Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Organ des
Geschichtsvereins
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Thorbecke

Band 10 · 1991

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 10 · 1991

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 10 · 1991

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen

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

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte / hrsg. vom Geschichtsverein d. Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Sigmaringen: Thorbecke
ISSN 0722-7531
Erscheint jährl.
Bd. 10. 1991. –

© 1991 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.

Dieses Buch ist aus säurefreiem Papier hergestellt und entspricht den Frankfurter Forderungen zur Verwendung alterungsbeständiger Papiere für die Buchherstellung.

Satz und Druck: M. Liehners Hofbuchdruckerei GmbH & Co. Verlagsanstalt, Sigmaringen
Bindearbeiten: Buchbinderei Held, Rottenburg
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6360-1 · ISSN 0722-7531

Inhalt

I. AUFSÄTZE

Heinz Hürten
Deutscher Katholizismus im 19. Jahrhundert – Positionsbestimmung und Selbstbehauptung 11

Otto Weiß
Katholiken in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität. Zur Situation des katholischen Wien und des Wiener Katholikenvereins in den Jahren 1848 bis 1850 23

Alois Steiner
Entwicklungslinien des Schweizerischen Katholizismus von 1848 bis 1914 55

Clemens Rehm
Petitionen und Vereine: Instrumente der badischen Katholiken 63

Andreas Holzem
Emanzipation als Opposition. Zum Deutschkatholizismus in der Diözese Rottenburg 77

Hubert Wolf
Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität? Zum Streit um die Gründung einer Katholischen Universität für Deutschland 99

Gisela Breuer
Zwischen Emanzipation und Anpassung: Der Katholische Frauenbund im Kaiserreich 111

Werner Groß
Franz Xaver von Funk – ein Kirchenhistoriker von Weltruf 121

Paul Kopf
Die Entwicklung der Kongregation von Bonlanden in den Jahren des Exils der Ordensleitung. Ein Beitrag zum Thema Ordensleben in der Zeit des Nationalsozialismus und der Nachkriegszeit (1937–1951) 133

II. QUELLEN

Konstantin Maier
Zur Ahnenprobe im Konstanzer Domkapitel in der Neuzeit. Ein unbekanntes Adelsattestat von 1655 149

Peter Thaddäus Lang
Die Pfarrvisitationsakten des Bistums Konstanz im Diözesanarchiv Rottenburg 155

Dominik Burkard
»Im Namen des Allerheiligsten...« – Das Testament Fridolin Hubers. Zum 150. Todestag des Spätaufklärers 183

Rudolf Reinhardt
Exegese in Tübingen: Paul Schanz und Paul Wilhelm Keppler. Ein Brief Anton Henles an Hermann Schell (1886) 197

III. MISZELLEN

Andrea Polonyi
»Aufklärung« im Bistum Konstanz vor Ignaz Heinrich von Wessenberg? Beobachtungen zur Kirchenreform unter Bischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800) 203

Rudolf Reinhardt
Die Kirche und die Euthanasie, oder: Wie man Geschichte fälschen kann. Bemerkungen zu einem neuen Taschenbuch von Ernst Klee 215

IV. ARBEITSBERICHTE

Joachim Sailer
Eugen Bolz (1881–1945). Seine Politik und sein Weg in den politischen Widerstand 219

Ulrike Altherr
Seelsorge an oder Arbeit mit Frauen? Die Katholischen Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg 1945 bis 1962 241

V. DOKUMENTATION

Diözesanarchiv Rottenburg. Eine Übersicht. Stand 31. 12. 1990. Bearbeitet von Heinrich Maulhardt und Marlies Engelhard 265

VI. FORSCHUNGSBERICHTE UND KRITIK

Ernst Walter Zeeden
Probleme, Aufgaben und Möglichkeiten der Diözesangeschichtsschreibung. Anregungen von und Überlegungen zu einer neuen Bistumsgeschichte 277

VII. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Hilfsmittel – Festschriften – Bibliothekswesen – Biographien

Repertorium Germanicum. Bd. VI und VII (Gerhard Fouquet) 301
Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani (René Pahud de Mortanges) 302

Manfred Weitlauff – Karl Hausberger (Hg.), Papsttum und Kirchenreform. Festschrift für Georg Schwaiger (Günter Christ) 303
Die Handschriften von Lichtenthal (Maren Kuhn-Rehfus) 305
Johannes Duft, Die Abtei St. Gallen. Beiträge zur Erforschung ihrer Manuskripte (René Pahud de Mortanges) 306
Die Handschriften der Universitätsbibliothek München Bd. IV: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften aus der Oktavreihe (Heribert Hummel) 307
Bibliothekslandschaft Bayern, hg. von *Paul Niewalda* (Heribert Hummel) 307
Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter Bd. II (Theodor Klüppel) 308
Hermann Baltl – Nikolaus Grass – Hans Constantin Faussner (Hg.), Recht und Geschichte. Zwanzig Historiker und Juristen berichten aus ihrem Leben (René Pahud de Mortanges) 310

2. Antike – Mittelalter

Wolfgang A. Bienert – Guntram Koch, Kirchengeschichte I: Christliche Archäologie (Wilhelm Geerlings) 311
Francis Xavier Murphy – Polycarp Sherwood, Konstantinopel II und III. Aus dem Französischen von *Nikolaus Monzel – Edmund Labonté* (Peter Walter) 311
Johannes Modesto, Gregor der Grosse (Wilhelm Geerlings) 312
Anton Thanner, Papst Honorius I (Wilhelm Geerlings) 313
Gerd Tellenbach, Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze Bde 1–4 (Ulrich Köpf) 313
Dorothea Walz, Auf den Spuren der Meister (Theodor Klüppel) 315
Raimund Kottje – Helmut Maurer (Hg.), Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert (Klaus Ganzer) 316
Odilo Engels, Stauferstudien. Festgabe hg. von *Erich Meuthen – Stefan Weinfurter* (Helmut Maurer) 317
Gerhard Bach, Konrad von Querfurt (Alfred Schröcker) 318
Theo Kiefner, Henri Arnaud – Pfarrer und Oberst bei den Waldensern (Ulrich Köpf) 319
Dieter R. Bauer – Peter Dinzelbacher (Hg.), Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter (Brigitte Degler-Spengler) 319
Petra Zimmer, Die Funktion und Ausstattung des Altares auf der Nonnenempore (Brigitte Degler-Spengler) 321
Dieter Simon (Hg.), Religiöse Devianz (René Pahud de Mortanges) 322
Walter Brandmüller, Papst und Konzil im Großen Schisma (Rudolf Reinhardt) 323
Dieter R. Bauer – Peter Dinzelbacher (Hg.), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter (Rudolf Reinhardt) 324

3. Humanismus – Katholische Reform – Reformation – Gegenreformation

Jürgen Steiner, Die Artistenfakultät der Universität Mainz (Peter Walter) 326
August Buck (Hg.), Höfischer Humanismus (Helmut Feld) 327
Hans Ulrich Rudolf, Der Bauernkrieg in Oberschwaben (Josef Buck) 327
Benno von Bundschuh, Das Wormser Religionsgespräch von 1557 (Ulrich Köpf) 328
Dietrich Kratsch, Justiz – Religion – Politik (René Pahud de Mortanges) 330

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Bd. V/2: Nuntius Pier Luigi Carafa, bearb. von *Joseph Wijnhoven* (Alfred Schröcker) 330
Herbert Pohl, Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz (Wolfgang Zimmermann) 331

