihre Diözesen und Bischöfe (bis 1814 Würzburg, seither Rottenburg) anschaulich wird (S. 12-55). Von dorther erhält die monumentale Fülle der ausgebreiteten Einzelheiten ihren Rang und Ort, ohne deswegen jedoch den Charakter beliebiger oder marginaler Individualitäten unterhalb dessen, was ›die‹ Kirche ausmacht, anzunehmen. Denn eben so sehr zeigt diese Schrift, wie sich die Kirche von unten, von der Gemeinde her aufbaut, ganz unabhängig von ideologischen Konzepten dafür oder dawider.

Die Gemeinde Igersheim kommt in bunter Schilderung und beeindruckender Vielseitigkeit ins Bild: Rechtsverhältnisse, Seelsorge, Kirchengebäude und Ausstattung, religiöse Monumente, Stiftungen und Kirchenvermögen, Sozial- und Caritaswesen, Vereinsleben, Kirchenmusik, Filialen und Ortsteile usw., und all dies jeweils in dem großen Bogen, der sich von der ersten Erwähnung oder Bezeugung über die Wechselfälle der Geschichte bis in unsere Tage spannt. In dieser Hinsicht sind diese Beiträge zur Pfarreigeschichte am ehesten mit den Sammlungen zu vergleichen, die während des letzten Jahrhunderts da und dort in lebenslanger Arbeit historisch interessierter Pfarrer oder Lehrer entstanden sind. Waren sie damals aber oft genug der aus krasser Not geborene letzte Strohhalm isolierter, vereinsamter Intellektueller vor dem definitiven Versauern, fließt bei Zierlein alles aus der Fülle dessen, der aus intimer Kenntnis der Geschichte Sinn für sie zu wecken sucht um ihrer selbst willen, aber auch, damit die Gegenwart gelebt und der Zukunft vertraut werden könne (siehe S. 7).

Einen besonderen Akzent setzen die personengeschichtlichen Informationen über die Pfarrer, Pfarrverweser und Vikare der Gemeinde (S. 87-102) und die aus Igersheim stammenden Geistlichen, Ordensleute und Lehrer (S. 112–126), jeweils mit Kurzbiographie und, wo möglich, Bild. Stellen sie schon für sich einen hohen Wert dar, sind sie dies bei der durch die Vernichtung fast sämtlicher Personalakten des 19. Jahrhunderts bekanntlich sehr eingeengten Forschungslage in unserer Diözese in gesteigerter Weise.

Breiten Raum nimmt, wie könnte es anders sein, eine Reihe von Texten – darunter einige Nachdrucke aus entlegenerem Schrifttum – ein, die sich in unterschiedlichster Weise mit dem aus Igersheim gebürtigen Tübinger, dann Münchener Theologen Johann Adam Möhler (1796–1838) und Aspekten seiner Wirkungsgeschichte beschäftigt (S. 179–204). In diesen Rahmen sind auch Kurzbiographien der beiden so gegensätzlichen Möhler-Forscher Stefan Lösch (1881–1966) und Josef Rupert Geiselmann (1890–1970) gestellt (S. 171–178). Der wohl bewußt theologisch gehaltene Duktus dieser Passagen, der ihrer allgemeineren Verständlichkeit trotzdem nicht hinderlich ist, bremst wohltuend sterilen Lokalstolz.

Auch ›Ausgegrenzte‹ sind in dieser Erinnerung nicht ausgegrenzt: Die Rede ist auch von Auswandererschicksalen (S. 165–170) und von der israelitischen Religionsgemeinde (S. 163f.).

Das Buch ist reich bebildert und gefällig aufgemacht. Quellen und Literatur sind verzeichnet (S. 222–226), doch fehlt leider ein Register, das einen schnellen Zugriff auf die vielen Informationen im einzelnen ermöglichen würde. *Abraham Peter Kustermann*

ALOIS SEILER – DOROTHEA BADER (Bearb.): Neckarsulm und der Deutsche Orden 1484–1805–1984. Dokumente, Pläne, Bilder. Katalog der Ausstellung des Staatsarchivs Ludwigsburg und der Stadt Neckarsulm im Molitorsaal zu Neckarsulm vom 5. bis 31. Mai 1984. Mit einem Beitrag von P. Bernhard Demel O. T. Neckarsulm: Stadt Neckarsulm 1984. 186 S. Brosch. DM 10,–.

Ein Jubiläum von zentraler Bedeutung veranlaßte 1984 die Stadt Neckarsulm zu einer Ausstellung über ihre Geschichte: Im Mai 1484 kaufte der Deutsche Orden, Territorialherr schon im benachbarten Gundelsheim, das Amt Scheuerberg mit seinem Mittelpunkt Neckarsulm vom Mainzer Erzstift für 21 000 Gulden. Damit konnte der Orden seine Besitzungen am unteren Neckar erheblich erweitern, und der Deutschmeister stieg auf zum Herrn über die wegen der Präsenz des Ordens »Deutsche Ebene« genannte Region an der unteren Jagst und am unteren Kocher.

Zum 500jährigen Jubiläum des Kaufs erarbeiteten die Stadt Neckarsulm und das Staatsarchiv Ludwigsburg eine didaktisch vorbildliche Ausstellung über die bis 1805 währende Deutschordensherrschaft in diesem Raum. Ein vorzüglich bebilderter Katalog (22 Farb- und 115 Schwarzweißaufnahmen) diente dem Besucher als hilfreicher Wegweiser und bewahrt darüber hinaus den wissenschaftlichen Ertrag der Ausstellung.

Nach den Grußworten des Neckarsulmer Oberbürgermeisters stellt Alois Seiler, einer der besten Kenner der Deutschordensgeschichte im südwestdeutschen Raum, die Ausstellung vor und führt kurz in die mittelalterliche Geschichte der Ordensstadt Neckarsulm ein (S. 7–16), ohne jedoch die Arbeit des Wiener Deutschordensarchivars Bernhard Demel »Der Deutsche Orden und die Stadt Neckarsulm« vorwegzunehmen. Sein Beitrag (S. 19–63) streift kurz die Stellung des Ordens im Reich bis ins 16. Jahrhundert, um dann die Geschichte des Ordensbesitzes in und um Neckarsulm abzuhandeln. (Der Autor plant, diesen Aufsatz in einer um den hier fehlenden wissenschaftlichen Apparat erweiterten Fassung in der Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte zu veröffentlichen.)

Sehr zu begrüßen sind die Amtslisten der Keller/Amtmänner und Schultheißen von Neckarsulm, die Dorothea Bader dem von ihr mitbearbeiteten Katalog- und Bildteil (S. 67–185) voranstellt.

Der eigentliche Katalogteil beschreibt auf rund 125 Seiten 277 Exponate, gegliedert in drei Hauptgruppen: »Der Deutsche Orden. Geistliche Korporation und weltliche Herrschaft« (S. 68–75), »Neckarsulm unter der Herrschaft des Deutschen Ordens« (S. 76–145), »Die Orte des Deutschordensamts Scheuerberg-Neckarsulm sowie des Unteramts Heuchlingen« (S. 146–185). Diese Untergliederung sowie die ausgezeichnete Bebilderung und die beiden Karten in den Innenseiten des Umschlags legen ein beredtes Zeugnis darüber ab, daß es dem Staatsarchiv Ludwigsburg nach seinem Katalog über »Baukunst und Bauhandwerk des Deutschen Ordens in Südwestdeutschland im 18. Jahrhundert« ein weiteres Mal gelungen ist, trotz bescheidener Mittel eine in jeder Hinsicht vorbildliche Ausstellung zu erarbeiten. Die aus den reichen Ludwigsburger Beständen ausgewählten Exponate demonstrieren, daß auch eine nahezu reine Archivalienausstellung – gut aufbereitet – Besucher aus allen Kreisen der Bevölkerung ansprechen kann. Der beachtliche wissenschaftliche Wert dieses Katalogs erhöht den Erfolg eines solchen Unternehmens.

Michael Diefenbacher

LUDWIG UND PETER WINDSTOSSER – HERMANN EHINGER – RUDOLF SAUTER: Schwäbisch Gmünd. Stuttgart: Theiss 1983. 124 S. mit 90 Tafeln. Ln. DM 49,80.

Als »alter Gmünder« freue ich mich an den lebendigen Aufnahmen aus der Kamera von Ludwig und Peter Windstoßer. Die dem Bildteil vorangestellten Essays von Hermann Ehinger und Rudolf Sauter, beide schon mehrfach für Gmünd literarisch tätig geworden, lassen manches Typische der alten Gold- und Silberstadt lebendig werden. Doch darin liegt auch der Haken. Beide Essays bringen Historie. Die Kurve in die Gegenwart fehlt vor allem im kirchlichen Bereich. Auch für das einst so katholische Gmünd ist die Barock- und Reichsstadtherrlichkeit passé. Die von Ehinger beispielsweise so lebendig beschriebene Fronleichnamsprozession ist auch in Gmünd Vergangenheit. Die Massen, die einst strömten (warum?), fehlen heute. Die Säkularisierung hat auch eine Stadt mit intensiv kirchlicher Vergangenheit erfaßt.

Das Bildmaterial ist von der Qualität her gelungen; die Auswahl hätte an manchen Stellen anders sein müssen. Die Marktstände bei Bild 29 und 30 versperren die Architektur der Plätze. Marktstände gibt es überall. Aber der Gmünder Markt- und Münsterplatz sind einmalig und kommen zu kurz. Es fehlt auch eine gute Gesamtaufnahme des Parler-Münsters. In Bild 19 ist der Baukörper zu sehr an den Rand gerückt.

Ich vermisse Bilder von evangelischen Kirchen, insbesondere von der Augustinuskirche. Weitere Zeugnisse evangelischen Christseins in der Stadt fehlen ebenfalls (Altenheime ...).

Das Stichwort »Kirchen« ist mit 9 Zeilen viel zu kurz geraten. Es wäre viel anzufügen vom diakonischen Wirken der katholischen und der evangelischen Kirche in Gmünd. Die Zeittafel ist mit ganzen 4 Spalten zu sehr gerafft. Der Gmünder Geschichtsverein kann doch mehr bieten. Ausstattung und Gestaltung rechtfertigen den Preis. *Hans Nagel*

DER HEILIGE MARTIN VON TOURS UND SEINE KIRCHE IN SINDELFINGEN 1083–1983. Hrsg. vom Kulturamt der Stadt Sindelfingen 1983. 244 S. Zahlr. Abb. Kart. DM 28,–.

Nicht durch Vollständigkeit, aber durch seine überraschende Vielseitigkeit besticht der 1983 zum 900jährigen Weihejubiläum der Martinskirche in Sindelfingen herausgegebene Band. »Hierbei reicht die Durchdringung des Stoffs vom historischen und städtebaulichen Ansatz und der Wirkung eines der schönsten Bauwerke unseres Landes bis zur Besinnung auf die gemeinschaftsbildende Kraft und Gemeinwesenarbeit, welche eine Kirchengemeinde in unserer Zeit ebenfalls zu leisten vermag« (Vorwort S. 5).

Der bekannte Historiker Hansmartin Decker-Hauff bringt die Person und das Leben des heiligen Martin in überraschenden Einklang mit unserer Zeit (S. 7–15); der Nachdruck aus der Legenda aurea des Jacobus de Voragine zeigt die Darstellung aus dem Mittelalter; Carl Vossen beschreibt das Martins-Leben nach der Vita des Sulpicius Severus (S. 25–34) und seine Auswirkungen in unsere Kulturgeschichte hinein; Klaus Reblin und Wolfgang Treichert denken in modernen Problemstellungen (»Törichte Liebe, Kriegsdienstverweigerung, Seelenmord mit Geld, Der Kandidat im Gänsestall, Muß ein Bischof schön sein? Feuer unterm Kaiserthron, Schluß mit der Ketzerriecherei, Schlangen hören Menschen nicht«) über Legenden aus dem Leben Martins nach und kommen zum Schluß »Manchmal kann man den nahen Tag schon ahnen, manchmal kehren auch Menschen um – in die Zukunft« – »Martin zur Erinnerung und uns zur Ermutigung« (S. 43).

Pfarrer Hudelmayer legt eine Besinnung zur Geste des Teilens vor (S. 45–50). Thomas Lutz (»Martin in kirchlicher und volkstümlicher Verehrung«), Bert Schlichtenmaier (»Darstellungen des heiligen Martin in der bildenden Kunst«) und Hermann Bausinger (»Volkskundliches zu einigen herbstlichen Lichterbräuchen«, S. 53–84) betonen die Bedeutung des heiligen Martin und seine Gegenwart in Volksfrömmigkeit, Kunst und Brauchtum bis in unsere Tage. In dieser Vielgestaltigkeit ist der ausgezeichnete Bildteil (S. 85–150) zu sehen, auch als Erläuterung des Textes von B. Schlichtenmaier.

Geschichtliche Zusammenhänge des Martinspatroziniums zwischen Schwarzwald und Neckar beschreibt Elmar Blessing (S. 153–160). Es folgen archäologische und baugeschichtliche Untersuchungen zur ehemaligen Stiftskirche St. Martin in Sindelfingen von Hartmut Schäfer und Barbara Scholkmann (S. 161–178). Die Aufsätze (mit Abbildungen) »Der Münzschatz von Sindelfingen« von Elisabeth Nau (S. 179–185) und »Die Glocken der Martinskirche in Sindelfingen« von Fritz Heimberger gehen ins Spezielle.

Hermann Jantzen und Eugen Schempp begründen die Bedeutung Sindelfingens durch die Geschichte des Chorherrenstiftes (S. 193–202) und durch alte Aufzeichnungen und wissenschaftliche Untersuchungen über die Martinskirche (S. 203–205). Von der Geschichte der Kirchengemeinde und der Geschichte der Stadt handeln die Beiträge von Wolfgang Burr (S. 207–213), Walter Bachteler (S. 215–222) und Helmut Zwanger (S. 223–233). Beate Wik schließt mit einer Bibliographie über den heiligen Martin und die Geschichte der Stadt Sindelfingen.

Das Werk ist eine Sammlung von Originalbeiträgen und Neudrucken von Aufsätzen, die bereits an anderer Stelle erschienen sind. Eine genaue Aufstellung und kurze Aussagen über die Verfasser von Dieter E. Hülle geben noch einmal die Absicht des Bandes an: »Grundsätzliches und Aktuelles zur Person sowie zum Fortwirken des Heiligen Martin einerseits, zur Martinskirche Sindelfingen und deren Geschichte andererseits in Wort und Bild zugänglich zu machen« (S. 240). *Paul Rathgeber*

HANS EUGEN SPECKER – HERMANN TÜCHLE (Hrsg.): Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1979. 597 S. mit zahlr. Abb. u. Tafeln. Ln. DM 36,–.

Den Anstoß zu diesem Sammelband gab Prälat Dr. Josef Gantert, bis vor kurzem noch Pfarrer der Ulmer Mutterpfarrei St. Michael zu den Wengen. Seinem unermüdlichen Engagement ist es zu verdanken, daß nun dieses sehr reichhaltige und sorgfältig ausgestattete Werk über die Entwicklung des (katholischen) kirchlichen Lebens von der Urpfarrei der Marienkirche ennet feldes (heute: Alter Friedhof) bis zu den zwanzig Pfarreien des (Neu-)Ulmer Raumes, von den zahlreichen Klöstern bis zum Franziskaner-»Klösterle« vorliegt. – Hier können die einzelnen Beiträge nur erwähnt werden.

In einem ersten Abschnitt, der bis zur Reformation reicht, beschreibt zunächst Hermann Tüchle »Die mittelalterliche Pfarrei« (S. 12–38). Einen allgemeinen Überblick über die Entwicklung der Augustiner-Chorherren bis zur Gegenwart (S. 39–48) gibt Karl Rehberger, Archivar des Stifts St. Florian. »Das Augustinerchorherrenstift St. Michael zu den Wengen (1183–1549)« behandelt der Ulmer Stadtarchivdirektor Hans Eugen Specker; beigefügt ist die Liste der Pröpste bis zur Aufhebung des Wengenstifts im Jahr 1803 (S. 49–88). Vom selben Autor stammt der Beitrag »Die Kommende des Deutschen Ordens bis zur Reformation« (S. 89–102). »Franziskaner und Dominikaner im vorreformatorischen Ulm« (S. 103–147) sind Thema des Aufsatzes von Isnard W. Frank, »Die Franziskanerterziarinnen in der Ulmer Sammlung« (S. 148–162) behandelt sein Bruder Karl Suso Frank. Von ihm stammt auch der Beitrag »Das Klarissenkloster Söflingen bis zur Aufhebung 1803« (S. 163-199) mit einem Verzeichnis der Äbtissinnen (vgl. RJKG 1, 1982, 290–292). – Hermann Tüchle beschreibt »Die Benediktinerabtei Wiblingen (bis zur Aufhebung 1806)« (S. 200–206). – Von Tüchle stammen auch die Lebensbilder des nach Ulm abgeschobenen Heinrich Seuse, der in der dortigen Dominikanerkirche, der heutigen Dreifaltigkeitskirche, beigesetzt wurde (S. 207–211), des Ulmer Kirchenrechtlers Heinrich Neithart (1375–1439) (S. 212–215) und des Ulmer Juristen Ulrich Krafft († 1516) (S. 226–229). Krafft war im Jahr 1485 Rektor der Universität Tübingen, später dann Pfarrer in Ulm. – Das Werk des 1407 in Ulm geborenen, 1491 in Bologna verstorbenen Dominikanerlaienbruders und Glasmalers Jakob Griesinger skizziert Venturino Alce (S. 216-225).