4. Neuere Kirchengeschichte

Petra Jungmayr, Georg von Welling (1655–1727) (Abraham P. Kustermann) 332
Philipp Matthäus Hahn, Echterdinger Verkündbuch 1781–1790, bearb. von *Eberhard Gutekunst* (Ulrich Köpf) 334
Hans Wicki, Staat. Kirche. Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (René Pahud de Mortanges) 334
Günter Christ, Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit. Festgabe hg. von *Ludwig Hüttl – Rainer Salzmann* (Manfred Weitlauff) 335
Heribert Raab, Reich und Kirche in der frühen Neuzeit (Günter Christ) 336
Hans-Otto Mühleisen (Hg.), Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten (Günter Christ) 337
Jean Delinière, Karl Friedrich Reinhard (1761–1837) (Hans-Otto Binder) 339
Wolfgang Reinhard, Geschichte der europäischen Expansion. Bd. 3: Die Alte Welt seit 1818 (Dieter Langewiesche) 340
Willy Real (Hg.), Katholizismus und Reichsgründung (Herman H. Schwedt) 341
Klaus Schatz, Der Päpstliche Primat (Hubert Wolf) 342
Reinhard Elze – Arnold Esch (Hg.), Das Deutsche Historische Institut in Rom 1888–1988 (Otto Weiß) 343
Wieland Vogel, Katholische Kirche und Nationale Kampfverbände (Martin Gritz) 344
Bernd Börger – Hans Schroer (Hg.), Sie hielten Stand (Karl Hofmann) 345
Gerhard Besier – Jörg Thierfelder – Ralf Tyra, Kirche nach der Kapitulation (Martin Gritz) 347
Rudolf Morsey – Konrad Repgen, Christen und Grundgesetz (Martin Gritz) 348
Ernst-Wolfgang Böckenförde, Politischer Auftrag und kirchliches Handeln (Heinz-Albert Raem) 349
Christian Huber, Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes (Alexander Eichener) 350

5. Diözesangeschichte

Helvetia Sacra. Section 1, Volume 4: Archidiocèses et diocèses IV (Manfred Weitlauff) 351
Helvetia Sacra. Sezione I, Volume 6: Arcidiocesi e Diocesi (Franz Xaver Bischof) 357
Diocesi di Bergamo; Diocesi di Lodi (Brigitte Degler-Spengler) 358
Karl Hausberger, Geschichte des Bistums Regensburg (Sabine Weiß) 359
Hermann Brommer (Hg.), Wallfahrten im Erzbistum Freiburg (Louis Carlen) 360
Detlev Zimpel, Die Bischöfe von Konstanz im 13. Jahrhundert (Brigitte Degler-Spengler) 361
Konstantin Maier, Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen (Günter Christ) 362
Johannes von Boeselager, Die Osnabrücker Domherren des 18. Jahrhunderts (Hubert Wolf) 365
Bruno Lengenfelder, Die Diözese Eichstätt zwischen Aufklärung und Restauration (Otto Weiß) . . 366

Hans Würdinger, Das Passauer Domkapitel nach seiner Wiedereinrichtung im Jahr 1826 bis zum Jahr 1906 (Hubert Wolf) 367
Karl-Heinz Braun, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden (Otto Weiß) 368
Widerstehen und Verfolgung in den Pfarreien des Bistums Mainz (1933–1945) (Martin Gritz) . . . 369
Das neue Bischöfliche Dom- und Diözesanmuseum Trier (Heribert Hummel) 370

6. Klöster – Orden – Stifte

GERMANIA SACRA. Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier NF 25 (Rudolf Reinhardt) 371
Willibrord – Apostel der Friesen (Wilhelm Geerlings) 372
Alfons Zettler, Die frühen Klosterbauten der Reichenau (Heribert Hummel) 372
Barbarossa und die Prämonstratenser (Heribert Hummel) 373
Artur Angst, Das ehemalige Frauenkloster in Leutkirch (Bernhard Neidiger) 373
Wiebke von Thadden, Judith, die junge Priorin (Brigitte Degler-Spengler) 374
Alfred Lohmüller, Das Reichsstift Ursberg (Wilfried Schöntag) 375
Clemens Hegglin – Fritz Glauser (Hg.), Kloster und Pfarrei zu Franziskanern in Luzern (René Pahud de Mortanges) 376
Ursula Braasch-Schwersmann, Das Deutschordenshaus Marburg (Alexander Eichener) 377
Michael Diefenbacher (Bearb.), Das Urbar der Deutschordenskommende Mainau von 1394 (Alexander Eichener) 378
Abt Benedikt Knittel und das Kloster Schöntal (Heribert Hummel) 378
Im Vorfeld der Säkularisation. Briefe aus bayerischen Klöstern (Otto Weiß) 379
Studia et Subsidia de Vita et Operibus S. Alfonsi Mariae de Ligorio (Hubert Wolf) 379
Otto Beck (Hg.), Baindt – Hortus Floridus (Andrea Polonyi) 380
Klaus Wollenberg, Die Zisterzienser in Altbayern, Franken und Schwaben (Heribert Hummel) . . 381
Die Zisterzienser im baden-württembergischen Franken (Heribert Hummel) 381
Gerhard Wissmann, Kloster Bronnbach (Alexander Eichener) 382
Paul Kopf, Der Blutfreitag in Weingarten (Markus Talgner) 382

7. Landesgeschichte – Landkreisbeschreibungen – Stadtgeschichte

Peter Claus Hartmann, Bayerns Weg in die Gegenwart (Günter Christ) 383
Siegfried Frey, Das württembergische Hofgericht (Helga Schnabel-Schüle) 384
Der Alb-Donau-Kreis Bd. I; Der Landkreis Biberach Bd. II (Peter Thaddäus Lang) 386
Archäologie, Kunst und Landschaft im Landkreis Tuttlingen (Heribert Hummel) 387
Engen im Hegau, hg. von *Herbert Berner* (Klaus Graf) 387
Hans-Jörg Leuchte, Das Liegnitzer Stadtrechtsbuch des Nikolaus Wurm (Alexander Eichener) . . . 388
Casimir Bumiller, Studien zur Sozialgeschichte der Grafschaft Zollern (Rudolf Kieß) 389
Gerhard Fritz, Stadt und Kloster Murrhardt im Spätmittelalter (Jürgen Sydow) 390
450 Jahre Reformation. Schorndorf im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (Rudolf Reinhardt) 390
Bernhard Appenzeller, Die Münsterprediger bis zum Übergang Ulms an Württemberg (Heribert Hummel) 391

Otto Borst, Fellbach (Gisela Zeißig) 392
Siegfried Tann – Bernd Wiedmann (Hg.), Kirchen in Friedrichshafen (Peter Thaddäus Lang) 393
Michael Diefenbacher, 650 Jahre Hospital zum Hl. Geist in Nürnberg (Karl Hausberger) 394

8. Kunstgeschichte

Bernhard Gallistl, Die Bronzetüren Bischof Bernwards im Dom zu Hildesheim (Anton Bauer) . . 394
Painton Cowen, Die Rosenfenster der gotischen Kathedralen (Anton Bauer) 395
Sixtus Lampl, Domenikus Zimmermann (Matthias Kunze) 396
Wolfgang Jahn, Stukkaturen des Rokoko (Michael Rieser) 397
Johann Friedrich Overbeck. 1789–1869, hg. von *Andreas Blühm – Gerhard Gerkens* (Heribert Hummel) 398
GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst (Heribert Hummel) 399

9. Umschau 399

VIII. VEREINSNACHRICHTEN

Vereinschronik für das Jahr 1990 409
Bericht über die Studientagung 1990 410
Vorstand und Redaktion 414
Tauschverkehr 414
Verzeichnis der Abbildungen 415
Mitarbeiter 415
Rezensenten 416
Abkürzungen 417
Register der Orts- und Personennamen 419

HEINZ HÜRTEN

Deutscher Katholizismus im 19. Jahrhundert

Positionsbestimmung und Selbstbehauptung*

Die Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution im vergangenen Jahr, der wir mit großen, wenn auch sehr unterschiedlich gestimmten Erwartungen entgegengegangen sind, hat in der westlichen Welt keineswegs, wie man hätte annehmen sollen, merkliche Impulse zu einer Renaissance der damals verfochtenen Ideale von Freiheit und Gleichheit, zu einer kritischen Revision unserer Gesellschaftsordnung im Lichte dieser Prinzipien ausgelöst. Vielmehr hat der Zusammenbruch des Sozialismus im östlichen Mitteleuropa, der sich von allen unerwartet im Herbst des Jahres 1989 vollzog, und der oft, wenn auch vielleicht nicht mit vollem Recht, eine »Revolution« genannt wird, die historische Erinnerung und die darin enthaltenen Möglichkeiten zur Prüfung und Neubestimmung unserer Position überdeckt durch das Erlebnis der Gegenwart mit ihren jetzt offenbar werdenden, kaum mehr erhofften Chancen und ihren unerwarteten Herausforderungen an unsere politische und moralische Qualität. Diese Umwälzung des Jahres 1989 hat freilich die andere, in deren Jubiläumsjahr sie fiel, in ihrer historischen Wirkung nicht geschmälert oder gar abgelöst, sondern durchaus bekräftigt, weshalb spätere Historiker wohl nicht vor die Frage gestellt sein werden, ob man von 1989 an eine neue Epoche wird datieren müssen. Für die westliche Welt, in der wir leben, bedeuten die Vorgänge des Jahres 1989 durchaus eine Bestätigung ihrer politischen Ideale, die, wenn sie auch nicht vollständig aus dem geistigen Arsenal der Französischen Revolution stammen, doch dieser einen guten Teil ihrer Weltwirkung verdanken. So ist unsere Epoche immer noch die Epoche nach der Großen Revolution, und die Aufgabe des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, der nachrevolutionären Welt gegenüber seine Position zu bestimmen und sich in ihr zu behaupten, ist somit – in gewandelter Form – auch die unsere.

Das grundlegend Neue für die Kirche in der Welt des 19., des ersten nachrevolutionären Jahrhunderts[1] lag darin, daß ihr in einem von den Prinzipien der Gleichheit und der Religionsfreiheit gestalteten Staat durch dessen innere Strukturprinzipien kein Platz mehr reserviert war, sondern dieser ihr jeweils neu nach dem Maße von Macht und Einfluß eingeräumt oder auch bestritten wurde. Im Mittelalter war man von der Notwendigkeit der

* Einführendes Referat bei der Studientagung »Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus – Zur Geschichte kirchlicher Vereine und Verbände im 19. Jahrhundert« (Weingarten, 26.–30. September 1990).

1 Da diese Ausführungen im wesentlichen eine Wiedergabe der von mir an anderer Stelle (Heinz HÜRTEN, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, Mainz 1987.) mit zahlreichen Verweisen und Belegen gebotenen Ansichten darstellen, werden der Vortragsform entsprechend lediglich wörtliche Zitate nachgewiesen. Eine wichtige, von mir seinerzeit noch nicht berücksichtigte Neuerscheinung ist: Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989. Derselbe Autor hat für den in vielem vergleichbaren deutschsprachigen schweizerischen Katholizismus bereits früher eine bemerkenswerte Untersuchung vorgelegt: Urs ALTERMATT, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Zürich und Köln 1972.

Concordia zwischen Imperium und Sacerdotium überzeugt gewesen, die ständische Gesellschaft Alteuropas, die mit der Französischen Revolution den entscheidenden Stoß erhielt, hatte unbestritten den Vertretern des Klerus den ersten Rang überlassen. Dieser Stand repräsentierte das Land so gut wie die beiden anderen. In dieser Ordnung war ein Staat ohne Christentum und Kirche undenkbar gewesen, jetzt wurde er eine theoretische und praktische Möglichkeit. War also die Stellung der Kirche in Staat und Gesellschaft der nachrevolutionären Epoche nicht mehr vorgegeben, dann kam es darauf an, Mittel und Wege zu finden, die ihr auch unter den neuen Bedingungen das für notwendig gehaltene Maß an Einfluß sicherten. Sie mußten, wenn es darum ging, innerhalb des bestehenden politischen Systems zu wirken, zwangsläufig systemkonform sein. Die Kirche konnte der neuen Ordnung der Dinge, wie sie die Französische Revolution schrittweise auf dem ganzen europäischen Kontinent durchsetzte, nicht mit vollständiger Ablehnung gegenübertreten, wenn sie nicht darauf verzichten wollte, sich geltend zu machen.

Diese Entwicklung ist freilich für den Späteren weit besser zu erkennen als für die damals Handelnden, zumal durch die Restauration nach dem Sturze Napoleons der »Krater der Revolution« geschlossen und die durch sie in Gang gesetzten Veränderungen zu einem guten Teil um ihre Wirkung gebracht scheinen konnten. Im Zuge der politischen Rekonstruktion nach den durch die Revolution ausgelösten Erschütterungen ist es auch zu einer organisatorischen Neuordnung der Kirche gekommen, die nach der Säkularisation der Reichskirche 1803 mit den politischen Gewalten ausgehandelt werden mußte und diesen Gelegenheit gab, sich vornehmlich auf dem Wege über die Besetzung der bischöflichen Stühle und anderer wichtiger kirchlicher Stellen ein erhebliches Maß an Einfluß innerhalb der Kirche selbst zu sichern.

Ihrer säkularen Aufgabe, in der nachrevolutionären Epoche unserer Geschichte eine den Erfordernissen und Bedingungen dieser Epoche angemessene Wirkungsweise zu finden, trat die Kirche mit einem dreifachen Handicap gegenüber: sie war verarmt, sie war nicht frei, und niemand konnte mit hinreichender Sicherheit voraussagen, ob die gegenrevolutionären Kräfte, deren militärische Allianz Napoleon vernichtet hatte, und die gegen jeden neuen Versuch der Revolution, die Ruhe Europas zu stören, im Bündnis vereint blieben, nicht doch dem 19. Jahrhundert ihren Stempel aufdrücken würden.

In dieser Lage mochte es sinnvoll erscheinen, wenn die Kirche sich an die bestehenden Mächte anschloß, das Bündnis von Thron und Altar einging, waren die Staaten der Restauration doch bereit, der Kirche, wenn auch oft nur unter dem Vorbehalt der Staatsinteressen und unter dem Gesichtspunkt gesellschaftlicher wie politischer Nützlichkeit, ein Stück freundlich entgegenzukommen und sie nicht wie ein nach den Prinzipien der Revolution gestalteter Staat als politisch belanglose Privatangelegenheit der Bürger zu behandeln. Auch leiteten diese Staaten als Monarchien »Dei gratia« ihre Autorität theoretisch von derselben Quelle ab, aus der auch die Autorität der Kirche floß, nicht aber aus einem selbstherrlichen Volkswillen, der keine Schranken duldete.

Daß die Kirche trotz alledem nicht zu einer Macht wurde, die mit den aus dem Ancien Régime in das 19. Jahrhundert hinüberragenden Mächten schließlich verging, sondern in der sich nicht zuletzt in einer Welle von Revolutionen durchsetzenden Welt demokratischer Gleichheit behaupten konnte, ist nicht das Ergebnis einer durchdachten kirchlichen Strategie, sondern Folge einer Reihe unkoordinierter Reaktionen auf konkrete Unzuträglichkeiten, die innerhalb des bestehenden Verhältnisses von Staat und Kirche nicht zu beheben waren.

Von größter Signalwirkung auf die kleinen Zirkel von Katholiken des Kontinents, die auf eine Verbesserung der kirchlichen Position in ihren Staaten sannen, waren Vorgänge im britischen Irland, wo erstmals die einer demokratisch oder parlamentarisch verfaßten Gesellschaft angemessenen Instrumente politischer Massenwerbung für die Kirche eingesetzt wurden. Der Dubliner Anwalt Daniel O'Connell (1775–1847) gründete 1823 einen Verein mit

dem Ziel, den irischen Katholiken das passive Wahlrecht für das Londoner Parlament zu erlangen. Zu diesem Zweck hatte es bereits früher eine Vereinigung gegeben, deren Bestrebungen aber gescheitert waren. Was der Catholic Association schließlich den Erfolg einbrachte, waren ihre neuartigen Methoden, mit denen sie die in der britischen Verfassung liegenden Möglichkeiten ausnutzte, um eben die verfassungsmäßigen Schranken zu sprengen, die den Katholiken Großbritanniens den Eintritt ins Parlament verwehrten. Diese Catholic Association war ein Verein mit minimalem Mitgliedsbeitrag – ein Penny im Monat. Ihm konnten auch die armen Pächter beitreten, und weil sie es – vielfach wohl durch den Seelsorgeklerus bewogen – auch taten, entstand ein Verein, wie ihn die Welt noch nicht gesehen hatte, die erste politische Massenorganisation, die mit ihrem immensen monatlichen Vereinseinkommen die Mittel besaß, um der Öffentlichkeit durch Versammlungswellen in ganz Irland, durch Petitionen und schließlich durch die Mobilisierung der Wähler für einen nach geltendem Recht nicht wahlfähigen Kandidaten, eben den Katholiken O'Connell, zu demonstrieren, daß die bestehende politische Ordnung nicht mehr dem Willen des Volkes entsprach und nur mit Mitteln staatlichen Zwanges aufrechterhalten werden konnte, daß der Ausschluß von Katholiken aus dem Parlament unvereinbar war mit dem verfassungsmäßigen Recht der Iren, dort durch freigewählte Vertreter repräsentiert zu sein. So wurde die Katholikenemanzipation schließlich durchgesetzt, legal, ohne Verletzung des Gesetzes, vielmehr vom Boden des Verfassungsprinzips aus, daß dem britischen Bürger das Recht auf Repräsentation nicht vorenthalten werden dürfe.