»Katholisches Leben in der evangelischen Reichsstadt zwischen Reformation und Mediatisierung (1530–1803)« ist der zweite Teil des Sammelbandes überschrieben. Peter Lang beschreibt die Lage der Ulmer Katholiken in diesem Zeitraum (S. 232–252), Peter Rummel die »Entstehung und Entwicklung katholischer Pfarreien in Ulm und Neu-Ulm seit 1802/03 (bis 1945)« (S. 254–322). – Die Ulmer und Neu-Ulmer Pfarrer stellen im Anschluß daran die Entwicklung und gegenwärtige Situation ihrer Gemeinden vor (S. 324–504).

»Zur Baugeschichte der Ulmer Kirchen« (S. 506–562) äußert sich der Ulmer Kunsthistoriker Reinhard Wortmann. Besondere Beachtung verdienen die 1902/04 von dem Freiburger erzbischöflichen Baudirektor Maximilian Meckel im neugotischen Stil errichtete (und bis auf den heutigen Tag in ihrem Originalzustand erhaltene) katholische Garnisonkirche (heute: Georgskirche) und die (in diesem Beitrag leider nicht genannte) Kirche St. Johann Baptist in Neu-Ulm, die 1926 von Dominikus Böhm erbaut wurde.

»Kirchen und Klöster in Ulm« ist ein Buch, das wir jedem geschichtsbewußten (Neu-)Ulmer (und nicht nur ihm!) empfehlen möchten. Der sehr günstige Preis mag es manchem Pfarrer der Region erleichtern, sich damit seinen Mitarbeitern erkenntlich zu zeigen. *Karl Brechenmacher*

DIE KIRCHE ZU UNTERJESINGEN 1484–1984. Hrsg. von der evangelischen Kirchengemeinde Unterjesingen 1984. 88 S. Zahlr. Abb. Brosch.

Das ansprechende, im gängigen 20x20 cm-Format hergestellte Bändchen ist anläßlich des 500jährigen Bestehens der Barbarakirche erschienen, zugleich in dem Jahr, in dem die Evangelische Landeskirche der Einführung der Reformation in Württemberg vor 450 Jahren gedenkt. Es enthält zahlreiche Aufsätze, die sich mit den verschiedenen Aspekten von Vergangenheit und Gegenwart rund um Kirche und Pfarrei befassen.

Zwar sind, worauf die Vorbemerkungen hinweisen, einige davon lediglich überarbeitete Zeitungsaufsätze, meist aus der Feder Wilhelm Mönchs (1876–1947). Diese dienen in Wirklichkeit aber lediglich der Ergänzung der »Originalbeiträge«, so von Felix Hammer über die Baugeschichte der Kirche (mit Abbildung der Steinmetzzeichen), von Siegwalt Schiek über die Grabdenkmale, von Helmut Silber über die

Pfarrbeschreibung von 1906, von Pfarrer Ernst Kölle über die Kirchenrenovierung 1964/65 sowie der ortsgeschichtlichen Beiträge von Karl Sigel und Richard Schmid. Besonders sei die Bearbeitung der Grabdenkmale durch Siegwalt Schiek hervorgehoben. Die Kirche besitzt noch 9 von ihnen, die sich meist an der südlichen Außenwand von Chor und Schiff befinden. Zu den Verstorbenen, denen die einzeln abgebildeten Epitaphien gewidmet sind, kann Schiek nun eine Fülle biographischer Daten beibringen. Diese beziehen sich in den meisten Fällen auf die dörfliche Umgebung, doch sind einige auch von überörtlicher Bedeutung. Die vorbildliche Darstellung weist eindringlich auf diese noch weitgehend unerschlossene historische Quellengattung hin.

Die reiche Bildausstattung schöpft alle Möglichkeiten aus, die eine solche Veröffentlichung zur Dokumentation bietet, vor allem im Hinblick auf alte und neue Ansichten von Kirche und Umgebung. So darf das Bändchen als geglücktes Beispiel einer dörflichen Festschrift bezeichnet werden.

Gerhard Kittelberger

10. Umschau

Im Zusammenhang mit dem Themenschwerpunkt des Aufsatzteils ist an einen bedeutenden Zisterzienser und Kirchenmann der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu erinnern, der unserem Raum entstammt: Konrad von Urach. 1214 Abt von Clairvaux, seit 1217 in Cîteaux, wurde er 1219 Kardinalbischof von Porto und San Rufina. Im Orden wird er als Seliger verehrt. *Hermann Watzl*, Bibliothekar von Heiligenkreuz bei Wien, legte in der Hauszeitschrift seines Stifts Ergebnisse jahrelangen Sammelns über diese wenig erforschte Gestalt vor: »Zur Ikonographie des seligen Konrad von Urach †1227«. In: Sancta Crux 41 (1979) 5–34.

Das Kulturamt der Stadt Rottenburg am Neckar hält zum Preis von DM 5,– noch die Broschüre bereit »Eugen Bolz. Zum 100. Geburtstag des früheren Staatspräsidenten und Ehrenbürgers der Stadt Rottenburg am Neckar. Gedenkfeiern am 15. Dezember 1981 in Rottenburg am Neckar«. Die Schrift (48 S.) enthält sämtliche dabei gehaltenen Gedächtnisreden und daneben ein fotografisches Porträt von Eugen Bolz sowie am Rande der Gedächtnisfeiern entstandenes aktuelles Bildmaterial.

Msgr. *Franz Zierlein*, Ellwangen, hat 1984 zwei personengeschichtliche Studien über zwei Geistliche der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu Ende geführt und sie als Typoskript der Bibliothek des Geschichtsvereins (zu benützen im Wilhelmsstift Tübingen) gewidmet und zur Verfügung gestellt: (1.) »Joseph Rupp (1878–1939), Pfarrer und Dekan. Zugleich ein Beitrag zur katechetischen Tradition des Bistums Rottenburg-Stuttgart«; und (2.) »Pfarrer Hermann Josef Weber [1902–1976]. Seine Freunde und seine Veröffentlichungen«. Beide Schriften enthalten ausgedehnte biographische Daten, Tätigkeits- und Schriftenverzeichnisse, Hinweise auf Bildungsgang, Herkunft und berufliches Umfeld (Familiengeschichtliches, persönliche Beziehungen, Gemeinden), Briefe bzw. Briefausschnitte, Predigten oder Listen der Predigtthemen, sowie – großenteils im Original beigefügt – Bildquellen und Zeitungsausschnitte. – Ergänzend sei noch hingewiesen auf Zierleins Lebensbild von Domkapitular Dr. theol. Friedrich Laun (1860–1931) im Ellwanger Jahrbuch 29 (1981/82) 98–110. – Der Wert solcher sammelnder und sichtender Tätigkeit kann nicht hoch genug veranschlagt werden und verdient vielseitige Nachahmung. Dies nicht zuletzt deshalb, weil unsere Diözese kein periodisches Necrologium ihrer verstorbenen Geistlichen kennt, von anderen Amtsträgern ganz zu schweigen. Zierleins persönliche Bemühungen können auch als Anfrage verstanden werden, ob nicht einmal Überlegungen in diese Richtung anzustellen wären. Denn, was hier noch zu einem guten Teil aus persönlicher Erinnerung und Erlebtem fließt, wird aus Personalakten und dergleichen nie zu rekonstruieren sein.

In *Horst Egon Münzenberg:* »Ein Lebensbild – Anton Schuster« [1895–1981] (Martin-Verlag, Buxheim/Allgäu, 40 S.) liegt ein weiteres Lebensbild dieser Art vor. Der ehemalige Pfarrer von St. Nikolaus in Stuttgart ist weiten Kreisen der Diözese nicht zuletzt noch aus seiner langen Tätigkeit mit und für die Katholische Jugend in Erinnerung.

Eine relativ junge Gemeinde (gegründet 1958) unserer Diözese stellt sich vor mit der Broschüre »Gemeindezentrum Sankt Bonifatius Asperg 30. September 1984«. Die Einweihungsfeier gibt Anlaß zu Rückblick und Bericht. Eine kurze »Chronik der Gemeinde« von 1950 bis 1984 hilft, Bildmaterial und Einzelaussagen einzuordnen.

Als Nr. 1347 der Schnell-Kunstführer (Verlag Schnell & Steiner, München–Zürich) legt Pfarrer Dr. *Otto Beck* (Schussenried-Otterswang) einen Kirchenführer über St. Jodok in Ravensburg vor. Ausstattung und Aussage der Broschüre entsprechen dem bewährten Standard dieser Reihe. »Orts- und Kirchengeschichte« (S. 3–7) greifen eröffnend über St. Jodok hinaus und ermöglichen in wohltuendem Umfang die Einordnung der Kirche in geschichtliche und gegenwärtige Zusammenhänge.

Die »Festschrift zur Benediktion des neuen Celebrationsaltares in der Pfarrkirche St. Josef in Albstadt-Ebingen am [...] 11. Dezember 1983« (Hrsg. vom Kath. Pfarramt St. Josef, 7470 Ebingen. 36 S.) greift über den aktuellen Anlaß hinaus und dokumentiert in Textbeiträgen von Pfarrer Anton Merkt und gefälligen Farb- und Schwarzweißaufnahmen die Baugeschichte der von Josef Cades erbauten Kirche (1891/92) sowie eine Reihe späterer Umbauten und Renovationen nach wechselndem Zeitgeschmack (1912, 1926, 1952, 1982). Baubestand und Ausstattung akzentuieren heute bewußt auch wieder die Neugotik des Anfangs und die Schöpfungen regionaler Künstler seitdem, die besonders 1952 einer der damals üblichen ›Purifizierungen‹ zum Opfer gefallen waren.

Aus dem künstlerischen Kosmos des in seiner Renovierung jetzt abgeschlossenen Barockjuwels hat Münsterpfarrer Dekan Alois Gueter 1983 ein »Benediktinisches Marienlob im Münster U. L. F. von Zwiefalten« in drei thematischen Gruppen (I: Gepriesen unter den Frauen; II: Selig die geglaubt hat; III: Ich sah ein großes Zeichen) zusammengestellt. Insgesamt 34 jeweils ganzseitigen Farbaufnahmen in guter Qualität sind interpretierende und zur Meditation einladende Kurztexte gegenübergestellt. Die drei Bändchen sind einzeln (je DM 12.50) oder zusammen im Schuber (DM 36.50) vom Münsterpfarramt 7942 Zwiefalten zu beziehen.

Auch die Arbeit der lokalen Geschichts- und Heimatvereine verdient Beachtung durch den Diözesanhistoriker. Die »Ellwanger Jahrbücher«, »Ulm und Oberschwaben«, »Der Sülchgau« oder »BC. Heimatkundliche Blätter für den Kreis Biberach«, um nur einige Publikationsorgane herauszugreifen, sind in weiteren Kreisen bekannt. Soweit uns die Bestände zur Verfügung gestellt werden, soll auf das kirchen- und diözesangeschichtlich Bedeutsame darin künftig an dieser Stelle nach Möglichkeit hingewiesen werden. Im Vorgriff auf eine breitere Vorstellung im nächsten Band sei bereits bemerkt:

Die »Berichte und Mitteilungen des Heimatvereins Weil der Stadt« standen 1984 im 33. Jahrgang. Sie bringen jedes Jahr ein bis zwei (früher drei bis vier) gut ausgestattete Hefte heraus. Abgesehen von den Lokalgrößen Kepler und Brenz wird darin auch die Geschichte der Stadt in der Zeit der Reformation, der Pfarrkirche und der einzelnen Kapellen, der mittelalterlichen Pfründen und der alten Klöster, aber auch der Schwesternstationen des 19. und 20. Jahrhunderts behandelt. Die Studenten aus der Reichsstadt bis zum 17. Jahrhundert, mittelalterliche Augustiner, die Vertreter des Humanismus und der katholischen Reform, die Juden und ihr Schicksal, nach der Kommunalreform auch die Geschichte der einzelnen Stadtteile, werden nicht nur von Liebhabern der Heimatgeschichte, sondern auch von ausgewiesenen Fachhistorikern vorgestellt.

Die Zisterzienser

STUDIENTAGUNG IN WEINGARTEN

Vierte gemeinsame Studientagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten vom 29. Juli bis 3. August 1984.
Tagungsleitung: Akademiereferent *Dieter R. Bauer*, Stuttgart, und *Prof. Dr. Rudolf Reinhardt*, Tübingen, Vorsitzender des Geschichtsvereins.

A. Programm

Sonntag, 29. Juli 1984
Prof. Dr. Hermann Tüchle, München: Die Ausbreitung der Zisterzienser in Südwestdeutschland bis zur Säkularisation. Ein Überblick.

Montag, 30. Juli 1984
P. Dr. Edmond Mikkers OCistSO, Hamont-Achel/Belgien: Die ›Gründung‹ des Ordens: die Charta Caritatis
Prior Dr. Gabriel K. Lobendanz OCist, Stams/Österreich: Von der Filiation zur Kongregation. Die Verfassungsentwicklung in der Neuzeit
Dr. Brigitte Degler-Spengler, Basel/Schweiz: »Zahlreich wie die Sterne des Himmels«. Zisterzienser und Dominikaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern
Dr. Armgard Gräfin zu Dohna, Darmstadt: Die Zisterzienser im schwäbischen Reichsprälatenkollegium
Prof. Dr. Klaus Schreiner, Bielefeld: Spätmittelalterliche Reform und frühneuzeitliche Reformation in Zisterzienserklöstern Südwestdeutschlands

Dienstag, 31. Juli 1984
Prof. Dr. Meinrad Schaab, Stuttgart: Zisterziensische Klostergrundherrschaft in Südwestdeutschland
Dr. Maren Kuhn-Rehfus, Sigmaringen: Wirtschaftsverfassung und Wirtschaftsbetrieb einer Zisterzienserinnenabtei
Prof. Dr. Jürgen Sydow, Tübingen: Die Sozialstruktur eines mittelalterlichen Zisterzienserkonvents: das Beispiel Bebenhausen
Dr. Maren Kuhn-Rehfus, Sigmaringen: Die Sozialstruktur der Zisterzienserinnenklöster in Oberschwaben

Kirchenmusikdirektor Heinrich Hamm, Weingarten: Orgelvorführung in der Basilika

Mittwoch, 1. August 1984
Prof. Dr. Reinhard Schneider, Saarbrücken: Studium und Zisterzienser mit besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes
P. Alberich Altermatt OCist, Hauterive/Schweiz: Die Liturgie der Zisterzienser
Dr. Patrick Braun, Basel/Schweiz: Orden im Umkreis der Zisterzienser – Reformbewegungen im Orden
Dr. Josef Nolte, Tübingen: »Fruchtbare Armut«. Das Kulturprinzip der Zisterzienser nach seinen Quellen und nach seinen Auswirkungen im deutschen Südwesten
Dr. Stefan Kummer, Tübingen: Die Baukunst der Zisterzienser

Donnerstag, 2. August 1984
Exkursion nach Heiligkreuztal, Wald und Salem unter Leitung von *Dr. Stefan Kummer*, Tübingen

Freitag, 3. August 1984
Gertrud Schaller OCist, Äbtissin des Zisterzienserinnenklosters Maigrauge/Schweiz, und *Dr. Kassian Lauterer OCist, Abt* des Zisterzienserklosters Mehrerau/Österreich: Der Orden heute. Berichte und Diskussion.

B. Bericht

Prof. Dr. Hermann Tüchle eröffnete die Tagung mit einem zusammenfassenden Überblick über die Entwicklung der zisterziensischen Bewegung im südwestdeutschen Raum, wobei das Elsaß und Bayerisch Schwaben mitberücksichtigt wurden. Die Abtei Lützel an der französisch-deutschen Sprachgrenze im Oberelsaß, eine Tochtergründung von Morimond, war das Einfallstor des Ordens. Die »Linea Clairvaux« drang nur vereinzelt über Ebrach/Rheingau in den südwestdeutschen Raum ein. Der herrschende Adel war Förderer des Ordens, was neben der wirtschaftlichen auch die politische Bedeutung des Ordens unterstrich. Die weiblichen Ordensgründungen müssen im Kontext der religiösen Frauenbewegung des 13. Jahrhunderts gesehen werden. Der Bestand dieser Gründungen, zumeist von staufischen Ministerialen unterstützt, konnte nach dem Niedergang der Staufer kaum mehr erweitert werden.