Es beeinträchtigte die Signalwirkung dieses Vorgangs nicht, daß die bislang herrschende britische Oberschicht die Gefahr erkannte, die durch die Mobilisierung des katholischen Elektorates auch ihrer sozialen Machtstellung drohte, und der Zensus in Irland für das aktive Wahlrecht so hoch hinaufgesetzt wurde, daß nur noch eine Minderheit katholischer Iren in seinem Genuß blieb. Es war deutlich geworden, daß die Kirche ein politisches Machtinstrument in den Massen besaß, die ihr gläubig anhingen, wenn es gelang, diese Massen zu mobilisieren. Eine Organisationsstruktur dafür war mit dem Seelsorgeklerus gegeben, ohne den bis tief in unser Jahrhundert hinein keine breite katholische Volksbewegung entstanden ist. Aber nicht überall waren wie in Großbritannien die politischen und rechtlichen Voraussetzungen gegeben, die einer Massenorganisation Erfolg sichern konnten: Presse- und Versammlungsfreiheit, Parlament. Aber dies war nur eine Frage der Zeit.

Die Übertragung des irischen Modells auf den Kontinent mußte dort weitergehendere Konsequenzen auslösen als auf den britischen Inseln, deren Verfassungsordnung durch ein Phänomen wie die Catholic Association in ihren tragenden Prinzipien nur bestätigt wurde. Auf dem europäischen Festland mußte eine Massenbewegung über ihre eigentlichen Ziele hinaus kraft ihres Daseins und ihres möglichen Erfolgs die dort gegebenen autoritären Strukturen schwächen und einen Liberalisierungsschub auslösen. Katholische Bewegungen wurden hier notwendig politisch, wenn nicht nach ihrer kalkulierten Absicht, so doch nach ihrem tatsächlichen Effekt.

Dies wird vornehmlich deutlich am Beispiel Belgiens, genauer gesagt: der südlichen, katholischen Landesteile des 1815 geschaffenen Vereinigten Königreichs der Niederlande. Hier sah sich eine liberale Oberschicht dem Norden des Landes gegenüber benachteiligt und verfocht die Ideale der Freiheit in Handel, Gewerbe und Presse, während katholische Gruppen sich für die Freiheit des Unterrichts engagierten. Die gemeinsame Front gegen die Staatsinterventionen in die nach liberaler Auffassung dem Bürger zur freien Gestaltung überlassene Sphäre schuf hier allmählich eine politische Aktionseinheit, nachdem die Liberalen ihre Bedenken gegen das Zugeständnis der Freiheitsrechte an die Katholiken und diese ihre Bedenken gegen die liberale Ideologie zurückzustellen gelernt hatten. 1828 setzten die Petitionsstürme ein, in denen die Forderungen nach Freiheit von Unterricht und Presse, nach

Ministerverantwortlichkeit und Schwurgerichten zu einer Einheit verschmolzen waren, die von beiden Partnern verfochten wurde. Sie fielen deshalb so eindrucksvoll aus, weil das Engagement des Klerus diesem Unternehmen die Massenbasis im katholischen Volk schuf. Was ursprünglich nur eine taktische Aktionsgemeinschaft war, bedeutete für den kontinentalen Katholizismus eine, allerdings in ihrer Reichweite begrenzte, historische Erfahrung: die Möglichkeit, die liberalen Freiheitsforderungen für die Kirche zu nutzen, das Streben nach Überwindung staatlicher Bevormundung und Kontrolle einzufügen in die großen Tendenzen der Zeit, nicht mehr allein katholische Partikularinteressen zu verfolgen, sondern Recht und Freiheit der Kirche im Rahmen und als Element der bürgerlichen Freiheit für alle zu sichern. Die Verfassung des belgischen Staates, der 1831 aus den Wirren der Revolution von 1830 entstand, ist ein überzeugendes Dokument dieser Erfahrung. Sie war die liberale Musterverfassung für ihr Jahrhundert, und sie erfüllte zugleich die Wünsche der Katholiken. Sie gilt bis auf den heutigen Tag.

Die Möglichkeit, daß Katholiken und Liberale zusammengingen, ist zur gleichen Zeit, von den belgischen Vorgängen beeinflußt und wieder auf sie zurückwirkend, in Frankreich zum Kern eines großartigen Versuchs geworden, die Rolle der Kirche in der nachrevolutionären Gesellschaft theoretisch, theologisch und geschichtsphilosophisch zu begreifen, im Werk des Priesters Félicité de Lamennais (1782–1854). Dieses kann hier sowenig behandelt werden wie die anderen Fragen theoretischer Natur, welche die Ortsbestimmung der Kirche im 19. Jahrhundert aufwarf. Aber es verlangt in unserem Zusammenhang eine Erwähnung, weil es, unabhängig von seinen geschichtsphilosophischen Spekulationen, die es dem Verdikt der Kirche verfallen ließen, die politische Praxis der Katholiken in vielen Ländern inspiriert hat.

Denn im praktischen Vollzug Hand in Hand, aber theoretisch ablösbar von seinem Geschichtsverständnis, das die Kirche geradezu heilsnotwendig an die Seite der Demokratie verwies, entwickelte Lamennais ein Programm praktischer Kirchenpolitik, um die Fesseln los zu werden, die der restaurierte Staat der Bourbonen in Fortführung seiner gallikanischen Traditionen um die Kirche geschlungen hatte, die nun für Lamennais und die anderen Männer des katholischen Aufbruchs mehr denn je zuvor ihre Lebensmitte im Papsttum besaß. Der Kampf um die Freiheit des Unterrichts ist von Lamennais mit den Mitteln der Öffentlichkeitsarbeit und des Rechtsstreits geführt worden. Das bestehende Recht bot den Rahmen für die Auseinandersetzung mit dem Staat, die öffentliche Meinung die Voraussetzung des Erfolgs. Auch wer die Geschichtstheologie Lamennais' nicht teilte, wie manche seiner Anhänger – oder sie nicht verstand, wie boshafte Historiker auch meinen –, konnte sich leicht von der Nützlichkeit einer politischen Taktik überzeugen, welche die Zielsetzungen der Liberalen sich zu eigen machte, um mit ihrer Hilfe für die Kirche einzutreten, die im Staat nicht mehr ihren Anwalt fand. Darum haben die von Lamennais ausgehenden politischen Impulse über seine persönliche Katastrophe durch die Enzyklika »Mirari vos« vom 15. August 1832 hinaus wichtige Segmente des französischen Katholizismus inspiriert und auch in Deutschland zündend gewirkt.