Das auffällige Interesse der heutigen Geschichtswissenschaft an den Anfängen des Zisterzienserordens zeigte der grundlegende Beitrag von *P. Edmond Mikkers*. Erst die 1940 erfolgte Entdeckung der Charta caritatis prior führte zur Revision der bisherigen Ordenshistoriographie – ein Prozeß, der noch längst nicht abgeschlossen ist.

Die Charta caritatis – Dokument der radikalen monastischen Ordensreform der Zisterzienser – entwickelte sich zur »idealen« Ordenskonstitution. Diese liegt uns heute in zwei Fassungen vor: die Charta caritatis prior (vor 1119) und die Charitatis posterior (vor 1152). Die schnelle Ausbreitung machte die spätere Redaktion der Charta erforderlich, um die Regel in den Klöstern zu sichern und die jurisdiktionelle Bindung an Cîteaux zu klären. Die spätere Fassung zeigt den Endpunkt der Entwicklung an. Der Generalabt von Cîteaux verlor seine herausragende Stellung an das Generalkapitel und mußte seine Macht mit den Primaräbten von Clairvaux, Morimond, Pontigny und La Ferté teilen.

Trotz Niedergang und Verfall blieb der Geist der Charta caritatis über die Jahrhunderte im Orden lebendig, ganz besonders beim strengen Ordenszweig der Trappisten.

P. Gabriel Lobendanz gab einen detaillierten Überblick zur Verfassungsgeschichte des Ordens bis in die Gegenwart. Von Bedeutung war der Wandel von der zentralistischen Filiation zur partikularen Kongregation. Die Schwächen des Filiationssystems (u. a. die Vielzahl der Klöster, die Ohnmacht der Generalkapitel, die Entfernung zu den Primarklöstern, Sprachprobleme) waren mit Schuld am Zerfall der Ordensdisziplin und verlangten nach einer effizienten Regionalisierung.

Erste Kongregationen bildeten sich im 15. Jahrhundert in Oberitalien, Kastilien und Aragon. Die tridentinische Kirchenreform gab schließlich den Anstoß zur Bildung der oberdeutschen Kongregation unter der Führung des Klosters Salem (1593). Eine einschneidende Zäsur in der Ordensgeschichte brachten die immensen Verluste, hervorgerufen durch die Folgen der Französischen Revolution und der Säkularisation in Deutschland. Im Zuge der Reorganisation des Ordens kam es im 19. und 20. Jahrhundert zur Errichtung vieler neuer Kongregationen. Genannt sei die Mehrerauer Kongregation, an deren Spitze der jeweilige Abt von Mehrerau/Wettingen als Präses natus steht.

»Zahlreich wie die Sterne des Himmels« – mit diesem Zitat von Jakob von Vitry umschrieb *Dr. Brigitte Degler-Spengler* den Aufbruch der religiösen Frauenbewegung im 13. Jahrhundert. Das schwierige Problem der kirchlichen Integration der neuen Frauenkonvente mußte unwillkürlich zur Begegnung mit den Orden führen. Davon betroffen waren vor allem die Dominikaner und Franziskaner, aber auch die Zisterzienser. Diese Orden verhielten sich den Frauen gegenüber reserviert, ja bald abweisend, wenn es um die ordensrechtliche Inkorporation der Konvente ging. Als gefährlich erschien den Orden die Seelsorge in den Frauenklöstern. Die Zisterzienser erließen deshalb schon 1220 ein Aufnahmeverbot. Dagegen setzte Rom trotz dieser Bedenken zahlreiche Inkorporationen durch. Die beiden wichtigsten Voraussetzungen dafür waren die Einführung der strengen Klausur und die enge rechtliche Bindung an einen Vaterabt (Paternität).

Als hervorragende Kennerin der Geschichte des schwäbischen Reichsprälatenkollegiums führte uns *Dr. Armgard Gräfin zu Dohna* in die kleine barocke Welt der oberschwäbischen Zisterzienser. Die Abteien Salem und Kaisheim sowie die vier Frauenzisterzen Gutenzell, Heggbach, Baindt und Rottenmünster galten als reichsunmittelbar und gehörten deshalb dem Reichsprälatenkollegium an. Erwähnt werden muß die exponierte Stellung des Abtes von Salem, der bis ins 18. Jahrhundert hinein als Vaterabt dieser reichsunmittelbaren Frauenzisterzen eine beachtliche Machtfülle besaß und nicht ohne Grund das unüberwindbare Mißtrauen der übrigen Mitglieder des Prälatenkollegiums auf sich zog. Auch in den reichsprälatischen Klöstern der Zisterzienser war in der Neuzeit ein besonderes Selbstbewußtsein

entstanden. Soziale Mobilität, Herrschaftsaufstieg, Vorrang und Präzedenz, Bautätigkeit und Repräsentation sind dafür die Stichworte.

Reform ist und war eine gesamtkirchliche Aufgabe – so *Prof. Dr. Klaus Schreiner*. Dies gilt auch für die spätmittelalterlichen Reformversuche in den Orden. Reform bei den Zisterziensern meinte somit den Versuch, die alten Statuten und Traditionen wieder herzustellen. Großen Wert legte man – so in Maulbronn und Salem – deshalb auf die Durchführung der Beschlüsse der Generalkapitel, die Sammlung und Publikation der Ordensstatuten. Auch die Konzilien von Konstanz und Basel blieben nicht ohne Einfluß. Im 16. und 17. Jahrhundert übernahmen die Kongregationen die Aufgabe der Ordensreform. Das Zeitalter der Reformation allerdings hatte für sehr viele Zisterzen die endgültige »Reform« gebracht. Immerhin blieb da und dort das Bewußtsein der zisterziensischen Tradition erhalten. So errichtete Herzog Christoph von Württemberg 1556 im Namen einer besseren Klosterreform in Maulbronn die evangelische Klosterschule.

Prof. Dr. Meinrad Schaab bot eine gedrängte Darstellung zur Entwicklung der zisterziensischen Klostergrundherrschaft und Kulturarbeit im Mittelalter. Die Mönche mußten sich bei einer Neugründung in einer Regel mit einer bescheidenen, häufig in Rodungsgebieten gelegenen Grundausstattung zufriedengeben. Ihre Erfindung – die Grangienwirtschaft – erlaubte eine großflächige Konzentration des Besitzes, brachte wirtschaftliche Blüte und Expansion. Das 14. Jahrhundert allerdings brachte den Niedergang. Die Ursachen waren vielfältig. Der drastische Rückgang der Konversen, die Agrarkrise und die große Pest erzwangen eine neue Wirtschaftsstruktur. Die Klöster reduzierten die Grangien auf wenige Hofstellen. An deren Stelle traten die Pacht- und Rentenwirtschaft. Seit dem 15. Jahrhundert war auch der Aufbau geschlossener Dorfherrschaften keine Seltenheit. Auf das spezielle Problem der Vogtei sei hingewiesen. Die Zisterzienser lehnten Vögte im herkömmlichen Sinn grundsätzlich ab, vielmehr sollten weltliche Herren die Schutzherrschaft übernehmen, ohne daraus für sich Rechte abzuleiten.

Am Beispiel der oberschwäbischen Frauenklöster – hervorgehoben wurde die Zisterze Wald – exemplifizierte *Dr. Maren Kuhn-Rehfus* die Wirtschaftspolitik der Zisterzienserinnen. Langfristiges Ziel dieser Klöster war es, aus einer zersplitterten Besitzstruktur einen relativ geschlossenen Herrschaftskomplex zu schaffen. Diesen Prozeß der Territorialbildung brachten die Frauenzisterzen im 16. Jahrhundert zum Abschluß. Auch die Ökonomie unterschied sich teilweise von den Männerklöstern. Typisch für die Frauenkonvente war von Anfang an ein gemischtes System von Eigenwirtschaft und Renten, da die Klosterfrauen immer auf weltliche Familiaren und Lohnarbeiter angewiesen waren. Mitte des 15. Jahrhunderts lösten die Laienpfründner dann die wenigen Konversen endgültig ab. In der Neuzeit blieb es allerdings bei der Eigenbewirtschaftung einzelner Höfe mit der Hilfe von Laienpfründnern und weltlichen Dienstleuten. In der Klosterverwaltung regierten die Kellerin und Bursarin. Eine nicht geringe Rolle spielten die weltlichen Beamten.

Prof. Dr. Jürgen Sydow legte auf Grund seiner langjährigen Arbeit für die *Germania Sacra* einen Forschungsbericht zur Sozialstruktur des Klosters Bebenhausen im Mittelalter vor. Bisher galt Bebenhausen eindeutig als Kloster des Niederadels. Sydow konnte diese Annahme präzisieren, doch gleichzeitig in wesentlichen Punkten auch korrigieren. Bis zur Einführung der Reformation durch den württembergischen Landesherrn – 1535 gingen die Mönche ins Exil – wählte man in Bebenhausen zwar fast alle Äbte aus dem Adel, die Konventualen aber rekrutierten sich auch aus bürgerlichen Familien und dem Bauernpatriziat. Stark vertreten war unter den Mönchen das städtische Patriziat, aber auch Bürgersöhne aus der Mittelschicht machten zum Teil beachtliche Karrieren. Als schwierig erwies sich die Erfassung der Konversen. In der Frühzeit finden wir in ihren Reihen nicht nur Bauernsöhne, sondern auch Städter.

Dr. Maren Kuhn-Rehfus ergänzte zur Sozialstruktur der oberschwäbischen Frauenzisterzen. Die Entwicklung verlief in den einzelnen Konventen bis in die Neuzeit sehr unterschiedlich. War das Kloster Wald im 16. Jahrhundert endgültig zu einer Domäne des Adels geworden, stand zum Beispiel Heggbach seit dem 14. Jahrhundert unter dem Einfluß des Patriziats der benachbarten Reichsstadt Biberach. Ähnlich enge Verbindungen bestanden zwischen Rottenmünster und der Reichsstadt Rottweil. Selbst in Gutenzell bildeten die Adeligen in der Neuzeit nur noch eine Minderheit. Interessant war auch die Feststellung, daß die oberschwäbischen Zisterzienserinnen im 17. und 18. Jahrhundert ihr Einzugsgebiet auf Bayern, Tirol und Vorarlberg ausweiten konnten.

Den alten Vorwurf, die Pflege der Wissenschaft hätte bei den Zisterziensern ein stiefmütterliches Dasein gefristet, widerlegte *Prof. Dr. Reinhard Schneider*. In den Klöstern waren Einzel- oder Hausstudien üblich, bis man sich vom 13. Jahrhundert an dem Sog der Universitäten nicht mehr entziehen konnte. Der »fortschrittliche« Engländer Stefan Lexington – seit 1243 Abt von Clairvaux – machte den Anfang und gründete ohne Rücksprache mit dem Generalkapitel für sein Kloster ein Studienhaus in Paris, das berühmte

Kolleg des hl. Bernhard. Dem Vorbild Paris folgte bald die Errichtung weiterer Kollegien in Universitätsstädten, zum Beispiel das St. Jakobkolleg in Heidelberg (1387). Die oberdeutschen Zisterzienser schickten ihre Studenten bis ins 16. Jahrhundert vor allem nach Paris und Heidelberg. Nach der Reformation wich man nach Dillingen, Freiburg und Ingolstadt aus. Daneben förderten die Klöster aber auch ihre Hausstudien. Berühmt war die Salemer Klosterschule.

Die Feier der monastischen Liturgie nahm nach der Regel Benedikts im Tagesablauf der Mönche den ersten Platz ein. Die Zisterzienser anerkannten uneingeschränkt diese Tradition, mußten aber die Liturgie zwangsläufig ihren monastischen Idealen anpassen. *P. Alberich Altermatt* nannte drei liturgische Reformbewegungen in der Geschichte des Ordens. Eine erste Liturgiereform nahm man sofort nach der Gründung von Cîteaux (1098) zwischen 1099 und 1133 in Angriff; eine zweite war von Bernhard von Clairvaux inspiriert. Die Kriterien dieser frühen Reformen waren die Prinzipien der Puritas Regulae, der Authentizität, der Einfachheit und Einheitlichkeit. Der dritte gravierende Einschnitt geschah nach dem Konzil von Trient und hatte eine radikale Romanisierung der Liturgie zur Folge.

Unüberhörbar war nach dem Konzil von Trient der Ruf nach einer Ordensreform verbunden mit der Rückkehr zur alten Regelobservanz. *Dr. Patrick Braun* zeigte auf, wie verschieden die Wege bei den Zisterziensern sein konnten. Innerhalb des Ordens bemühte man sich in den Generalkapiteln durch Bildung von Kongregationen und Abhaltung von Visitationen redlich um den Geist des Konzils. Ausgehend vom Kloster La Trappe in der Normandie bildete sich außerdem ein strenger Reformzweig. Im Umkreis der Zisterzienser entstanden im 16. und 17. Jahrhundert geistliche Gemeinschaften, die sich auf den Geist des hl. Bernhard beriefen. Zu diesem kleinen, aber selbständigen Orden gehörten die Bernhardiner, die Foyanten in Frankreich und die Rekollekten in Spanien. Vgl. Patrick Braun, Zisterzienserreform und neue Orden um Cîteaux im 16. und 17. Jahrhundert, in: Cistercienser-Chronik 91, 1984, 1ff.

Als »Außenseiter« führte sich *Dr. Josef Nolte* ein. Er meinte, den eklatanten Widerspruch zwischen dem zisterziensischen Ordensideal und der realen Entwicklung aufdecken zu müssen. Die Topik der »fruchtbaren« Armut brachte ökonomische Prosperität, mönchische Askese großen Reichtum. Am Ende stand die Refeudalisierung der Klöster. Nach Einschätzung des Referenten zeugte schon die Charta caritatis von einem hohen ökonomischen Bewußtsein, gab die Rahmenbedingungen an und lieferte auch die theologische Legitimation. Die Kritik am Reichtum des Ordens setzte sehr früh ein. Sie war vor allem in der neuen kirchlichen Reformbewegung des 12. Jahrhunderts lebendig. Für Nolte waren die Zisterzienser in ihrer Lebensweise nichts anderes als »Protocalvinisten«.

Dr. Stefan Kummer erschloß in einem öffentlichen Vortrag den vielen Besuchern an ausgewählten Beispielen (u. a. Fontaigny, Maulbronn, Tre Fontane, Altenberg) die Blütezeit der Baukunst der Zisterzienser im Mittelalter. Der Gegensatz zu den Benediktinern und ihrer grandiosen Abtei Cluny wird deutlich sichtbar. Dominieren dort die Türme, gewaltige Querhäuser oder der Umgangschor, ist bei den Zisterziensern davon nur eine Abbreviatur geblieben, versehen mit negativen Beschränkungen, die auf Bernhard von Clairvaux zurückgehen, zum Beispiel das Bilder- und Turmverbot. Der Prototyp von Clairvaux war auch für die anderen Primarklöster verbindlich, obwohl man schon Mitte des 12. Jahrhunderts Veränderungen vornahm (Umbau der Apsis, Bau von Kapellen, Einzug von Rippengewölben). Bereits im 13. Jahrhundert verlor die zisterziensische Architektur unter dem Einfluß lokaler Elemente ihre strenge Einheitlichkeit. Spätestens in der Renaissance war ungeachtet des noch bestehenden Turmverbots das Ende dieser eindrucksvollen Bautradition der Zisterzienser gekommen.

Die ganztägige Exkursion unter der Leitung von *Dr. Stefan Kummer* nach Heiligkreuztal, Wald und Salem ließ etwas vom Geist und der Kulturleistung der Zisterzienser in Oberschwaben lebendig werden.

Die Zisterzienser verstehen sich nicht nur als Orden der Vergangenheit, wie man am Ende einer solchen Tagung meinen könnte, sondern auch der Gegenwart. Diesen Eindruck gewann man, als Frau Äbtissin *Gertrud Schaller* und Abt *Kassian Lauterer* freimütig über den Zustand und die Probleme des Ordens heute berichteten. Der männliche Ordenszweig teilt sich in zwei Observanzen, die Zisterzienser und strengen Trappisten, deren Verfassung sich unterschiedlich entwickelt hat. Die Zisterzienser gliedern sich in autonome Kongregationen, die Trappisten dagegen werden zentralistisch von einem Generalabt geleitet. Auch die geistige Physiognomie der Zisterzienser hat sich wesentlich verändert, mußten die Mönche doch vielfältige Aufgaben in Schulen und der Pfarrseelsorge übernehmen, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Einen schweren Rückgang der Mitgliederzahl mußte der Orden nach dem II. Vatikanischen Konzil hinnehmen.

Die allgemeine und strenge Observanz teilen sich auch bei den Zisterzienserinnen. Äbtissin Schaller stellte außerdem klar, daß die Frauen im Orden heute keine Minderheit darstellten, auch wenn sie über

Jahrhunderte kaum Rechte besaßen. Nach dem II. Vatikanum kam es im Gesamtorden zu einer Neubesinnung. 1968 wurden erstmals acht Äbtissinnen als Beobachterinnen zum Generalkapitel eingeladen. Für 1987 erwartet man eine gemeinsame Versammlung aller Äbte und Äbtissinnen. Bemerkenswert ist außerdem, daß die Zisterzienserinnen bis heute am alten Prinzip der Inkorporation festhalten. In den Frauenklöstern nimmt auch heute die Feier der monastischen Liturgie den ersten Platz ein. In ihrem monastischen Leben bemühen sich die Zisterzienserinnen um ein Gleichgewicht von Kontemplation und Arbeit, Abgeschiedenheit und Offenheit, Schweigen und Reden, gemeinschaftliches Leben und Einsamkeit.

Konstantin Maier

Die Zisterzienserinnen heute

Ein Bericht von Frau M. Gertrud Schaller

Meine Damen und Herren, Liebe Mitschwestern und Mitbrüder!

Am Ende dieser Tagung, nach so vielen wissenschaftlichen Beiträgen von Akademikern, spricht nun eine gewöhnliche Zisterzienserin zu Ihnen aus einem Schweizer Kloster aus dem 13. Jahrhundert, das dem Orden inkorporiert wurde und seither ununterbrochen seiner Bestimmung dient.

Ich darf Ihnen ein Bild vom Zisterzienser-Orden heute darstellen, oder besser die Hälfte des Bildes, die weibliche Hälfte. Ich werde Ihnen vorerst einen mehr statistischen Überblick bieten, anschließend die Beziehung der Zisterzienserinnen zum männlichen Ordenszweig zu erfassen versuchen und Ihnen dann einige Aspekte der heutigen Zisterzienserinnengemeinschaften schildern.

I. Statistischer Überblick

1. Geographische Streuung der Zisterzienserinnen-Klöster

Wie Ihnen Frau Dr. Degler erzählt hat, sind die ersten Abteien von Zisterzienserinnen im 12. Jahrhundert in Frankreich entstanden und bald darauf in Spanien und in Belgien. Eine ganze Reihe dieser frühen spanischen Gründungen konnten bis heute bestehen, von den französischen keine. Von der riesigen Zahl der Gründungen des 13. Jahrhunderts in ganz Europa sind heute verhältnismäßig nur noch wenige lebendig. Im Zuge der verschiedenen Reformen, aber auch der politischen Revolutionen sind am alten Stamm manche jüngere Zweige gewachsen.

Insgesamt haben wir heute über die Erde verstreut 167 Zisterzienserinnenklöster mit ungefähr viertausend Nonnen:

in Frankreich, Spanien, Italien, in Deutschland, Österreich, der DDR, der Schweiz, in Ungarn, in der Tschechoslowakei, in Belgien, Holland, England, Irland, Dänemark, in den USA, Canada, Brasilien, Argentinien, Chile, Mexico, in Japan, in Viet-nam, in den afrikanischen Ländern Zaïre, Benin, Uganda, Kamerun, Nigeria und Angola.

2. Ordenszugehörigkeit

Diese 167 Klöster gehören heute verschiedenen Zweigen der Zisterzienser-Familie an. Um Ihnen dies verständlich zu machen, muß ich Sie nochmals in die Geschichte zurückführen.

a) Orden von Cîteaux (OCist.)

Die meisten der 700 bis 800 Jahre alten Klöster gehören dem alten Orden von Cîteaux an und sind voll inkorporiert. Diese haben meistens das Privileg der Exemption bewahrt oder wieder erlangt. Der größte Teil dieser Klöster befindet sich im spanischen, italienischen und deutschen Sprachbereich. Einige von ihnen wurden im letzten Jahrhundert von den politischen Regierungen aufgehoben und haben anderswo eine neue Stätte gefunden. Die drei aufgehobenen Schweizer Klöster Kalchrain, Tänikon und Feldbach z. B. leben heute im Kloster Marienstern/Gwiggen in Vorarlberg fort. Es hat vor 2 Jahren die Aufhebung im letzten Jahrhundert durch eine Neugründung wettgemacht. Auch andere alte Klöster haben im 20. Jahrhundert neue Klöster gegründet, z. B. die hier (d. h. auf der Tagung) vertretenen Klöster Lichtenthal in Südtirol und Oberschönenfeld in Brasilien.

b) Trappistinnen (Zisterzienserinnen der strikten Observanz OCistSO)

Herr Dr. Braun hat Ihnen über die Trappisten berichtet. Ich darf also voraussetzen, daß Sie die bewegte Geschichte dieser Reformbewegung kennen.

Während der französischen Revolution wurden auch die Nonnen aus ihren Klöstern vertrieben. Einige Gruppen folgten Dom Augustin Lestrange, dem Prior aus dem Kloster »La Trappe« in der Normandie, in die Schweiz, erlitten die eindrückliche, höchst entbehrungsreiche Odyssee auf der Suche nach einer Bleibe in Rußland mit und kehrten mit ihm nach Deutschland zurück. 1816 konnten die Frauen endlich nach Frankreich zurückkehren, während eine Gruppe sich schon in England niedergelassen und von dort eine Gründung in Canada unternommen hatte. Das heroische Durchhalten dieser Generation von Trappistinnen in ihrer zisterziensischen Berufung hat reiche Fruchtbarkeit erzeugt. Seit 1837 rissen die Gründungen in Frankreich, Belgien, um 1900 dann auch in Japan nicht mehr ab. Heute sind sie 55 Klöster, davon einige alte Klöster in Spanien und eines in der Schweiz, die sich ihnen anfangs des 20. Jahrhunderts angeschlossen haben, besonders um der Betreuung durch die Mönche willen. Das Hauptgewicht des weiblichen Zweiges des Ordens liegt auch heute noch im französischen Sprachgebiet. Die Gründungen in Japan und in der Dritten Welt geben ihm jedoch eine weltweite Öffnung.

c) Orden der Bernardines d'Esquermes

Auch die Bernardinerinnen von Esquermes sind aus dem alten Stamm der Zisterzienserinnen hervorgegangen, durch eine nicht minder heroische Treue zum Zisterzienserideal. Ihre Geschichte beginnt ebenfalls während der französischen Revolution. Im Jahre 1792 finden sich drei aus verschiedenen Klöstern vertriebene Zisterzienserinnen zusammen, die Frauen Hyppolite, Hyacinthe und Hombeline. Sie wollen nicht, wie andere, in ihre Familien zurückkehren, sondern wählen das Exil, um ihrer monastischen Berufung treu zu bleiben. Nach einem längeren Wanderleben finden sie schließlich im Zisterzienser-Kloster Himmelspforten in Westfalen eine vorläufige Zuflucht, bis sie 1797 nach Frankreich zurückkehren, dort eine kleine Schule eröffnen und – im geheimen – ihr Zisterzienserinnenleben weiterführen mit dem Wunsch, so bald als möglich ein wirkliches Kloster zu gründen. Dies gelingt ihnen im Jahre 1802 in Esquermes in der Nähe von Lille. Unter großen Schwierigkeiten, auch von innerkirchlicher Seite her, bewahrte die rasch wachsende Gemeinschaft der Bernardines treu den zisterziensischen Geist und zisterziensische Gebräuche. Im Jahre 1961 wurden sie in einem Dekret vom Hl. Stuhl als »Orden von zisterziensischen Nonnen« bezeichnet. Er besteht aus 10 Klöstern in Frankreich, Belgien, England, Japan und Zaïre/Afrika. Wie einige Klöster des Zisterzienserordens widmen sie sich der Erziehung, legen aber das Hauptgewicht auf das monastische Leben.

d) Foederatio Sancti Bernardi in Spanien

27 Zisterzienserinnen-Abteien in Spanien, von denen viele bis ins 12. Jahrhundert zurückgehen, bilden eine monastische Kongregation, sozusagen einen Orden wie die Bernardines d'Esquermes. Sie sind weder dem Orden der Zisterzienser, noch dem der Trappisten angeschlossen, jedoch beiden »spiritualiter« verbunden.

Die Äbtissin von Las Huelgas in Burgos ist Präsidentin der Föderation. Sie trägt den Namen »Generaläbtissin«, leitet regelmäßig die Generalkapitel und hält die reguläre Visitation in ihren Klöstern. Mit der Bildung dieser Föderation um 1954 fand die Äbtissin von Las Huelgas – in erneuerter Form – eine Autorität wieder, die sie bis 1874 innehatte. Zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert wurden ja in Las Huelgas jedes Jahr Generalkapitel gehalten, zu dem alle Äbtissinnen von Kastilien und Leon kommen mußten, und dessen Organisation analog jenem des jungen Ordens von Cîteaux funktionierte. Diese vom König begünstigte Gründung mit der Vorrangstellung der Äbtissin von Las Huelgas glich bald einer weiblichen Monarchie. Es heißt, daß die Äbtissin von Las Huelgas »eine fast bischöfliche Macht« innehatte. Die Territorien der gesamten Kongregation waren »nullius dioecesis«. Die Äbtissin erteilte Beicht-, Meß- und Predigtlizenzen, ernannte die Beichtväter für die einzelnen Klöster, und hatte auch zivilrechtliche Befugnisse. Soweit gehen die Kompetenzen der heutigen Generaläbtissin natürlich nicht mehr.

e) Bernardines von Louise de Ballon

Auch in der Schweiz haben wir 2 Klöster von Bernhardinerinnen, die letzten noch bestehenden einer Reformbewegung, die in der Zeit der Renaissance in Savoyen ihren Ursprung nahm. Louise de Ballon hatte mit 16 Jahren in der Abtei Ste. Catherine bei Annecy Profeß abgelegt und litt schwer unter der Dekadenz ihres Klosters. Zusammen mit ihren vier jüngsten Mitschwestern versuchte sie, ihre Gemeinschaft für die volle Zisterzienser-Observanz zurückzugewinnen. Als Verwandte des hl. Franz von Sales erhielt sie seinen Rat und seine Hilfe. Da ihre Bemühungen keinen Erfolg hatten, beschloß sie, mit ihren Gefährtinnen selber ein Kloster zu gründen in Rumilly. Von hier aus konnte sie während ihrer Lebenszeit 20 neue Reformklöster errichten. Von ihnen bestehen nur noch die zwei Schweizer Priorate Collombey und Géronde im Wallis. Sie gehören iuridisch zu keinem Orden, sind jedoch, wie die spanischen Klöster, beiden Zisterzienser-Observanzen »spiritualiter« verbunden.

II. Beziehung zum männlichen Ordenszweig

All diese verschiedenen Gruppen von Zisterzienserinnen sind sich ihrer zisterziensischen Identität tief bewußt. Von der Lebensweise, den Gebräuchen, der Spiritualität her erfahren sie sich existentiell als zum einen Zisterzienser-Orden gehörend.

In den folgenden Ausführungen möchte ich mich jedoch auf die beiden Orden der Zisterzienser (O.Cist.) und der Trappisten (O.C.S.O.) beschränken, die beide Männer- und Frauenklöster vereinen. Bei den Zisterziensern sind die Proportionen 60 Männerklöster zu 59 Frauenklöstern, bei den Trappisten 89 Männerklöster zu 55 Frauenklöstern. Die beiden weiblichen Zweige sind also den männlichen gegenüber keine Minderheit. Eine gewisse Disproportion liegt anderswo. Mir scheint, der Orden habe heute die Aufgabe, diese in Harmonie zu bringen. Worum handelt es sich?

Nachdem im 12. und 13. Jahrhundert in Tart, Frankreich, und in Las Huelgas, Spanien, weibliche Generalkapitel gehalten wurden, in Frankreich unter der Leitung des Abtes von Cîteaux oder seines Vertreters, in Spanien unter der Leitung der Äbtissin von Las Huelgas mit Beizug von zwei Zisterzienseräbten der Gegend als beratende Delegierte des männlichen Ordenszweiges, sind sie nach zwei Jahrhunderten nirgends mehr bezeugt. Der männliche Zweig allein hielt Generalkapitel, deren Gesetzgebung die Frauen ganz selbstverständlich übernommen haben. Im allgemeinen haben sie diese Tatsache nicht als männliche Beherrschung empfunden, sondern sogar als ein Privileg, das ihnen erlaubte, von iuridischen Angelegenheiten frei zu sein und sich mehr dem Wesentlichen ihrer Berufung, der Arbeit und der Kontemplation innerhalb des Klosters widmen zu können.

Erst im 20. Jahrhundert begann man diese Mentalität in Frage zu stellen. Die Impulse für eine größere Autonomie der Frauen kamen vorerst von außen. In den 50er Jahren regte die Religiosen-Kongregation in Rom die Bildung von Föderationen der Frauenklöster an. Der Generalabt der Zisterzienser fand einen solchen Zusammenschluß geeignet, um unseren spanischen Schwestern eine engere Beziehung zum Orden und untereinander zu ermöglichen, da es damals in Spanien nur ein Männerkloster gab. Der Föderation steht eine Äbtissin vor. Ein Mönch stellt als Assistent die Verbindung mit Rom her. Auch die italienischen Klöster haben später dieses Modell übernommen. Bis jetzt hat es sich in jeder Hinsicht fruchtbar ausgewirkt, durch gegenseitige Hilfeleistung und gemeinsame Bemühung um Bildung und Erneuerung. Die Föderationskapitel, die regelmäßig gehalten werden, könnte man mit jenen von Tart vergleichen. Der Generalabt nimmt daran teil.

Ebenfalls seit etwa 1950 haben die Generaläbte der Zisterzienser und der Trappisten auch Äbtissinnenversammlungen einberufen, in denen sie ihre Meinung zu gewissen Traktanden der Generalkapitel ausdrücken konnten. Im Zuge der nachkonziliären Besinnung auf das Charisma des Ordens wurden sich Mönche und Nonnen der Tatsache bewußt, daß Männer- und Frauenklöster im einen Orden vereinigt sind, und daß der Geist der Charta caritatis den Mönchen wie den Nonnen geschenkt ist. Bei den Zisterziensern gibt es nicht einen ersten, zweiten und dritten Orden wie bei den Dominikanern und Franziskanern. Folglich stimmt etwas nicht, wenn die Frauen, was die Ordensleitung betrifft, jeglichen Rechtes entbehren.

Das Generalkapitel der Zisterzienser von 1968 hat deshalb einen ersten Schritt unternommen, indem es eine Commissio monialum, bestehend aus acht Äbtissinnen verschiedener Sprachregionen einberufen hat. Diese Äbtissinnen sollten als Beobachterinnen die Anliegen der Frauen im Generalkapitel vertreten.

Etwas mutiger ist das Generalkapitel der Trappisten von 1967 vorgegangen. Es hat folgendes Votum formuliert: »Das neue kanonische Recht möge dafür sorgen, daß die Frauen unseres Ordens vollständig inkorporiert werden können mit Anteil an allen seinen Rechten, Privilegien und Pflichten...«

In einer Vollversammlung der Äbtissinnen im Jahre 1968 wurden ihnen unter anderen folgende Fragen vorgelegt, die sie mit JA beantworteten:

- »Wollen Sie in direkter Weise an der Leitung des Ordens teilhaben?«
- »Wollen Sie, daß die Äbtissinnen am Generalkapitel teilnehmen?«

1969 wurden dann gemeinsame Regionalkonferenzen für Äbte und Äbtissinnen beschlossen.

1970 richtet Kardinal Antoniutti einen Brief an den Generalabt der Trappisten. Darin heißt es: »Eine starke Bewegung betont mehr und mehr die Reife der Frau in der modernen Welt. Man muß diesem Umstand Rechnung tragen und den Moniales jene Autonomie lassen, die ihnen zukommt.«

Dieser Brief bedeutete ein Nein für das verlangte gemeinsame Generalkapitel und führte zum ersten autonomen Generalkapitel des weiblichen Zweiges der Trappisten im Jahre 1971.

Schon nach dieser ersten Erfahrung sprechen die Äbtissinnen von der Gefahr, daß bei je eigenen Generalkapiteln des männlichen und des weiblichen Zweiges die Einheit des Ordens Schaden leiden könnte. Diese Einheit wollen sie um jeden Preis bewahren.

Der Wunsch nach einem gemeinsamen Generalkapitel, einer gemeinsamen Ordensleitung wurde in Regionalkonferenzen und Generalkapiteln immer wieder laut. Er scheint einer gewissen Erfüllung nahe zu sein, hat doch das Generalkapitel der Äbte im Mai dieses Jahres für das Jahr 1987 eine gemeinsame Versammlung aller Äbte und Äbtissinnen beschlossen, welche die Aufgabe haben wird, die Konstitutionen des männlichen und des weiblichen Zweiges zu harmonisieren. Es hat den Äbtissinnen auch das Stimmrecht für die Wahl des Generalabtes zugesprochen.