Von einer katholischen Bewegung war dort noch lange nicht zu sprechen, als solche bereits in Irland, in Belgien und in Frankreich die Innenpolitik ihrer Länder mitgestalteten. Die Gründe dafür sind vielfältig. Einer ist sicherlich darin zu sehen, daß bis 1837 die katholische Sache keinen Fürsprecher besaß, der auf seine Nation so zu wirken vermocht hätte wie Lamennais, der noch heute zu den klassischen Autoren Frankreichs gezählt wird. Die deutschen Polizeistaaten, die in ihrer Angst vor Demagogen überall Revolution witterten, waren zudem ein Hindernis freier Aktion für Katholiken so gut wie für Liberale. So vollzog sich hier eine Neuorientierung für die Aufgaben der Zeit vornehmlich in der Zeitschriftenpresse, in der wissenschaftlichen Theologie und in der Priesterausbildung, bis 1837 das »Kölner Ereignis« zeigte, daß auch in Deutschland ein aktionsfähiger Katholizismus herange-

wachsen war. Die preußische Regierung hatte den Erzbischof von Köln, weil er im Gehorsam gegen die kirchlichen Vorschriften die vom Staat erlassenen Anweisungen über die kirchliche Trauung konfessionsverschiedener Paare mißachtet hatte, mit militärischer Gewalt in seinem Palais verhaftet und in die Festung Minden gesperrt. Damit hatte aber auch der alte preußische Staat seine Möglichkeiten überreizt, und in der literarischen Opposition, die sich zu Wort meldete, fand auch das katholische Deutschland seine Stimme, die nun die Verletzung des kirchlichen Rechts und der Person eines Bischofs zum Fanal einer Protestbewegung machte. Der alte Joseph Görres (1776–1848), im Verlauf der Jahre wieder zur Kirche seiner Jugend zurückgekehrt, verstand in der Flugschrift »Athanasius« die Sache des Erzbischofs als Sache der Kirchenfreiheit. Er löste eine Protestbewegung aus, die den preußischen Polizeistaat schließlich zum Nachgeben zwang. Die Bedeutung der Schrift ging freilich über diesen Erfolg noch hinaus. Sie ließ einige Katholiken erst erkennen, was ihre Aufgabe in diesem Staate war, sie erweckte dem deutschen Katholizismus Führer und bezeichnete ihm zugleich sein Programm: nicht seine Zuflucht bei einem der wenigen katholischen Herrscherhäuser Deutschlands zu suchen, sondern sich die Rechtsgleichheit innerhalb des Staates zu erkämpfen. Die rechtlich gesicherte Freiheit der Kirche wurde zum Kampfziel. In diesem Zusammenhang fiel auch das Wort, das zum Rahmenthema unserer Tagung gehört: Emanzipation. Es bedürfe keiner Sterndeuterei, meinte Görres, um zu erkennen, was die Zeichen der Zeit seien: »Die Kirche hat im Glauben der Völker neuerdings sich emanzipiert, und sie wird sich ferner emanzipieren; und keine Gewalt auf Erden wird im Stande sein, sie länger in den unwürdigen Fesseln zurückzuhalten, die man ihr angelegt. Der Zauber ist gebrochen, der Bann ist gelöst, der allgemeine Unwillen gegen die falsche Schwarzkunst ist aufgestanden; es ist unmöglich geworden, das alte Unwesen fortzutreiben, wie es seit vielen Jahren getrieben wurde«[2].

Was sich im katholischen Deutschland abspielte, war noch, soweit es zur Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit gelangte, eine Sache des lesenden, »räsonnierenden«, wie es im Polizeijargon hieß, Publikums. Ob sie Offiziere waren, die auch Soldaten hatten, mußte sich noch erweisen. Der Test kam mit der Ausstellung des Hl. Rocks zu Trier 1844. Die Wallfahrten nach Trier, die mit Hilfe der neuen Eisenbahnen früher unvorstellbare Menschenmassen erfaßten, demonstrierten einer darüber teilweise ziemlich erschreckten liberalen Öffentlichkeit, welche Kräfte die scheinbar vom Zeitgeist hoffnungslos überholte Kirche zu mobilisieren vermochte, in politischen Kategorien ausgedrückt: daß sie eine Massenbasis besaß. Und es war wieder Görres, der daraus die politischen Konsequenzen zog: Wenn je die Entscheidung in den Händen der Massen sein sollte, dann brauchte die Kirche um ihre Zukunft nicht zu bangen[3].

Die Stunde, in der die Tragkraft dieser Prognose sich zu erweisen hatte, kam mit der Märzrevolution des Jahres 1848. Die »Märzfreiheiten« des Jahres 1848 gaben den aktionswilligen deutschen Katholiken Möglichkeiten, die ihnen bislang verwehrt waren, und dies in einer politischen Situation, in der die Verfassungsordnung der Staaten, der einzelnen Länder des Deutschen Bundes wie die eines künftigen Gesamtstaates zur Diskussion stand. Die Piusvereine für religiöse Freiheit haben diese Chance entschlossen genutzt. Ihr Ziel war die Kirchenfreiheit, die Emanzipation der Kirche aus der Bevormundung des Staates. Sie sollte nicht Frucht einer Privilegierung durch den Staat oder einer konkordatären Abmachung sein, sondern Folgewirkung eines politischen Grundrechts, das die Religion, auch jede andere als die katholische, von Kontrolle und Einmischung des Staates freihielt. Um dies zu sichern, haben die katholischen Abgeordneten der Paulskirche anfänglich sogar daran gedacht, die

2 Joseph Görres, Athanasius, Regensburg 1838, 144. Jetzt auch in: Wolfgang Frühwald (Hg.), Joseph Görres, Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Freiburg, Basel, Wien 1978, 2, 572–719.

3 Heribert Raab, Joseph Görres. Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk, Paderborn 1978, 212.

förmliche Trennung von Kirche und Staat einzuführen – was sie dann aus praktischen Gründen nicht weiter verfolgt haben. Aber dieses Einschwenken auf liberale Zielsetzungen zum Zwecke der Kirchenpolitik vollzog sich, ganz anders als bei der Gruppe um Lamennais in Frankreich bei der Julirevolution von 1830, ohne geschichtsphilosophische Überhöhung. Es blieb, wenn nicht unbedingt eine Sache politischer Zweckmäßigkeit, eine Entscheidung aus politischer Überzeugung, nicht aus Gehorsam gegenüber einem theoretisch postulierten göttlichen Heilsplan.

Die katholische Bewegung des Jahres 1848 zielte auf Kirchenpolitik, sie meinte, für die Kirche zu handeln, tat dies aber ohne förmlichen Auftrag und ohne formelle Leitung durch die Kirche. Sie war, wie ihre Vertreter wenig später betont erklärten, Laienbewegung. Dies sollte zunächst nicht besagen, daß ihr keine Geistlichen angehörten, im Gegenteil: ohne die Beteiligung vieler Kleriker wäre die Bewegung kaum zustande gekommen. Aber diese waren in den Vereinen nicht kraft ihres geistlichen Amtes tätig, sondern kraft ihrer persönlichen politischen Entscheidung. Die Piusvereine waren keine Gemeinschaften nach kirchlichem Recht, sondern Vereine aufgrund weltlicher Koalitionsfreiheit und bürgerlicher Vereinsgesetzgebung. Was sich 1848 kraftvoll Bahn brach, war eine Emanzipationsbewegung weltlicher Rechtsform, in der Geistliche prinzipiell keinen anderen Status besaßen als Laien. Es ist darum trotz hohen Klerikeranteils richtig, von einer Laienbewegung zu sprechen. Die Bischöfe betraten die Szene erst spät. Der Kölner Erzbischof Geißel (1845–1864), der sie im Jahre 1848 erstmals zu einer Konferenz aus ganz Deutschland zusammenführte, sprach zu Recht davon, daß die Laien den Bischöfen im Kampf um die Freiheit der Kirche vorangegangen seien. Die Laienbewegung war eine Emanzipationsbewegung für die Kirche, aber nicht für eine Emanzipation der Laien in der Kirche. Umgestaltung der kirchlichen Strukturen, Anteilnahme am Kirchenregiment lag nicht in ihrem Programm. Einen Versuch, sich in die Leitungsgewalt der Kirche »einzuschmuggeln«, wie es in ihren Reihen hieß, wollten sie gar nicht erst unternehmen. Sowenig wie es einen »ideologischen Überbau« für ihre Bejahung liberaler Methoden gab, existierte so etwas für die Rolle des Laien als Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit. Eine Theologie des Laikats ist erst im 20. Jahrhundert zum Desiderat geworden, und in unserem Jahrhundert erst konnte Verwunderung darüber entstehen, daß manche der großen Führer der katholischen Bewegung theologisch so unbedarft gewesen sind.