Einen ähnlichen Weg geht innerhalb des Zisterzienserordens seine größte Kongregation, jene von Wettingen-Mehrerau. Fast alle hier anwesenden Schwestern und Brüder gehören dieser Kongregation an.

Nach dem Konzil haben die Äbte der Kongregation die Erarbeitung von neuen Konstitutionen unternommen. Anschließend an die Kongregationskapitel mußten die Äbtissinnen-Versammlungen dieselben Traktanden durchbesprechen. Vorerst um diese Doppelarbeit zu vermeiden, berief unser Präsident, H. Herr Abt Kassian, 1975 ein erstes gemeinsames Kongregationskapitel ein. Seither wurden keine getrennten Kapitel mehr gehalten. Die Zusammenarbeit wurde auf beiden Seiten als fruchtbar und harmonisch empfunden, wenn auch die Frauen anfänglich nur wenig das Wort ergriffen.

1977 geriet diese Zusammenarbeit in Gefahr. Die Religiosenkongregation in Rom drängte die Frauenklöster unserer Kongregation, sich in einer Föderation zusammenzuschließen. Darauf hat jede Gemeinschaft durch Abstimmung ihren Willen bezeugt, die Inkorporation im Zisterzienser-Orden zu bewahren, sowie die Zugehörigkeit zur Mehrerau-Kongregation im Filiationsverhältnis, mit der Begründung, daß diese Einheit beider Zweige zum Charisma des Ordens gehöre und seine Vitalität garantiere.

Bei der Überarbeitung der Konstitutionen, die wir seit 1969 ad experimentum haben, wurden wir uns einer Anomalie bewußt. Die Zusammenarbeit hatte noch kein kirchenrechtliches Fundament. Wir haben nun versucht, in den Konstitutionen eine rechtliche Gleichstellung der Äbte und Äbtissinnen vorzunehmen und die Vertretung der Äbtissinnen in den verschiedenen Gremien festzulegen. Das nächste Kongregationskapitel, das im August 1984 stattfinden wird, soll diesen Plan zu Ende führen. Der Präsident wird die Konstitutionen dann der Religiosen-Kongregation zur Approbation unterbreiten. Von ihr wird dann unser Schicksal abhängen.

Meine Hoffnung ist es, daß unsere brüderlich-schwesterliche Zusammenarbeit ohne Kampf um Macht, sondern im Geist des Dienens, der Achtung und der Liebe in der Kirche weitere Kreise ziehe und in absehbarer Zeit auch in der Gesetzgebung ihren Niederschlag finde.

III. Einige Aspekte des heutigen Zisterzienserinnenlebens

Nach all diesen mehr äußeren Aspekten unseres Zisterzienserinnendaseins möchte ich nun auf das eigentliche Leben unserer Gemeinschaften zu sprechen kommen.

Unsere Klöster haben eine große Autonomie. Jede Gemeinschaft hat ihr eigenes Gepräge, ihre hauseigene Tradition, und doch sind alle im Geiste eins und miteinander wie in einer großen Familie verbunden.

Unser aller Leben ist zuerst auf die Erfahrung des lebendigen Gottes ausgerichtet und auf die Hingabe an ihn. Wenn auch einige unserer Klöster Schulen oder Internate führen, so geben doch alle der monastischen Liturgie, der Feier des »Opus Dei«, den ersten Platz. Manche Häuser haben sich in den letzten 15 Jahren mit Begeisterung für die Erneuerung der Liturgie in der Landessprache eingesetzt, so daß sie sogar wegweisend wurden. Sie haben Texte und Melodien geschaffen, die heute schon zum Allgemeingut gehören. Aber auch der gregorianische Choral wird von vielen gepflegt. Der Lectio divina, der kontemplativen Lesung, wird mehr Zeit und Aufmerksamkeit gewidmet. Dies hängt wahrscheinlich mit dem heute höheren Bildungsstand zusammen. In den meisten Klöstern wird als Eintrittsbedingung eine vollendete Berufsausbildung verlangt oder Schulabschluß mit Erfahrung im Arbeitsleben. Auch innerhalb der Klöster wird vermehrt Wert gelegt auf Weiterbildung durch Vorträge und kleine Kurse in Theologie, Exegese, monastischer Spiritualität und Patristik. Für die jüngeren Schwestern aus den verschiedenen Gemeinschaften der Föderationen oder Regionen werden eigene Kurse organisiert. Arbeitsgruppen wurden ins Leben gerufen, meist zusammen mit Mönchen, zum Studium der Ordensgeschichte und zur Erstellung von Lehrmitteln in den Noviziaten, zur Reflexion und Synthese der Experimente der letzten Jahre in Liturgie und Gebräuchen. Seit etwa 30 Jahren wird uns allmählich der Zugang zu den Literarischen Quellen des Mönchtums im allgemeinen und der Zisterzienser-Theologie und -Spiritualität im besonderen erschlossen.

Im deutschen Sprachraum werden heute von einigen Frauenklöstern Schriften des hl. Bernhard, des hl. Aelred von Rievaulx, Wilhelms von St. Thierry übersetzt und herausgegeben. In der Ausbildung der Klosterjugend wird auf die Bildung des ganzen Menschen Wert gelegt. Unser Generalabt stellte in seinem

Bericht über die Frauenklöster für das Generalkapitel von 1980 fest, daß das Gemeinschaftsleben in den Frauenklöstern den Charakter größerer Herzlichkeit und Freude angenommen habe. Das Streben nach echter Gemeinschaft ist im allgemeinen sehr bewußt. Die spanische Föderation hat ihre Zeitschrift mit SCHOLA CARITATIS, Schule der Liebe, betitelt, ein Ausdruck, mit dem die Väter von Cîteaux gerne die zisterziensische Gemeinschaft bezeichneten.

Neben intensivem Gebets- und Geistes-Leben bemühen sich alle Gemeinschaften um die Bestreitung des Lebensunterhaltes, die meisten mit Handarbeit, mit etwas Landwirtschaft oder Gemüsebau, mit künstlerischen, handwerklichen oder industriellen Arbeiten, mit Käse-, Schokolade-und Gebäckherstellung, mit Hostienbäckereien, mit Medikamenten auf natürlicher Basis usw., einige wenige mit Schulen und Internaten. Fast alle haben ein Gästehaus, wo Außenstehenden Einkehr, Stille und Erholung geboten wird; vielerorts dürfen Gäste auch am Chorgebet teilnehmen.

Wir suchen in unserem Leben ein Gleichgewicht – das allerdings nie vollkommen ist – zwischen Kontemplation und Arbeit, Abgeschiedenheit von der Welt und Offenheit für sie, Schweigen und Reden, Einsamkeit und Gemeinsamkeit, zwischen Gehorsam und Mitverantwortung. Die Schwerpunkte werden je nach Volkstemperament, regionalen Traditionen, den jeweiligen Äbtissinnen verschieden gesetzt. Wir werden die Harmonie zwischen diesen Werten als einzelne Schwestern und als Gemeinschaft immer wieder suchen müssen durch gewisse Spannungen hindurch, in gemeinschaftlichen Gesprächen und im Gebet.

Einige unserer Gemeinschaften durften sich in den letzten Jahren eines guten Zuwachses an jungen Schwestern erfreuen, andere wenig oder gar nicht. Ihre Mitgliederzahlen sind sehr verschieden, zwischen 9 und 110.

Da und dort ist große Offenheit zu finden für die Bedürfnisse unserer Zeit, z. B. für das ökumenische Anliegen, für die Begegnung zwischen Christen- und Judentum. Letztes Jahr hat Papst Johannes Paul II. eine italienische Trappistin seliggesprochen, bereits 44 Jahre nach ihrem Tod. Sr. Gabriella Sagghedu hatte ihr Leben für die Einheit der Christen aufgeopfert. Mir scheint auch, daß der Mut zur Mystik neu erwacht ist, gerade durch die Beschäftigung mit den großen geistlichen Vätern unseres Ordens und mit der Theologie der Kirchenväter überhaupt, die uns über bloße Exegese hinaus zum geistlichen Sinn der hl. Schriften führen.

Eine gute menschliche und geistliche Bildung der Schwestern in einem Klima der Liebe und der geistlichen Freundschaft und in rückhaltloser Hingabe an Gott scheinen mir den Boden für eine neue Blütezeit unserer Zisterzienserinnenklöster zu bereiten. Aber diese Fruchtbarkeit liegt im Geheimnis Gottes.

Vereinschronik für das Jahr 1984

1. Das herausragende wissenschaftliche Ereignis im Jahre 1984 war die gemeinsam von Verein und Diözesanakademie geplante und veranstaltete Studientagung in Weingarten zum Thema »Die Zisterzienser« (29. Juli bis 3. August). Der Zuspruch war sehr rege; nicht alle Anmeldungen konnten berücksichtigt werden. Beachtlich war wiederum das große Interesse der Studenten. Erfreulich war auch, daß mehr als zehn Mitglieder des Zisterzienser-Ordens nach Weingarten kommen konnten. Ebenso wurde es begrüßt, daß mehrere Referenten über die ganzen Tage anwesend waren und so für »Nachfragen« zur Verfügung standen. Erstmals in das Programm aufgenommen werden konnte ein abendliches Konzert auf der berühmten, in den letzten Jahren gründlich überholten Gabler-Orgel in der Basilika. Ein ausführlicher Bericht über Verlauf und Inhalte der Tagung s. S. 329–337. Einige Referate wurden in den vorliegenden Band aufgenommen.
2. Auf Einladung der Stadt Rottenburg trafen sich die Mitglieder zur Jahresversammlung im neuen Kulturzentrum »Zehntscheuer«. Die öffentlichen Vorträge hatten Bistumsarchivar Adalbert Baur (Rottenburg) »Der fränkische Reichsheilige Martin von Tours – Patron der Diözese Rottenburg-Stuttgart« und Dekan Paul Kopf (Ludwigsburg) »Seelsorge in Zusammenbruch und Aufbruch der Stunde Null (1945)« übernommen. Den Gruß der Stadt Rottenburg entbot Oberbürgermeister Dr. Winfried Löffler, das Schlußwort sprach der Protektor des Vereins, Bischof Dr. Georg Moser. Am Nachmittag wurden zwei Führungen angeboten. Adalbert Baur führte durch die Stadt, während Dr. Hartmann Reim die Sammlungen des Sülchgauer Geschichts- und Altertumsvereins vorstellte. An der anschließenden Mitgliederversammlung nahmen ca. 60 Personen teil.
3. Auf der Mitgliederversammlung konnte der Vorsitzende dem Protektor, Bischof Dr. Georg Moser, das erste Exemplar der Sonderveröffentlichung »Kirche im Nationalsozialismus« überreichen. Dieser vom Thorbecke Verlag angeregte Band bietet die Untersuchungen, Miszellen und Berichte des »Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte« 2/1983 zum genannten Thema, ergänzt durch weitere Berichte und Referate (Karl Wöhr, Rudolf Renz, Raimund Baumgärtner, Paul Kopf). Bei direkter Bestellung kann der Band von den Mitgliedern verbilligt bezogen werden (Jan Thorbecke Verlag, Postfach 546, 7480 Sigmaringen).
4. Der Vorstand traf sich zwei Mal, am 29. Februar und am 20. November. Beraten wurde die Vorbereitung der nächsten Studientagungen, das »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« 3 (1984) und 4 (1985), Forschungsstipendien und dergleichen mehr.
5. Die Bibliothek des Vereins nahm auch 1984 zu. Erwähnung verdient vor allem eine Bücherschenkung des Jan Thorbecke Verlag in Sigmaringen im Wert von fast 10000 DM. Die Verwaltung unserer Bibliothek lag wieder in den bewährten Händen von Eugen Fesseler, dem Bibliothekar im Wilhelmsstift.
6. Auch die Zahl der Mitglieder nahm im vergangenen Jahr kontinuierlich zu. Am 24. Dezember konnte das 900. Mitglied aufgenommen werden; es war ein Soldat im Jägerbataillon 552 (Böblingen).
7. Im Berichtszeitraum wurden drei Forschungsstipendien gewährt.

Rudolf Reinhardt

Dem Vorstand gehören an

Bistumsarchivar Adalbert Baur in Rottenburg
Professor Dr. Eberhard Gönner in Stuttgart
Professor Dr. Joachim Köhler in Tübingen
Dekan Paul Kopf in Ludwigsburg
Professor Dr. Rudolf Reinhardt in Tübingen
Ltd. Direktor i. K. Dr. Waldemar Teufel in Rottenburg
Professor Dr. Hermann Tüchle in München

Die Geschäftsführung obliegt

Frau Gertrud Bäurle in Tübingen

Diesen Band redigierten

Dieter R. Bauer, Akademiereferent in Stuttgart
Dr. Karl Brechenmacher, Pfarrer in Balingen
Heribert Hummel, Pfarrer in Stuttgart-Bad Cannstatt
Dr. Joachim Köhler, Professor in Tübingen
Abraham P. Kustermann, Wissenschaftlicher Mitarbeiter in Tübingen
Georg Wieland, Stadtarchivar in Friedrichshafen

Anschriften

Geschäftsführung und Schriftleitung (einschließlich Besprechungsteil),
Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen
Vorstand (z. Hd. v. Prof. Dr. Rudolf Reinhardt),
Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen

Tauschverkehr

Mit folgenden Zeitschriften steht unser Verein (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte) im Tauschverkehr.

Alemannisches Jahrbuch
Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein
Archiv für deutsche Postgeschichte
Archiv für schlesische Kirchengeschichte
Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte
Beiträge zur Regensburger Bistumsgeschichte
Berichte des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg
Blätter für württembergische Kirchengeschichte
Freiburger Diözesanarchiv
Esslinger Studien
Hohenzollerische Heimat
Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst zu Würzburg
Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte
Postgeschichtliche Blätter
Reutlinger Geschichtsblätter
Schriften des Vereins zur Geschichte des Bodensees
Ulm und Oberschwaben
Wertheimer Jahrbuch
Württembergisch Franken
Würzburger Diözesangeschichtsblätter
Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
Zeitschrift für hohenzollerische Geschichte
Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Verzeichnis der Mitarbeiter

Lic. theol. P. Alberich Altermatt OCist, Abtei Hauterive, CH-1725 Posieux/FR
Artur Angst, Oberstudiendirektor i. R., Ulmenweg 15, 7970 Leutkirch
Adalbert Baur, Diözesanarchivar i. R., Halde 48, 7799 Illmensee 2-Ruschweiler
Dr. Brigitte Degler-Spengler, Leitende Redaktorin, Staatsarchiv, Martinsgasse 2, CH-4001 Basel
Thomas Knubben, Mauritiusweg 9, 7210 Rottweil
Geistlicher Rat Paul Kopf, Dekan, Landäckerstraße 13, 7140 Ludwigsburg 11
Dr. Maren Kuhn-Rehfus, Schäferweg 10, 7480 Sigmaringen
Dr. Lic. theol. Konstantin Maier, Collegiumsgasse 5, 7400 Tübingen
Dr. P. Edmond Mikkers OCistSO, Abbaye cistercienne, B-3590 Hamont-Achel
Georg Ott, Dipl.theol., Heilbronner Straße 133, 7000 Stuttgart 1
Dr. Armgard Gräfin von Reden-Dohna, Rodinghweg 22, 6100 Darmstadt
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen 1
M. Gertrud Schaller, OCist, Äbtissin des Zisterzienserinnenklosters Maigrauge, CH-1700 Freiburg/Schweiz
Prof. Dr. Reinhard Schneider, Eichendorffstraße 13, 6601 Scheidt
Prof. Dr. Jürgen Sydow, Jürgensenstraße 32, 7400 Tübingen-Lustnau
Prof. Dr. Hermann Tüchle, Ascherbachstraße 12, 8038 Gröbenzell
Dr. Uwe Jens Wandel, Archivar, Buchenweg 9, 7060 Schorndorf

Verzeichnis der Rezensenten

Artur Angst, Oberstudiendirektor i. R., Ulmenweg 15, 7970 Leutkirch
Prof. Dr. Alfons Auer, Paul-Lechler-Straße 8, 7400 Tübingen 1
Dr. Ingrid Bátori, Wissenschaftliche Angestellte, Sebastian-Kneipp-Straße 35, 5414 Vallendar
Dr. Karl Brechenmacher, Pfarrer, Hindenburgstraße 6, 7460 Balingen
Dr. Gerd Brinkhus, Oberbibliotheksrat, Wilhelmstraße 32, 7400 Tübingen 1
Prof. Dr. Günter Christ, Bodelschwinghstraße 15, 5000 Köln 40
Dr. Brigitte Degler-Spengler, Ltd. Redaktorin, Staatsarchiv, Martinsgasse 2, CH-4001 Basel
Prof. Dr. Harald Dickerhof, Ostenstraße 26–28, 8078 Eichstätt
Michael Diefenbacher, Münzgasse 17, 7400 Tübingen 1
Dr. Immo Eberl M. A., Wissenschaftlicher Assistent, Hölderlinstraße 20, 7400 Tübingen 1
DDr. Helmut Feld, Marienburger Straße 38, 7406 Mössingen
Prof. Dr. K. Suso Frank, Kirchstraße 6, 7800 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Hubert Glaser, Schellingstraße 9/I, 8000 München 40
Klaus Graf M. A., Königsturmstraße 36, 7070 Schwäbisch Gmünd
Dr. Werner Gross, Direktor, Karmeliterstraße 9a, 7407 Rottenburg am Neckar
Dr. Adelheid Hahn, Oberstudienrätin, Elfenstraße 83, 7000 Stuttgart 80
Prof. Dr. Karl Hausberger, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg
Heribert Hummel, Pfarrer, Daimlerstraße 11/1, 7000 Stuttgart 50
Dr. Dieter Kauss, Kreisarchivar, Hildastraße 89, 7600 Offenburg
Dr. Michael Kessler M. A., Akademiereferent, Goethestraße 25, 7400 Tübingen 1
Dr. Gerhard Kittelberger, Oberregierungsrat, Heimgartenstraße 3, 7404 Ofterdingen
Dr. Theodor Klüppel, Hengstetter Steige 13, 7260 Calw
Dr. Christel Köhle-Hezinger, Wilfingshauser Straße 139, 7300 Esslingen
Prof. Dr. Joachim Köhler, Stauffenbergstraße 38, 7400 Tübingen
Sieglind Kolbe, Birkenweg 2, 7547 Wildbad
Abraham Peter Kustermann, Derendinger Straße 99, 7400 Tübingen 1
Dr. Lic. theol. Konstantin Maier, Collegiumsgasse 5, 7400 Tübingen 1
Hans Nagel, Pfarrer, Lindachallee 29, 7312 Kirchheim unter Teck
Prof. Dr. Karl Pellens, Lindenweg 2, 7981 Schlier 2
Paul Rathgeber, Pfarrer, Hauptstraße 63, 7420 Münsingen
Dr. Armgard Gräfin von Reden-Dohna, Rodinghweg 22, 6100 Darmstadt
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen 1
Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, 8390 Passau
Dr. Peter Spranger, Oberstudiendirektor, Am Schönblick 96, 7070 Schwäbisch Gmünd
Prof. Dr. Hermann Tüchle, Ascherbachstraße 12, 8038 Gröbenzell
Dr. Peter Weigand, Caritasdirektor, Olgastraße 93A, 7000 Stuttgart 1
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Hirschgraben 10, CH-6003 Luzern
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn 3
Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, Mörikestraße 8, 7400 Tübingen 1
Gisela Zeissig, Assessorin des Lehramts, Lessingstraße 15, 7257 Ditzingen
Dr. Uwe Ziegler, Wissenschaftlicher Angestellter, Eberhardstraße 13, 7400 Tübingen 1
Msgr. Franz Zierlein, Superior, Friedrich-Ludwig-Jahn-Straße 8, 7090 Ellwangen (Jagst)

Abkürzungen

A. Zeitschriften, Reihen, Sammelbände u. ä.

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
ADSS	Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde guerre Mondiale, hrsg. von Pierre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini, Burkart Schneider, 11 Bde., Città del Vaticano 1965–1981
AHP	Archivum Historiae Pontificiae
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
APK	Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz
ASOC	Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
COCR	Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum
DASchw	Diözesanarchiv von Schwaben
DV	Deutsches Volksblatt, Stuttgart
EJ	Ellwanger Jahrbuch
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
HJ	Historisches Jahrbuch
HdKG	Handbuch der Kirchengeschichte
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NDB	Neue Deutsche Biographie
PL	Patrologia Latina
REC	Regesta episcoporum Constantiensium
RGBl	Reichsgesetzblatt
RG	Repertorium Germanicum
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RM	Rottenburger Monatschrift für praktische Theologie
ThQ	Theologische Quartalschrift
Veröffentl. KommZGA	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag) Reihe A: Quellen
Veröffentl. KommZGB	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag) Reihe B: Forschungen
VJhZG	Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVLG	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

B. Archive

AWT	Archiv des Wilhelmsstifts in Tübingen
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
EOA	Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv Freiburg
HStA	Hauptstaatsarchiv
StA	Staatsarchiv
StadtA	Stadtarchiv
UA	Universitätsarchiv

Register

Das Register wurde von Herrn Dipl. theol. Georg Ott, Stuttgart, erstellt. Der Rezensionsteil wurde nicht in das Register aufgenommen.

Aachen 122, 192
Aalen 203
Abälard 137, 143
Adelheid, Begine in Schorndorf 152
Adelsreute Kr. Ravensburg 26
Aelred von Rievauld 103
Aichmann, Hans 153
Aichschieß bei Esslingen 159
Aixheim Kr. Tuttlingen 76, 189
Albani, Alessandro, Kard. 240
Alberich 11, 14, 16, 24, 120, 129, 132, 134, 142f., 146
Albero von Linzenburg 66
– von Ertingen 67
Albert von Burgberg 68
Albertus Magnus 173
Albrecht, Hz. v. Württemberg 200
Albrecht I., Kg. 34
Albrecht Schorpe 66f.
Alcobaca/Portugal 111
Aldermatt, Alberich Martin OCist. 119–148, 329, 332
Aldersbach 113f.
Alfdorf bei Schw. Gmünd 150
Alfons von Poitiers 109
Algoz von Linzenberg 66
Allgäu 199
Alpirsbach 95
Altdorf s. Weingarten
Altenberg 113, 332
Altenkamp 113
Altheim bei Riedlingen 31, 61
Altshausen 183, 199f.
Altzelle 111
Amadeus von Clermont (Hauterives) 140f.
Ambrosius, hl. 146
– von Pfullendorf 98
Amicie von Joigny 45
Ammann, Familie aus Reutlingen 98
Amrichshausen/Hohenlohekreis 217–221
Andelfingen Kr. Biberach 61
Angelo Manrique 12
Angst, Artur 231–238
Anna, hl. 174
Annenweiler siehe Anslasweiler
Anslasweiler 64, 66, 68
Aragon 330
Arnold von Köln 18
Arnsberg 113
Arras 133
Asperg 190f., 195
Assisi 38, 41f., 46
Au bei Zußdorf 187f.
Auberger, G. 143
Augsburg 113, 233, 241
–, St. Ulrich u. Afra 95
Aulne, Diöz. Tournai 113
Aulps/Savoyen 14, 16f.
Aurez, Magister 83
Auxerre, Bistum 17
Avignon 112

Bad Aibling/Bayern 211
Bad Buchau am Federsee 52, 194–198, 205f.
Bad Ditzenbach 208
Bad Mergentheim 150, 194, 219
Bad Wurzach 150, 199
Baden 180, 183f., 188, 194, 208f.
Baden-Württemberg 26, 32
Bader, Michael 244
Bälß, Familie aus Tübingen 98
Bahr (Baer), Johannes Nikolaus 223f.
Baindt bei Ravensburg 27, 31, 52, 55, 59–91, 330
Baisch, Caspar 165
Baitenhausen/Bodenseekr. 225
Balerne 17
Balingen 149
Bardua, Heinz 152
Bartenstein, Johann Christoph 54
Bartholomäus Heubach 99
Basel 26, 117, 221, 331
Baumburg 61
Baumgarten 27f.
Baur, Adalbert 179–188, 217–221
Bayern 52, 55, 331
Bebenhausen bei Tübingen 27, 29, 34, 93–102, 111f., 114–116, 331
Beinstein bei Waiblingen 150
Beither, Jakob 100
Belgien 42
Bellevaux 24–26, 28
Bendel, Alois 187f.
Benedikt, hl. 14–17, 20, 31, 106, 119, 122, 131, 145
– von Aniane 121, 123f.
Behaim, Martin 177

Berg, Grafen von 67
Berlière, Ursmer 123
Berlin 192, 207, 209, 211f.
–, Preußische Staatsbibliothek 126
Bermatingen 82
Bernhard von Clairvaux 12, 15, 17f., 24, 26, 28–30, 102, 114, 120, 127, 132f., 142, 146, 332
– von Rockenb(a)uch, Abt v. Bebenhausen 96f., 100
– von Tiron 126
Berthold II., Abt v. Bebenhausen 94
– Sibolt 100
Besigheim 205
Bettenreute 183
Beuron 211
Biberach/Riß 198, 331
Bicker, Heinrich 100f.
Bidenbach, Eberhard 97
Bietigheim 189–191, 194, 198f., 204–206
Bildhausen bei Bad Kissingen 2, 113,
Billigheim bei Mosbach 27, 33
Binder (Bender), Apollonia 158
–, Claus 165
Binzwangen Kr. Biberach 61, 63
Bininger, Albert 153, 164
–, Erhard 153, 164
–, Johannes 153, 164
Birkhof 179, 181
Birnau 30, 54
Blaichmann, Martin 171
Blanchard, Pierre 129
Böblingen 192
Böhmen 232
Bönnigheim Kr. Ludwigsburg 149, 198
Bologna 46, 99, 111, 115
Bolstern bei Saulgau 212
Bona, Johannes, Kard. 120
Bondorf 100, 102
Bonndorf Gem. Überlingen 63f.
Bonnevaux 15, 18, 141
Boos bei Saulgau 31, 86
Bopfingen 98
Bourras 15
Brabant 41
Brackenheim 98
Braun, Patrick 329, 332
Breslau 202
Bretten/Baden 194
Brettheim Kr. Schwäbisch Hall 195
Bris(a)erin, Agnes 152
Briscorin, Hedwig 152
Bronnbach bei Wertheim 27f., 32f., 110, 113
Bruchsal 190
Brückner, Kaspar (Brückhner, Caspar) 217–220
Bruno von Köln 11, 126
Bühl, Pf. v. Illmensee 182
Bühler Höhe 203
Bürgberg (Burgberg) bei Ittendorf 65, 68–70, 82
Buffenhofen 61
Burchard, Konverse in Heiligkreuztal 73
– von Kirnlach 66
– von Pfullingen 83
Burgund 15, 24
Burgweiler/Baden 179–188
Buoch 66
Burkard von Otterswang 65
– von Rothenlachen 65
Burkhart von Weckenstein 31
Burrau 72
Burrau, Herren von 72
Bussnang, Herren von 72
Butz, Hans 98

Cadouin/Südfrankreich 15, 18f.
Caesarius von Heisterbach 12
Calw 94, 192
Camaldoli bei Arezzo 15, 125
Camp (Kamp)/Niederrhein 24, 111
Canivez, Joseph M. 13, 144
Cannstatt siehe Stuttgart-Bad-Cannstatt
Champagne 23
Christoph, Hz. v. Württemberg 331
Cîteaux 11–22, 24–26, 29, 34, 40, 48f., 56, 103, 106f., 109, 110, 113, 119–148, 330
Clairvaux 15, 18, 21, 24f., 29f., 103, 105, 107–110, 134, 330f.
Clokeli, Familie 98
Cluny 120, 123–125, 139, 141, 332
Colan 14
Collander (Coriander, Kolander), Hans 163
–, Thomas 163
–, Walpurga 157, 163
Columbus 175
Comté/Frankreich 26
Corbière, Pierre 205
Crailsheim 194

Dannenmacherin, Barbara 157, 163
Debus Sigly 71
Degler-Spengler, Brigitte 37–50, 329f.
Deißlingen 79
Denkingen/Baden 179–188
Decartes, Rene 176
Deutschland 29, 41–44, 192, 197, 207, 212, 241, 330
Diana von Andalò 38, 40
Diego von Azebes, B. v. Osma 41
Dietingen/Alb-Donau-Kreis 194, 212
Digisheim 88
Dijon 14f., 19, 24, 128, 147

Dillingen a. d. Donau 113–116, 182, 332
Dingelsdorf 79f.
Dinkelsbühl 218
Disibodenberg a. d. Nahe 113
Dobel bei Bad Herrenalb 199
Dollhof bei Heiligkreuztal 65
Dominikus, hl. 38, 40f.
Doon, amerk. Major 202
Dornstetten 99, 149
Drautz, Gauleiter in Heilbronn 199
Dreifaltigkeitsberg bei Spaichingen 175
Düsseldorf 30
Duisburg 192
Durchhausen bei Tuttlingen 194
Duvernay, R. 125
Dystel, Konrad 100

Eberbach im Rheingau 25, 29, 113, 134
Eberhard, Abt v. Clairvaux 107
– im Bart, Gf. v. Württemberg 96f.
– von Reischach 66
– aus Reutlingen 94
– von Rohrdorf, Abt v. Salem 30–32, 89
Eberstein, Graf von 28
Ebingen/Hohenzollernkreis 149
Eblin, Familie in Tübingen 98
Ebrach/Oberfranken 24f., 52, 111–113, 330
Ebratsweiler, Herren von 67
Ebringen/Breisgau 79, 82
Echter, Julius von Mespelbrunn, B. v. Würzburg 217
Edenkoben bei Speyer 30
Egelreute 179–181, 184, 186
Egg/Vorarlberg 189
Eggenreute 68
Egisheim/Elsaß 26
Egino IV. von Urach 29
Egli, Besitz des Klosters Wald 66
Ehemann, Hans 166
Ehingen (Stadtteil von Rottenburg) 98
Ehingen/Donau 98, 149
Ehinger, Bartlin 163
Eichhof (Neueichhof) bei Aixheim 66
Ekkenweiler 18
Elisabeth, hl. 176
– Winterlinger 67
Elm, Kaspar 39
Elsaß 26, 28, 332
Endersbach bei Waiblingen 153, 165
Endrich, Erich 195, 205
Eningen bei Reutlingen 100
Eninger, Peter 165
Enroth, Stephan II., Abt v. Salem 114
Enßwald (Oßwald), Anna 153, 157, 164
Entringen bei Tübingen 94, 100
Enzberg, Freiherrn von 223
Eppeler, Michael 164
Eppingen/Baden 194
Erbach bei Ulm 157
Erbe, Familie aus Tübingen 98
Erfurt 111
Ertingen bei Riedlingen 61, 179
Erzkirch bei Luzern 171
Esslingen/Neckar 94f., 97, 149, 154, 165, 189, 192
Essen 192
Estalla 111
Eston, Herr von 108
Etzel, Karl 190
Eusserthal bei Annweiler/Pfalz 113

Fabri (Schmid), Johannes, B. v. Wien 231–238
–, Johannes 100
– Wandel 158, 164
Falkenhofen bei Hagenau/Elsaß 159
Farndau bei Göppingen 163
Faulhaber, Michael von, EB v. München 201
Feldstetten bei Laichingen 171
Fellbach bei Stuttgart 150, 212, 243
Ferdinand I., Ks. 240
Ferdinand II. von Tirol 239
Ferreri, Filiberto 240
Feuerbach siehe Stuttgart-Feuerbach
Fidelis, hl. 174
Fischer, Franz Josef 203f., 208
Flandern 37, 41
Fleinbach bei Bad Aiblingen 211
Föhr, Ernst Gottlieb 209
Fonte Avellana, Diöz. Faënza 125
Fontaines 15
Fontenay, Diöz. Autun, jetzt Dijon 15, 18, 24
Fontevrault, Diöz. Poitiers 29
Franco, Girlamo, Nuntius 241
Franken 52
Frankfurt/Main 221
Frankfurt/Oder 112
Frankreich 15, 45
Franz Josef, Ks. v. Österreich 35, 57
Franz I. Stephan, Ks. 239
Franziskus, hl. 38, 41f., 174
Frauenalb 97
Frauental/Main-Tauber-Kr. 27, 32, 34
Frauenzimmern im Zabergäu 32, 34
Freiburg/Breisgau 29, 114–116, 182, 184–186, 188, 209f., 232, 332
Freiburg/Schweiz 240
Freising 26
Freist, Johannes 193
Freudenstadt 189, 194, 199
Friedensweiler/Schwarzwald 27, 34

Friedingen 74
Friedinger, Placidus Matthäus 179f.
Friedrich I. Barbarossa, Ks. 26, 28
Friedrich II., Ks. 31, 63
Friedrich der Einäugige, Hz. v. Schwaben 30
–, Hz. v. Schwaben 26
Friedrichshafen 189, 194, 203
Frienisberg 113
Frieß, Michael der Ziegler 165
Fronhofen Kr. Ravensburg 200
Frowin, Abt v. Salem 28
Frundeck 100
Fürstenberg 52
Fürstenberg, Grafen von 34
Fürstenfeld 34, 113
Fürstenzell 113