Zu den großen Markierungen, die das Jahr 1848 für die deutsche Geschichte setzte, gehört auch, daß die Katholiken für ihre kirchenpolitischen Ziele keinen Partner fanden, daß sie allein standen. Anders als in Belgien versagten sich die Liberalen den Zielen der Katholiken. Die Freiheit der Kirche war ihnen bedenklicher als die Fortgeltung der alten Staatskirchenhoheit, weil diese den Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft hemmte, während eine vollständige Freisetzung der Kirche von staatlicher Kontrolle die Liberalen vor der dann zu erwartenden Macht der Kirche zittern ließ. Dies war früher schon gesagt worden, die Verfassungsberatungen in der Paulskirche waren die Probe aufs Exempel. Die Katholiken standen somit politisch allein. Dies mußte im Zeichen der nun anhebenden Epoche der Parlamente besagen, daß der Weg zu einer eigenen Partei vorgezeichnet war, die 1848 noch nicht notwendig erschien. Solange sie in den Staaten des Deutschen Bundes ihre Ziele noch nicht erreicht hatten, oder keine der großen politischen Strömungen der Zeit sich ihrer annahm, mußten sie sich als Partei organisieren, wenn sie auf diese Ziele nicht ganz verzichten wollten. Aber auch dies war eine Konsequenz, die erst in der Zukunft zu ziehen war.

Das Scheitern der Revolution bedeutete auch für die Katholiken zunächst die Notwendigkeit zur Neuorientierung. Die Zeit der politischen Versammlungen und Petitionsbewegungen war vorbei. Aber eine Reihe von Aufgaben, welche die katholische Bewegung 1848 noch vor sich gesehen hatte, war doch erledigt. Die preußische Verfassung – trotz ihres Oktrois durch den König eine bleibende Folge der Revolution – gab der katholischen Kirche eine Stellung,

die nicht mehr viele Wünsche offen ließ. In Österreich war die rechtliche Lage der Kirche grundlegend verbessert, und die Bischöfe, die 1848 den Laien die Ehre des Vorstreits gelassen hatten, nahmen ihre kirchenpolitische Verantwortung nunmehr selbst wahr.

Damit stellte sich für die katholische Bewegung die Frage, ob sie überflüssig geworden sei. Sie hat diese Frage mit einem entschiedenen »Nein« beantwortet. Der Aktionswille der Katholiken, der auf kirchenpolitischem Gebiet nicht mehr erforderlich oder aussichtsreich war, drängte auf andere Arbeitsfelder.

Die Generalversammlung der Piusvereine faßte 1856 in Linz den Beschluß, daß sie ihre Aufgaben nicht als erledigt ansehen könne. Es gehe darum, »die höheren Prinzipien und Anschauungen der katholischen Kirche nach allen Seiten ins Leben einzuführen«. Bereits einige Jahre zuvor hatte die Generalversammlung sich als Motor für den weiteren Ausbau des Vereinswesen erwiesen. Auf ihren Beschluß vom Oktober 1849 ging die Gründung des Bonifatiusvereines zum Kirchenbau in der Diaspora zurück, andere Vereine, die sich um diese Zeit bildeten, vor allem die Gesellenvereine Kolpings, erfuhren nachdrückliche Unterstützung. In Übereinstimmung mit dieser Tendenz zur Vielfältigkeit des Vereinswesens wandelte die alte Generalversammlung ihren Charakter. Sie war nicht länger das Beschlußgremium für den Dachverband der alten Piusvereine, des Katholischen Vereins Deutschlands, sondern die Plattform, auf der sich die Vertreter aller katholischen Vereine begegnen sollten, die Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, und damit der Vorläufer unserer heutigen Katholikentage.

Es bedarf wohl der Unterstreichung, daß die von den Generalversammlungen geförderte Ausbreitung der Vereine nicht der seelsorglichen Betreuung ihrer Angehörigen dienen, ein pastorales Instrument für bestimmte Gruppen darstellen sollte, sondern daß diese Vereine Sachzwecken dienten, die im Bereich kirchlichen Interesses lagen: Fürsorge für Arme und Kranke, Aufbau katholischer Zeitungen und Büchereien, Hilfe für die Handwerksgesellen. Die Bildung von Organisationen zur Standesseelsorge ist einmal auf einer Generalversammlung erörtert, aber als außerhalb ihrer Kompetenz, eben in der Kompetenz der Seelsorger liegend, nicht aufgegriffen worden. Standesseelsorge vollzog sich bis zur Gründung der durch die Sozialistengesetzgebung lange verzögerten Arbeitervereine im 19. Jahrhundert noch in der alten Form der kirchenrechtlich verfaßten Kongregationen. Deren Umgestaltung zu modernen Verbänden mit mächtigen Zentralen und reichem Schrifttum fiel erst in das 20. Jahrhundert.

Die Entwicklung des katholischen Vereinswesens wird heute meist als die Gestaltung eines katholischen Milieus, einer abgeschlossenen Lebenswelt oder Subkultur gesehen, worin der Katholik seine verschiedenen Lebensvollzüge in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten erlebte. Dies ist nicht zu bestreiten. Je mehr das katholische Organisationswesen sich ausbreitete und zudem Vereine entstanden, welche die Bildung und Inspiration ihrer Mitglieder zum vornehmsten Ziele hatten, lebte der Idealtypus des Katholiken in einem dichten Netz katholischer Sozialisation. Er gehörte einem Verein an, der seinem gesellschaftlichen Status entsprach, er las eine katholische Zeitung, entlieh Bücher aus der Pfarrbibliothek, förderte die Missionen durch seinen Mitgliedsbeitrag in einem Missionsverein und den Kirchenbau in der Diaspora durch Spenden an den Bonifatiusverein. Die Deutung des Milieus, des katholischen übrigens ebenso wie die des sozialdemokratischen, das sehr vergleichbare Züge aufweist, als Ghetto, das seine Einwohner schützt, zusammenhält und diszipliniert, liegt nahe. Aber der Verein war mehr als Baustein zu einem Milieu. Er war zugleich die sachgerechte Antwort auf die Chance, welche die Zeit bot. Die nachrevolutionäre Gesellschaft, die das Individuum weitgehend freisetzte von staatlicher Kontrolle und Vorsorge, überließ eben diesem freigewordenen Individuum die Wahrnehmung gesellschaftlicher Aufgaben. Sie gab ihm mehr als eine Zeit zuvor die Möglichkeit, die Gesellschaft durch eigene Aktivität zu gestalten, und zwar nicht nur durch den Fortfall

früherer Hemmnisse, sondern zugleich durch das Mittel des Vereins, der Assoziation in ihren unterschiedlichen Rechtsformen von der Aktiengesellschaft bis zum Idealverein des Bürgerlichen Gesetzbuches. Der Aufbau der Industrie, die Institutionalisierung des kulturellen Lebens vom Männergesangverein bis zur Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, die Organisation der politischen Kräfte, die technische Überwachung von Dampfkesseln und Autos, die Katastrophenhilfe und die Rettung Schiffbrüchiger, die touristische Erschließung unserer Gebirge, all dies ist Leistung der Assoziation, des Vereins. Die Bildung katholischer Organisationen zu unterschiedlichen Sachzwecken ist somit auch eine Form, in der die Kirche, vertreten durch meist anfänglich nur kleine Häuflein von Laien, die niemand berufen hatte, um ihren Platz in der nachrevolutionären Gesellschaft kämpfte.

Diese gesellschaftsgestaltende Macht des Vereins wird innerhalb des deutschen Katholizismus vor allem an den großen Bildungen im letzten Drittel dieses großartigen Jahrhunderts deutlich, in der Zentrumspartei, im Volksverein für das katholische Deutschland und in den von diesem nachdrücklich geförderten Arbeitervereinen und Christlichen Gewerkschaften.

Die Bildung einer eigenen Partei der Katholiken bezeichnet am deutlichsten ihre Bereitschaft, sich auf die Bedingungen des liberalen Zeitalters einzulassen, um eben den Gefährdungen entgegenzutreten, die von ihm ausgingen. Mit der Reichsgründung schien in Deutschland der Liberalismus vor seinem endgültigen Siege zu stehen. Die nationale Einheit im kleindeutschen Sinne war erreicht, die Ausgestaltung dieses Reiches in Verfassung und Gesetzgebung wurde zum großen Aufgabenfeld der Liberalen in den nächsten Jahren. Die Katholiken hingegen waren durch die kleindeutsche Lösung definitiv zur Minderheit im Deutschen Reich geworden, die nationale Bewegung Italiens hatte, begünstigt durch den deutsch-französischen Krieg, sich die Hauptstadt des Landes erobert und den Papst zum »Gefangenen im Vatikan« gemacht, was die Katholiken in aller Welt mit Sorge um die Freiheit ihres Oberhauptes erfüllte. Wenn die siegreiche liberale Bewegung in Deutschland die Innenpolitik bestimmen würde, mußten die Zeiten für die Katholiken noch schlechter werden. Die konservativen Protestanten konnten für ihre Anliegen auf Schutz durch die Krone und jene, wie die Katholiken in früheren Jahren gelegentlich kritisch gesagt hatten, evangelische Pietisten- und Junkerpartei rechnen, der auch Bismarck zeitweise nahestand. Den Katholiken blieb nichts anderes übrig, als sich zur politischen Partei zusammenzuschließen, einer Partei, die allen offenstehen sollte, die sich »für Wahrheit, Freiheit, Recht« einsetzen wollten, aber es kamen nur die Katholiken. Diese freilich in großer Zahl. Auf dem Höhepunkt des Kulturkampfs waren es 86,3 % aller katholischen Männer, die bei der Reichstagswahl ihre Stimme dem Zentrum gaben.

Es war die Gründung des Zentrums gewesen, welche den Ausbruch dieser Auseinandersetzung vorantrieb, in der sich agnostischer Liberalismus mit preußischer Bürokratie und vorliberalem Etatismus verband. Aber es war gerade dieser Kulturkampf, der den deutschen Katholizismus zu dem machte, was ihn auszeichnete, einem System differenzierter Organisationen, vielfach untereinander verknüpft, getragen von der Breite des kirchentreuen Volkes und dieses wiederum zu einer festen Einheit verbindend, aber auch in zunehmend schärfer ausgeprägter Distanz zur Kultur der Gesamtgesellschaft, von dieser weitgehend abgelehnt und mit seinen kulturellen Traditionen nicht rezipiert, in der Gefahr, sich in sich selbst zu verschließen und kulturell nichts anderes zu produzieren als Inferiorität, eben die Inferiorität, die seine Gegner ihm vorhielten.

Der Kulturkampf war von seiten des Zentrums und nach seinem Verständnis nicht nur eine kirchenpolitische Auseinandersetzung, sondern jenseits aller gesetzgeberischen Maßnahmen, um die der Streit tobte, ein Kampf gegen die »Staatsomnipotenz«, wie man damals sagte, ein Kampf für die legitime Freiheit des Bürgers; Waffe in diesem Kampf war der Appell an das wahlberechtigte Volk, der Kampfplatz Presse und Parlament. In seinem Widerstand gegen den

mit dem preußischen Etatismus verbündeten Liberalismus blieb den Katholiken nichts anderes übrig – mochten sie theoretisch denken wie auch immer – als sich der Waffen zu bedienen, die unter den Bedingungen des liberalen Staates die allein erfolgversprechenden waren, der Appell an das Volk und an die öffentliche Meinung. Bereits im Vormärz war deutlich geworden, daß die Kirche eine Massenbasis besaß, daß diese der wirkungsvollste Faktor war, über den sie bei politischen Auseinandersetzungen verfügen konnte. Wollte sie ihn nicht leichtherzig gefährden, war es kluge Politik, auch wenn es bei den großen Handelnden oft mehr christliche Caritas als nüchternes Kalkül gewesen sein dürfte, den Bedürfnissen der breiten Volksschichten Rechnung zu tragen und sich ihrem Streben nach Emanzipation nicht zu widersetzen, wo es sich zu Wort meldete. Von hier aus gesehen, erweist sich die Sozialpolitik des Zentrums als ebenso notwendiges Element in seiner Selbstbehauptungspolitik wie die von seinen Gegnern ihm immer wieder angelasteten Tendenzen zur Demokratie. Mochten Führer des Zentrums wie der erste von dieser Partei gestellte Reichskanzler Georg von Hertling (1843–1918) der Demokratie als Staatsform noch mit Zurückhaltung gegenüberstehen, so mußte das Zentrum um seiner selbst willen, um seinen Einfluß möglichst geltend zu machen, um die Sache, für die es stand, besser zu vertreten, danach streben, die Kompetenz der Parlamente weiter auszudehnen. Auf die Dauer konnte dies keine andere Konsequenz haben als Demokratisierung und Parlamentarisierung der konstitutionellen Systeme des 19. Jahrhunderts. Was auf den ersten Blick als starre Verteidigung des Alten und Bewährten, als Abwendung von der modernen Welt erscheinen mag, die Selbstbehauptung des deutschen Katholizismus gegenüber den Mächten des Tages, ging einher und wurde nur möglich durch eine Anpassung an die Bedingungen der modernen Welt, innere Modernisierung aus praktischen Gründen, die der theoretischen Rechtfertigung vorauseilte.

Höhepunkt des organisatorischen Ausbaus im Geflecht katholischer Vereine war nach dem Abschluß des Kulturkampfs die Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland und die von dort aus vorangetriebene Entwicklung katholischer Arbeitervereine und Christlicher Gewerkschaften. Der Volksverein war wiederum Massenverein mit geringem Beitrag und maximaler Mitgliederzahl, 1914 waren es mehr als 800000. Mit seinen monatlich erscheinenden Heften, die jedem Mitglied zugestellt wurden, seinen zahlreichen Versammlungen im ganzen Land, mit seinen Flugschriften zu aktuellen Fragen, seinen Kursen zur Ausbildung qualifizierter Laienführer verdichtete dieser »Verein der Vereine« das Netz der katholischen Organisationen einmal mehr, und mit seinen publizistischen, sozialen und pädagogischen Bemühungen machte er den katholischen Volksteil aktionsfähiger, als er es früher gewesen war, zugleich selbständiger, unabhängiger von der nichtkatholischen Außenwelt. Aber was als Vollendung des Milieukatholizismus erscheinen mag, und es auch ist, bedeutete zugleich wieder einen Schritt zur Modernisierung. Die Bildungsarbeit des Volksvereins erteilte aller sozialpolitischen Nostalgie, vorindustrieller Kapitalismuskritik und romantischer Ständeideologie eine dezidierte Absage. Sie bejahte die gegebene, vom politischen und sozialen Liberalismus gestaltete Situation, Industrie und Kapitalismus als die nun einmal existente Aufgabe für den Katholiken, der sie nicht grundsätzlich zu verwerfen, sondern zu gestalten habe. Sozialpolitik, nicht grundstürzende Sozialreform war das Ziel, das der Volksverein sich stellte. Er fand damit seine Gegner, auch innerhalb des deutschen Katholizismus, die sich gelegentlich sogar der Unterstützung aus höchsten kirchlichen Kreisen erfreuen durften, aber er setzte sich mit seinen Auffassungen schließlich durch.

Zu den großen Leistungen des Volksvereins gehört unbestritten die Heranbildung einer breiten Schicht von Politikern und Arbeiterführern. Durch das 19. Jahrhundert hindurch waren die Führer des deutschen Katholizismus aus dem Adel oder dem höheren Bürgertum gekommen. Hier allein gab es Menschen, die nicht nur bereit, sondern durch den Besitz von

Bildung, Geld und Muße auch in der Lage waren, sich der öffentlichen Aufgaben anzunehmen, die vielleicht Anerkennung, aber keinen Lohn einbrachten.

Daß in der Weimarer Zeit Männer wie Joseph Joos (1878–1965), Johannes Giesberts (1865–1938), Adam Stegerwald (1874–1945), Matthias Erzberger (1875–1921) zu den bedeutendsten Namen im Zentrum gehörten, und, abgesehen von Franz von Papen (1879–1969), der Adel nicht mehr in der vordersten Reihe stand, ist ein eindrucksvoller Ausweis des Führungswechsels und der gleichzeitigen inneren Demokratisierung, die der deutsche Katholizismus dem Volksverein verdankt.