Gageur, Oskar 203
Gaildorf 195
Gaisberg, Anna 152f.
–, Hans 153
–, Ulrich 153
Gebratsweiler 61, 65–67
Geislingen/Steige 163, 198
Geislingen-Altenstadt 149, 210
Geoffroy de Breteuille 103
Georg, Hz. v. Bayern 114
Geradstetten/Remstal 157, 163
Gerber/Mendlin, Familie aus Tübingen 98
Gerster, Anton 244
Geser, Pf. v. Illmensee 180, 182
Gessinger, Christoph 223–229
Gethemani/USA 121
Getzeny, Heinrich 192
Geysell, Adam 165
Giebinsliecht, Bernhard 115
Giengen/Brenz 149
Gnadental bei Schwäbisch Hall 27, 32, 34
Godfried, Neffe von Bernhard von Clairvaux 18
Götz, Lukas 99, 115
Goldschmid, Familie aus Urach 98
–, Sebastian 99
Gorze/Lothringen 123
Gotteszell 114, 152
Graf, Ludwig 154, 156
Grandmont 126
Grandy, Bürgerin von Bietigheim 190
Greifswald 112
Gremlich, Familie aus Pfullendorf 98
Grimmeis 202
Gröber, Conrad, Eb. v. Freiburg 208, 211
Großbottwar 192
Großingersheim bei Bietigheim 190
Großsachsenheim 191
Gründelhardt 195
Grunbach/Remstal 156, 166
Grunbach, Margaretha 153, 164
Grundmann, Martin 39f.
Grusen, Johannes 236, 238
–, Maria 236
–, Verena 236
Gruyer, Timothée 21
Günter, B. v. Speyer 28
Günterstal bei Freiburg/Br. 27, 33, 63
Güterstein bei Urach 29, 94, 96
Gui de l'Aumône 110
Gundelfingen 149
Gundelfingen, Herren von 100
Gunzenweiler 65–67
Gumpenhof 179, 181–184, 186
Gut, Johannes 100
Gutenzell Kr. Biberach 27, 31, 52–54, 56, 59–91, 330
Guth, Morand 152

Habsburger, Herrscherhaus 240
Hacker, Georg 233
Häfnerhaslach 150
Hafner, Adam 236, 238
–, Benedikt 182f.
Hagelloch bei Tübingen 100
Hagenau/Elsaß 30, 159
Hagenmoos 199
Hailfinger, Geschlecht 96
Haina/Hessen 113
Hallinger, Kassius 122–124
Hammelburg/Bayern 159
Hanselmann, Thomas 100
Haroltt, Jacob 165
Hartmann, Fridolin 194
– von Grüningen 67
Haslach Kr. Ravensburg 61
Haubersbronn 152, 166
Haueneberstein 64
Haug, Wilhelm 160
Hausen bei Rottweil 76, 83
Hauterive bei Freiburg/Schweiz 121
Hayingen bei Zwiefalten 100
Haylin, Martin 101
Heberle, Julius 189, 198
Hebsack/Remstal 165
Hechingen 98
Heggbach Kr. Biberach 31, 52, 54, 56, 59–91, 330f.
Heidelberg 96f., 99, 115, 152, 158f., 199, 332
–, St. Jakobskolleg 99, 104, 111, 115, 332
Heilbronn 150, 189f., 192, 194f., 199, 202
Heiligenberg/Bodenseekr. 31, 185
Heiligenbronn Kr. Rottweil 195
Heiligenkreuz/Niederösterreich 102

Heiligkreuztal bei Riedlingen 27, 31, 52, 59–91, 329, 332
Heilsbronn bei Ansbach 110, 113
Heilsbruck bei Edenkoben/Pfalz 30, 32
Helfenstein, Grafen von 100
Heloise, Abälards Geliebte 137
Heimatsmühle bei Aalen 195
Heinrich II, B. v. Konstanz 68
Heinrich IV, B. v. Konstanz 99
– Abt v. Bebenhausen 95
– der Pfister 73
– Duser 98
– Harthuser, Konverse 94
– Orden 88
– Staggelere 66
– Sûtter 73
– Trutsun aus Ertingen 67
– von Gebratweiler 66
– von Gundelfingen 68
– von Hailfingen 96
– von Lichtenstein 153
– von Otterswang 64
Hepperin (Höpper), Anna 157–159, 164
Herbertingen Kr. Sigmaringen 77
Hercelin, Joseph 21
Herderer, Johann Wilhelm 176, 178
Hermann von Baden 64
– von Lobdeburg, B. v. Würzburg 32
– von Zwikenberg 88
Herrenalb 26–28, 34, 110, 113
Herrenberg 98–100
Herwartstein/Brenztal 34
Heß, Kunstmaler 205
Hessen 111
Heudorf 61, 88
Hildegund, Begine in Schorndorf 152
Hildrizhausen bei Böblingen 100
Hillenson, Wilhelm 114
Hilsenbeck, Bruno 199
Hiltebold von Tisenberg 67
Himmelpforten bei Würzburg 64
Himmelstadt am Main 64
Himmeltal am Main 32
Himmerod Kr. Wittlich/Eifel 113, 120, 126
Hinderberger, Anton 203
Hirsingen/Elsaß 152
Hitler, Adolf 195, 211, 213
Hödingen 79f.
Höhreute bei Wilhelmsdorf 188
Höner, Georg 165
–, Ulrich 165
Höfingen Kr. Böblingen 96
Hofen bei Stuttgart, siehe Stuttgart-Hofen
Hofmann, Matthes 220
Hofstatt 79
Hohenacker 164
Hohenfels, Herren von 66
Hohenlohe, Grafen von 32
Hohentengen bei Saulgau 194
Horb 98, 150, 199
Hoßkirch Kr. Ravensburg 199
Hoyerlin (Hoyerle, Heyerle, Heigerle, Heigerlin), Margareta 236, 238
Huber, Hans 101
–, Familie aus Kirchheim 98
–, Felix 101
Hüsel, Georg 113
Hugo, Abt v. Cîteaux 124
–, EB v. Lyon 131
– von Amiens OCist. 136
– von Mâcon 17
– von Montfort 66
– von Tübingen 29
Hugolin von Ostia, Kard. 38, 42, 44
Hugsweiler 65, 67
Humbert von Cîteaux, Generalabt der OCist. 96
Hundersingen 61

Iffezheim/Baden 64
Igelwies Gem. Meßkirch 85
Ilg, Pf. v. Pfrungen 185
Illereichen, Herren von 167
Illmensee/Baden 179–188
Illwangen 182f.
Ingolstadt 114f., 332
Inzigkofen 150
Irland 15
Isaac, Jude in Schaffhausen 68
Isny/Allgäu 223f.
Italien 15, 43, 45
Ivrea/Norditalien 240f.
Jagstberg/Hohenlohekreis 217
Jakob von Vitry 37f., 41, 330
Janauscheck, Leopold 13
Jerusalem 226
Jörg Hagenweiler 88
Johann von Aich 88
– Wächinger 99
Johannes III., Abt v. Pontigny 105
– Balduff 100
– Gualbertus 125
– von Bronnbach 117
– von Deckenpfronn, Abt v. Bebenhausen 96, 100
– von Friedringen, Abt v. Bebenhausen 97, 115
– von Salerno 123
– von Toledo 108
Jonas Justus 233
Jordan von Sachsen 43

Joseph I., Ks. 239
Joseph, Diener von Christoph Gessinger 223
Jung, Stephan 117

Kaim, Emil 203
–, Michael 244
Kaishaim (Kaisersheim) bei Donauwörth 25–28, 33, 52f., 55f., 113f., 159, 165
Kanz Widmar 88
Kappel bei Bad Buchau 195–197, 205f.
Karl IV., Kg. 34
Karl V., Ks. 240f.
Karl VI., Ks. 54
Karl Eugen, Hz. v. Württemberg 243f.
Karlsruhe 180f., 183, 185–187
Kastilien 330
Katharina, hl. 173
Katharina, Truchsessin von Wetzhausen 153
Kaul, Bernhard, Abt v. Hautrive OCist. 120, 143
Kay(n), Anna 157, 163
Kayb, Familie aus Backnang 98
Kayser, Melchior 165
Kempf, Urban 71
Kempten/Allgäu 51, 67, 98
Kepler, Johannes 97
Kienlin, Familie aus Urach 98
Kirchberg/Iller 202
Kirchheim/Ries 27, 33
Kirchheim/Teck 94, 98, 202
Kißlegg/Allgäu 150
Klara von Assisi 40–42, 152
– von Faraone 38
Klaus Sigly 71
Kleingartach Kr. Heilbronn 195
Kleinlützel 34
Klett, Arnulf 202f., 208
Klingenberg bei Heilbronn 194
Klingstatter, Johann 99
Klumpp, Firma in Bietigheim 205
Kniebis/Schwarzwald 95
Knubben, Thomas 167–178
Koblenz 223
Koch, Konrad OCist. 120, 126, 148
Köber, Barbara 163
Köln 24, 111, 192, 221, 223
König, Johann Franz 177
Königsbronn bei Heidenheim 27f., 34
Königsbrück bei Hagenau/Elsaß 27, 30, 32, 35
Kolmar 115
Konrad III., Kg. 26
Konrad IV., Kg. 35, 111
–, Abt v. Bebenhausen 94
– aus Lustnau 95
– der Pfister 73
– der Weber 73
–, ein Welfe 27
–, Gf. v. Urach 94
– Hagel 88
– Kupferschmid 98
– Rentz 88
–, Sohn Friedrichs II. 31
– Stolle 65
– von Bunkhofen 88
– von Eberbach, Abt v. Eberbach 134
– von Enslingen 112
– von Gaisweiler 83
– von Gebratweiler 66
– von Markdorf 31, 68
– von Maselheim 67
– von Roggenbeuren 88
– von Winterstein 31
– von Zußdorf 83
Konstanz 28, 31, 56, 68, 94, 96, 180–183, 186, 232f., 239–241, 243–245, 331
– Bistum 39
– Bischöfe siehe Heinrich II.; Heinrich IV.; Österreich, Andreas von Rodt, Konrad von; Schenk von Stauffenberg, Johann Franz; Schönborn, Damian Hugo von; Weeze, Johannes von
Kopf, Paul 189–216
Kornwestheim 212
Korr, Heinrich 100
Kottmann, Max 203f., 207f., 210
Kraft, Christoph 175
Krakau 111, 232
Krausen, Edgar 104
Kreder, Hans Bernhard 173
Kreenheinstetten 176
Kreidenstein 174, 176, 178
Kreutzer, Erwin Richard Armin 211
Krumbad 201–203, 208
Krumbach Bodenseekreis 179, 181–185, 201f.
Kruse, Helmut 202f., 206, 210
Kuhn-Rehfus, Maren 59–91, 329, 331
Kummer, Stefan 329, 332

Lackner, Beda OCist. 121
La Cour-Dieu 15, 18
La Ferté 15, 17f., 20, 24f., 143, 330
La Trappe 21, 106, 332
Laiz bei Sigmaringen 150, 152
Lambert von Pothiers, Abt OCist. 134, 143, 146
Landenberger, Wilhelm 195
Landauhof Gem. Ertingen 77
Langenenslingen 61, 83
Langheim/Oberfranken 33, 113f.
Langres 23, 108, 120
Las Hueglas/Spanien 50, 334

Last, Familie aus Tübingen 98
Lauffen ob Rottweil 76
Lauingen 27, 34
Laupheim 61, 67
Lausanne/Schweiz 140
Lauterer, Kassian OCist., Abt v. Mehrerau 329, 332
Lauterstein bei Massenbachhausen 32
Le Paraclet, OSB-Abtei/Diöz. Troyes 137
Lechsgemünd 26
Leclerq, Jean 124f., 127, 139
Leipzig 111, 113, 121
Lekai, Louis J. 11, 103
Leonberg 96, 102, 150
Leopold I., Ks. 54
Lérida/Spanien 111
Leutkirch 231–237
Lewes/England 136
Lexenried 202
Lichtenstern bei Weinsberg 27, 32, 34
Lichtental bei Baden-Baden 27, 33–35, 63, 330
Limburg 32
Limoges 30, 136
Lindau 52, 131f., 137f.
Linzgau 28
Lipbach Gem. Friedrichshafen 61, 82
Lissabon 111
Litz, Metzgerei in Bietigheim 199
Litzelbach bei Otterswang 63, 76
Lobedanz, Gabriel OCist., Prior von Stams 329f.
Lobenfeld bei Heidelberg 34
Löwen 106
Löwenstein, Franz zu 212
Löwis bei Heudorf 82
Loreto/Italien 175f.
Loß, Agatha 165
–, Hans 165
Luber, Conrad 236, 238
Lucina 107
Luderer (Luder), Barbara 160, 164
–, Hans 164
Ludwig I., Kg. v. Bayern 35
– der Bayer 34
Ludwigsburg 189, 191–194, 201, 204, 211
Lüttich 29, 37, 41
Lützel/Oberelsaß 25–29, 35, 113, 330
Lützelburg, Grafen von 26
Lupold aus Esslingen 94
Lustnau 100f.
Lustnau, Herren von 95
Luther, Martin 225, 233
Lutz, Familie 96
–, Sebastian 97, 99
Luzern 224, 240
Lyon 120
Mabillon, Jean 106
Madrid 38
Märlin, Familie aus Kirchheim/Teck 98
Magstadt 96, 100
Maier, Alfred SAC 191
–, Gebhard 212
–, Konstantin 330–333
Maigrauge/Schweiz 50
Mailand 129, 136, 142, 146
Mainz 32, 211
Mantua 102
Mantz, Jacob 165
Marbach 99
Marburg 126
Margarete Sophie, Erhzin. v. Österreich 200
Margarethe Maria, Hzin. v. Württemberg 200
Margrethausen 150
Maria Magdalena, Büßerinnen der 43
Maria-Reuthin bei Wildberg 97
Maria Theresia, Erzhzin. v. Österreich, Kgin. v. Böhmen und Ungarn 54, 239
Marienau bei Breisach 33f.
Marienstatt/Westerwald 35
Mariental bei Heilbronn 27, 32
Mariental bei Steinheim 166
Markdorf 70, 78–82
Markgröningen 158, 164, 191
Marmoutier/Frankreich 139
Marnet, Raimond 197
Marquard Golstein 94
Maselheim Kr. Biberach 61, 65, 67f.
Matthäus Sibolt 100
Maulbronn 26–28, 30, 32–34, 110, 112, 117, 331
Maximilian I., Ks. 55
Mayer, Hans 163
–, Michel 163
Mayr, Georg 137
–, Hans 232, 238
–, Peter 232
Mechthild, Begine in Schorndorf 152
– Erzhzin. v. Österreich 96
Meersburg 82, 181, 223–229
Mehrerau bei Bregenz 35, 120, 330
Meissen 111, 209
Memmingen 237
Mengen 199
Merk, Gustav 200
Meßkirch 59, 86, 209
Metz 111, 132, 142, 220
Michaelsberg bei Cleebronn 190f.
Miedelsbach 156
Migazzi, Christoph, Kard., EB v. Wien 239
Mikkers, Edmond OCistSO 11–22, 329f.
Mindelzell 202

Molesme (Molismensis) 11, 14–17, 23f., 128, 130f., 133–135, 138, 141f.
Montaigne, Michel de 175
Montbard 18
Montfort, Grafen von 223
Montpellier 111
Moser, Georg 171
Morimond 15, 18, 20, 24–26, 28f., 111, 330
Mozat, franz. General 204
Mühlacker 193, 195
Mühlheim bei Osthofen/Worms 33
Müller, Anton 193
–, Joachim, Abt v. Bebenhausen 115
München 193, 202, 211f.
– Jesuitengymnasium 116
Münsingen 94, 99, 115
Münsinger, Georg 100
–, Josef 100
Mürgel, Johann 231, 237
Munderkingen 150
Murr, Wilhelm 189, 196
Mutlangen bei Schwäbisch Gmünd 193f., 203

Nagold 98
Navarra 111
Neckarsulm 189
Necker, Jodokus II., Abt v. Salem 112
Neidingen bei Donaueschingen 27, 34
Neuburg/Donau 55
Neuburg bei Hagenau/Elsaß 26, 28, 35
Neuffen, Herren von 72
Neuhardt, Martin 165
Neuhausen a. d. Fildern 101, 192, 243–245
Nidwalden/Schweiz 240
Niederlande 32
Niederschönenfeld bei Rain/Lech 27, 33, 63
Niederweiler 179, 181f., 187f.
Nikolaus von Heilsbronn 117
Nolte, Josef 329, 332
Nonnental bei Emmendingen 33
Norbert von Xanten 11
Normandie 192, 332
Norsingen/Breisgau 82
Nürnberg 86, 177, 220
Nürtingen 94
Nursia 119
Nusplingen Zollernalbkreis 212
Nußdorf Kr. Ludwigsburg 95

Oberbürgberg 68
Oberholzheim 61
Oberhomberg/Baden 179–188
Oberndorf/Neckar 194
Oberschönenfeld bei Augsburg 27, 33, 35, 333
Oberweiler 233
Ochsenhausen 55
Odilo, Großabt von Cluny 124
Öffingen bei Stuttgart 243–245
Österreich 52, 54, 56f.
–, Andreas von 239
Öttingen, Grafen von 33
Offenburg 209
Ofterdingen Kr. Tübingen 150
Oggelsbeuren Kr. Biberach 150
Oggelshausen Kr. Biberach 197
Ohrenbach bei Americhshausen 219
Oos/Baden 64
Orderic, Vitalis 11, 138, 143
Osma 41
Ossegg Diöz. Prag 12
Oßwald, Ulrich 164
Ostpreußen 192
Ostrach 199
Othilia, hl. 176
Ott, Georg 243–245
Otterberg 213
Otterswang bei Pfullendorf 61, 64–66, 68–71
Otto, Sebastian 159
– von Freising 26, 103
– von Hachberg 96
Oxford 105, 111

Pairis bei Kolmar 26f., 35, 100
Paris 26, 105–112, 115, 331f.
– St. Berhardskolleg 104, 107, 109, 112, 115
– Saint German-des-Prés 107
Passau 175
Peter von Rothenlachen 65
Petershausen 66f.
Peter von Gomaringen 96
Petrus Damiani 125
– Ruvental 99
– Venerabilis, Abt v. Cluny 124
Pfaffenweiler/Breisgau 82
Pfalz 192
Pfalz-Neuburg 55
Pflaum, Familie aus Ulm 157
Pflaum (Pflem), Margaretha 175f., 163
–, Peter 163
Pforzheim 97, 190
Pfrondorf 101
Pfrungen/Württemberg 179–188
Pfullendorf 59, 66, 81, 88, 98, 150, 180, 183, 193
Philipp Albrecht, Hz. v. Württemberg 200
Pictor, Andreas 102
Pielenhofen bei Regensburg 63
Pirmasens 192
Pleuderer, Eberhard 100

Pliensau bei Esslingen 165
Pöttmes (Bettmeß)/Bayern 164
Polen 232
Poltringen bei Tübingen 96, 100
Pontigny 15, 17f., 24f., 103, 105, 330
Port d'Anselle 131
Prag 111, 113, 211, 232
Pressel, Wilhelm 207
Preuilly 15, 18
Prouille bei Toulouse 38, 41, 46
Prüfening bei Regensburg 139
Prüß, Johann 221

Quarr, Abbey/England 105
Quentell, Heinrich 221

Radolfzell 99
Rain (Kappel), Gem. Wald 63f.
Raitenhaslach/Salzach 25, 28, 113, 115f.
Ramsberg, Herren von 66
Rancé, Abt v. La Trappe 106
Rauschart, Bastian (Sebastian) 159, 163
Ravensburg 98, 150, 187, 203, 237
Reading/England 136
Rechtenshofen bei Vaihingen/Enz 27, 34
Reden-Dohna, Armgard Gräfin zu 51–58, 329f.
Reich, Familie aus Tübingen 98
Reichenau 72, 86, 97
Reichenbach/Fils 194
Reinhard von Höfingen, Abt v. Bebenhausen 96
Reinhardt, Rudolf 223–229, 239–241, 245
Reischach 78f.
Reischach, Herren von 61, 72
Reute bei Bad Waldsee 150
Reutlingen 94, 98, 172, 221
Rezzonico, Carlo della Torre, Kard. 240
Rhapsius, Sebastian 217
Rheinland 192
Rheintal 27
Riedlingen/Donau 61, 82, 158, 164, 166, 150, 200
Ries, Bürgerin von Bietigheim 190
Rietenau bei Backnang 195
Ringschnait Kr. Biberach 61
Robert, B. v. Langres 131
Robert d'Arbrissel 29, 126
Robert, Abt v. Molesme OSB 11f., 14–17, 23f., 128, 131, 133, 138
Rochus, hl. 174
Rodt, Konrad von, Kard. 224, 239f.
Rößle, Malermeister 205
Rohrdorf bei Meßkirch 30, 61
Rom 15, 34, 38, 54, 101, 135, 209, 330
– Collegium Germanicum 114
– Lateran 146, 151
– Laterankonzil (1215) 40f.
– Päpste
  – Anastasius IV. 19
  – Benedikt XII. 108f., 112
  – Bonifaz IX. 95
  – Clemens IV. 21
  – Clemens VI. 239
  – Clemens XI. 239
  – Clemens XIII. 239
  – Eugen III. 19, 30
  – Gregor der Große 133
  – Gregor IX. 31, 42, 63
  – Honorius III. 31, 41, 63
  – Innozenz III. 30, 63
  – Innozenz IV. 45f., 63, 110
  – Julius III. 113
  – Kalixt II. 18, 144
  – Leo IX. 26
  – Paschalis II. 131, 143, 151
  – Paul III. 241
  – Urban IV. 47
– St. Sixtus
Romer, Josef 199
Rosa, hl. 176
Rosenberg, Alfred 213
Rostock 111
Rotenstein, Schloß bei Rottweil 76
Roth, Augustin 244
Rothenlach bei Wald 61, 64f., 67
Rottenburg 95, 98, 100, 102, 150, 189, 202f., 207, 210
– Bischof siehe Sproll, Joannes Baptista
– Bischöfliches Ordinariat 185, 188, 209
– Diözese 192, 194, 202, 208
– Domkapitulare siehe Hinderberger, Anton; Kaim, Emil; Kottmann, Max; Sedelmeier, Wilhelm; Weitmann, Alfred
– Generalvikariat (vor 1828) 182, 188
– Weihbischöfe siehe Fischer, Franz Joseph; Sedelmeier, Wilhelm
Rottenmünster bei Rottweil 27, 31, 59f., 62, 66, 68, 72f., 75, 78–80, 82, 84, 88f., 330f.
Rottweil 82, 98f., 168–178, 331
Rottweil-Altstadt 31
Rouen/Frankreich 136
Rudolf, Kg. 67
– Konverse in Heiligkreuztal 73
– von Baden, Markgraf 64, 67
– von Maselheim 67
– von Michelberg 83
– von Tübingen, Graf 67
– von Urach 94
Ruop, Maria Magdalena 177
Rupert von Deutz 137, 143
Ruschweiler bei Illmensee 179, 181–186
Rutesheim bei Leonberg 100

Saarland 192
Sachsen 111
Sahlenbach Gem. Pfullendorf 63f.
Saint Evroul/Normandie 138
Salamanca 111
Salem (Salmansweiler) 25–29, 31f., 34f., 52–57, 59, 62, 86, 89, 97, 99, 112–117, 329–332
Salomon, Kanonikus von Würzburg 30, 32
Salzburg 116
Santa Croce, Prospero 241
Santiago di Compostella 176, 226
Satorius, Augustinus 12
Sauldorf 64
Saulgau 180–185, 199, 206, 212
Sauter, Alfons 191
Savigny 105, 126
Schaab, Meinrad 329, 331
Schachleiter, Alban OSB 211
Schältin, Margret 232
Schaffhausen/Schweiz 68, 164
Schaller, Gertrud, Äbtissin der Maigrauge 50, 329, 332–337
Schallstadt/Breisgau 79, 82
Scharpfer, Johannes II., Abt v. Salem 117
Schatz, Michael 165
Schelklingen, Grafen von 67
Schemmerberg 54
Schenk von Stauffenberg, Johann Franz 223–225
Schertlin (Schertlerin), Agnes 163
–, Barbara 157–160, 163
–, Heinrich 160
–, Katharina, Priorin in Owen 163
–, Sebastian 163
Scheuermann (Schurmann), Ludwig 152
Schlesien 206
Schleyer, Firma in Bietigheim 205
Schlösser, Hugo 245
Schmid, Anna 232, 236, 238
–, Brigitte 231f., 236–238
–, Georg 234–236, 238
–, Gregor 234f., 238
–, Johann 238
–, Karl Friedrich Wilhelm 159
–, Kaspar 231–233, 238
–, Peter 234, 236–238
–, Peter, Abt v. Wettingen 112
Schmiden bei Stuttgart 243
Schmitz, Philibert 123f.
Schnait/Remstal 208
Schneider, Bruno 128
Schneider(n), Caspar 220
– Familie aus Tübingen 96, 98
–, Reinhard 103–147, 329, 331
Schön 113
Schönau bei Heidelberg 27, 29, 34
Schönborn, Damian Hugo Kard., B. v. Speyer 223
Schönbuch 29, 199
Schönebürg Kr. Biberach 65, 68
Schönensteienbach 34
Schöntal/Jagst 27–29, 110, 113
Schornbach bei Schorndorf 159
Schorndorf 149–166
Schottland 15
Schradin, Anna 232–234, 237f.
Schreiner, Klaus 329, 331
Schulze, Johannes 219
Schwab, Anselm II., Abt v. Salem 52–56, 87
Schwäbisch Gmünd 98, 208
Schwäbisch Hall 163, 195
Schwarz, Michael 234
Schweickart, Hans Jakob 169
Schweinhausen 201
Schweiz 24, 26, 35, 224
Schwyz 240
Sebastian, hl. 174
Sedlmeier, Wilhelm 194, 201, 203, 207
Seefelden/Bodensee 31
Seitz, Stephan 154, 165
Selgetsweiler bei Hohenfels Kr. Konstanz 64
Seligental bei Osterburken 27, 32, 34
Seligental bei Landshut 63
Sept-Fons 21
Seyfuß, Hans 154
Seyser, Hans 165
Sherburn/England 15
Siboto, B. v. Augsburg 33
Sießerwein, Margaretha 165
–, Martin 154, 165
Sigel, Georg 164
Siglin, Ulrich 100
Sigmaringen 209
Simon von Montfort 45
Sindelfingen 98f.
Sölden 209
Solothurn/Schweiz 214
Sonntag, Pfarrverweser in Pfrungen 180f.
Sotzenhausen bei Schelklingen 203
Spahr, Kolumban OCist. 144
Spanien 43, 45, 111, 334
Speyer 223, 239
Spi(h)ler, Hans Georg 171, 175
Spreter, Carl 174, 176, 178
–, Elisabetha 176
Sproll, Joannes Baptista 201, 203f., 207f., 211, 215f.
–, Josef 201
–, Josephine 201
–, Ottilie 201
Südfrankreich 43
Stadel Gem. Markdorf 63

Stams/Tirol 28, 34, 97, 113, 233
St. Walburg 30
Stanley/England 105
Stargard/Pommern 193
Staub, Ignaz 231
Steckeln bei Wald Kr. Sigmaringen 76f., 79
Steinbuch bei Americhshausen 218
Steinfurt, Herren von 67
Steinheim an der Murr 166
Stephan, Abt v. Obazine/Diöz. Limoges 232
–, hl. 127
–Harding 11, 15f., 18, 24, 29, 40, 120, 126, 128f., 132, 135, 142f., 146
–, Lexington 105–108, 116, 331
–, Muret 126
Stetten im Gnadental bei Hechingen 95
Stocker (Stöcker), Hans 164
–, Peter 164
–, Vitus 164
–, (Stöckerin), Margreth(a) 157, 164
Stöhr, Martin I. Abel, Abt v. Wiblingen 233
Stör, Mathis 231, 234
Stopper, Michael 99
Straßburg 28, 46, 159, 220
Strebel 71
Strölin, Karl Emil Julius 202, 207
Stüber, Ulrich 176
Stuppach bei Bad Mergentheim 199
Stuttgart 99, 180–187, 189f., 192f., 199f., 202–204, 206f., 210, 215, 243f.
-Bad-Cannstatt 97, 150, 164, 212, 243
-Feuerbach 101
-Hofen 243–245
-Zuffenhausen 100, 212
Sulzbach Gem. Baindt 65f., 68
Suntheim Gem. Rottweil 76
Swigger von Gundelfingen 68
Sydow, Jürgen 93–102, 111, 329, 331

Tafern/Baden 179, 181, 187f.
Talhof bei Hundersingen 77
Tannhausen 202
Tart 29, 40, 48f.
Tautenbronn bei Pfullendorf 76–79
Tennenbach bei Freiburg/Br. 27–29, 33, 63, 97, 113f.
Tettnang 223
Thalheim 61
Thayß, Ulrich 165
Theresia, hl. 176
Thomas, Apostel 127
Thomas Beckett 103
Tirol 239, 331
Trautson, Josef Graf, EB v. Wien 239
Trepell, Carlin 165
Trient 127
Trier 223
Trois Fontaines 15, 18, 332
Tübingen 94, 101, 159, 204
– Fakultät siehe Reinhardt, Rudolf
– Wilhelmsstift 192, 208f.
Tüchle, Hermann 23–35, 329f.
Thüringen 111
Türkei 225, 228
Turk, Josip 13, 18
Textoris, Michael 99

Udalrich 124
Überlingen 64, 79–81, 88, 185
Überlinger, Martin 165
Uelin, Familie aus Reutlingen 98
Uhl, Franz 193
Ulm/Do. 157f., 163, 192, 197, 203, 208, 237
Ulm, Freiherren von 157
Ulrich aus Esslingen 94f.
– von Seelfingen, Abt v. Salem 112
Ulm-Erbach, Franz von 164
Ungelter, Familie aus Reutlingen 98
Unger, Christoph 177
Unlingen bei Riedlingen 159f.
Unterbürgberg 68
Unterjesingen bei Tübingen 99
Untermarchtal 191, 203
Unterteuringen 82
Urach 98f.
Urach, Grafen von 29, 94
Urbach bei Schorndorf 157, 163
Uri/Schweiz 240
Ursberg 202
Utz, Anna 160, 164
–, Hermann 164

Vacano, Dominicus 171
Vaihingen bei Neukirch/Rottweil 76
Vaihingen/Enz 33, 97, 150
Vallombrosa 15, 125
Valmagne 111
Vaussin, Claude 120, 148
Venedig 220, 240
Versailles 240
Vichy/Frankreich 198
Vienne 18
Villers/Brabant 29, 106
Vochezer, Gosberta CSJ 202
Volk, Ludwig SJ 201
Volkmar von Kemnathen 33
Volz, Jörg 154
Vorarlberg 196, 199, 331

Waddel, Chrysogonus OCist. 121, 143
Wägelin, Paul 236, 238
Wagner, Robert 194
Waiblingen 150, 154, 165f., 192
Walbertsweiler 61, 83, 88
Wald/Hohenzollern 27, 30f., 60–91, 329, 331f.
Walddorf 101
Walderbach 113
Waldsassen/Oberpfalz 113
Wandel, Uwe Jens 149–166
Wangeningen/Niederlande 168
Warthausen Kr. Biberach 150
Wasseralfingen 206
Weber, Anton 202
Weeze, Johannes 99, 239, 241
Weiden/Oberpfalz 171
Weil der Stadt 94, 98, 100, 150
– im Schönbuch 100f.
Weiler bei Blaubeuren 150
– bei Schorndorf 156
Weingarten 37, 51f., 55–57, 68, 86, 103, 111, 149, 175
Weinsberg bei Heilbronn
Weißenau bei Ravensburg 54f., 67f.
Weißenhorn 86
Weitmann, Alfred 208, 210
Welf VI. 26
Welling, Familie aus Tübingen 98
Welzheim 157, 163
Wendelsheim 194
Wendlingen, Stadtteil von Freiburg/Br. 82
Werner, Konverse in Heiligkreuztal 73
– Glüttenhart 96
– von Gomaringen 95f.
–, Paul 159
–, Philipp Jakob 175
Werschweiler 113
Weselin, Sixt 155
Westfalen 52, 111
Westmalle 21
Wettingen/Aargau 28, 35, 112, 114
Wiblingen bei Ulm 233
Wien 56, 111, 113, 231–240
Wiener Neustadt 99
Wiesensteig 149
Wildbad 192
Wilflingen Kr. Biberach 224
Wilhelm von Malmesbury OSB 11, 135, 138, 143
– von Saint-Thierny 103
Winnenden 150, 154, 158
Winterbach bei Schorndorf 157f., 164f.
Wittenberg 221
Witzmannsreute bei Baiernfurt 68
Wohlaib, Adalbert 201
Wolfenweiler/Breisgau 82
Wolleber, David 156, 158
Wonnental 27
Worms 29
Württemberg (Wirtemberg) 29, 98f., 167, 181, 185, 188f., 192, 201, 206–208, 243
Würzburg 28, 33
Wunder, Gerd 163
Wunsiedel/Oberpfalz 171
Wurm, Theophil 207, 210
Wurmlingen bei Tuttlingen 150
Wurster, Wolfgang 100, 102

York, Bistum 108

Zeul, Endris 165
Ziegler, Georg 165
–, Lienhart 165
Zimmern bei Nördlingen 27, 33f.
Zimmern, Grafen von 170
Zirc-Dallas/USA 121
Zuffenhausen siehe Stuttgart-Zuffenhausen
Zug/Schweiz 240
Zußdorf/Württemberg 179–188
Zwiefalten 29

ISSN 0722-7531