Diese Tendenz ist vom Volksverein ganz ausdrücklich verfolgt worden, als es um den Charakter der katholischen Arbeitervereine und die Gewerkschaften ging. Er widersetzte sich energisch allen Tendenzen, diese Organisationen paternalistisch auszugestalten, gewerkschaftliche Arbeit den katholischen Arbeitervereinen zuzuweisen, die auch darin geistlichem Einfluß zugänglich sein sollten. Dieser Gewerkschaftsstreit ist im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts zu einer ernsten Belastungsprobe für den deutschen Katholizismus geworden, in der es letztlich um nichts anderes ging, als um die Gestalt eines Katholizismus, der den Bedingungen seiner Zeit entsprechen mußte, wenn er seinen Aufgaben genügen sollte.

Die Gründung der Arbeitervereine kennzeichnet gleichzeitig einen zukunftweisenden Wandel. Sie verkörperten erstmals den Typus des nach weltlichem Vereinsrecht geschaffenen und auf dem freien Koalitionswillen seiner Mitglieder beruhenden Verbands, der zur seelsorglichen Betreuung der ihm Angehörenden dienen soll. Dieser Vereinstypus, der Angehörige der gleichen sozialen Gruppe zu pastoralen Zwecken organisierte und mit den großen Zentralen – man denke nur an das Jugendhaus Düsseldorf unter dem Generalpräses, wie Spötter auch sagten: Verbandskardinal Wolker – Standesseelsorge und Lebenspraxis stark beeinflußte, wurde in der Folgezeit vielfach realisiert, für Frauen, Akademiker, höhere Schüler und andere. Es war bei der seelsorglichen Zielsetzung der Arbeitervereine und der nach ihrem Vorbild geschaffenen späteren Organisationen nur konsequent, daß der Leitung solcher Vereine satzungsgemäß ein Geistlicher als Präses angehörte, die kirchliche Gliederung von Bistum und Pfarrei zum organisatorischen Strukturprinzip wurde, und solche Verbände enger unter die Autorität der Bischöfe rückten. So wurde in unserem Jahrhundert die katholische Bewegung – wenigstens ihrem äußeren Erscheinungsbild nach – frömmer, kirchlicher, klerikaler. Der kirchenrechtliche Wildwuchs, als der die Verbände entstanden waren, wurde zum Problem, weniger der Praxis als der Theorie. Diese Tendenz zur »Verkirchlichung«, wie man theologisch etwas unpräzis, aber sachlich zutreffend gesagt hat, ist aus sachimmanenten Gründen, aber nicht zuletzt durch ein früher unbekanntes Interesse der Bischöfe gefördert, zur Dominanten der Entwicklung geworden, die sich um die Mitte unseres Jahrhunderts voll durchsetzte. Ihre Konsequenzen und die Probleme unserer Gegenwart liegen jenseits unseres Themas, aber nicht die historischen Wurzeln.

Die Ausbildung eines katholischen Milieus durch ein System von Vereinen und Institutionen bedeutete im 19. Jahrhundert zugleich Modernisierung in der Konsequenz, aber auch zwangsläufig wachsenden Einfluß in der Gesamtgesellschaft. Die Kraft der Organisation ging über die Selbstbehauptung hinaus. In einer durch die Mechanik der sozialen Mächte jeweils neu sich gestaltenden Gesellschaft wurde jeder Faktor der Abwehr und Selbstbehauptung wie von selbst zu einem der aktiven Gestaltung, wenn er mit seinem Gewicht den Ausschlag für eine bestimmte Kräftekonstellation geben konnte. Eben weil die Katholiken sich organisierten, wenn auch zunächst in der Abwehr der von der Zeit gegen sie ausgehenden Tendenzen, wurden sie in der pluralistischen Gesellschaft zu einem Faktor, der von anderen Kräften als Bündnispartner gesucht wurde. Es konnte nur kluge Politik der Führer eines solchen Machtblocks sein, sich vernünftigen Allianz- und Koalitionsmöglichkeiten nicht zu verschließen. Das Zentrum hat sich, wann immer die Kräftekonstellation in den Parlamenten dies ermöglichte, als Mehrheitsbeschaffer unentbehrlich zu machen gesucht, um die Ziele zu fördern, für die es sonst keine Unterstützung fand. Dies erforderte Übernahme von Gesamtverantwortung, Formulierung einer Politik, die über katholi-

sche »bona particularia« hinausreichte. Von solchen parlamentarischen Notwendigkeiten her war dem Zentrum und mit ihm dem gesamten deutschen Katholizismus der Weg zur Überwindung der selbstgenügsamen Ghettosituation, zur gesamtgesellschaftlichen Integration vorgezeichnet, wann immer die Voraussetzungen dafür gegeben waren. Tatsächlich haben die Katholiken, die zunächst schwer an der österreichischen Niederlage von 1866 trugen, das Deutsche Reich zunehmend als ihre politische Heimat anzusehen gelernt, vor allem, als mit Wilhelm II. (1888–1918), der nach dem Ende des Kulturkampfes den Thron bestieg und einer Politik des sozialen Ausgleichs den Weg zu bahnen schien, die Ära der alten Männer, die das Reich gegründet hatten, abgelaufen war. Zwar hatten die Katholiken noch nicht alle ihre Ziele erreicht. Erst die Reichsverfassung von 1919 machte sie wirklich gleichberechtigt, und noch lange blieben gesellschaftliche Vorbehalte und Diskriminierungen gegen Katholiken wirksam, in Resten bis auf den heutigen Tag, und sie mögen unter den Bedingungen des vereinten Deutschland sogar wieder kräftiger werden. Aber die Zeit Wilhelms II. ist unbeschadet aller noch vorhandenen Probleme und unerfüllten Desiderate doch zunehmend empfunden worden als eine Phase der Zuwendung zum Gesamt der Nation in Politik und Kultur. Es genügt, den Namen der 1903 gegründeten Zeitschrift »Hochland« zu nennen, um diese Wende zu markieren.

So gesehen, könnte sich die Geschichte des deutschen Katholizismus als eine »Erfolgsgeschichte« darstellen, und sie ist zweifellos auch eine Geschichte überraschend großer Erfolge. Aber eine mögliche Gegenrechnung sollte nicht unerwähnt bleiben. Kritik am Kurs der siegreichen Mehrheit kann von verschiedenen Seiten her ansetzen. Einer der feinsinnigsten Theologen seiner Zeit, Franz Xaver Kraus (1840–1901), hat den Weg des organisierten Katholizismus stets als einen Irrweg angeprangert, der die Kirche an die Mächte ungeistiger Massen binde.

In der Tat läßt sich fragen – aber nicht positiv beantworten –, ob der katholischen Sache dadurch am besten gedient wurde, daß man auf die Macht der Massen setzte, Abwehrorganisationen schuf, und nicht danach strebte, Wissenschaft und Kultur zu pflegen, und auf diese Weise auf die besten Kräfte der gesamten Nation zu wirken. Wer einen solchen Weg für richtiger hielt, stand im deutschen Katholizismus abseits und einsam.

Aber auch von anderer Seite her öffnet sich der Raum für kritische Reflexionen. Vor allem nach 1945 hat eine breite Stimmung in der katholischen Öffentlichkeit die Furcht vor dem Ghetto gehegt und der gesamtgesellschaftlichen Integration der Katholiken das Wort geredet. Wer den Weg der deutschen Katholiken im wilhelminischen Kaiserreich betrachtet, die eben daran waren, sich in die nationale Gesellschaft zu integrieren, wird nicht übersehen können, daß sie auf diese Weise auch zu Teilhabern wurden an den gängigen Irrtümern dieser Gesellschaft. Man kann – je nach politischem und innerkirchlichem Standort – die Frage stellen, ob die Katholiken für ihren Einfluß auf Gesetzgebung und Verwaltung im Deutschen Reich nicht einen zu hohen Preis gezahlt haben, wenn sie die Rüstungspolitik unterstützten, die Person des Kaisers anhimmelten oder im Kriege die Verletzung der belgischen Neutralität als unumgänglich hinstellten.

Gesamtgesellschaftliche Integration bedeutet eben auch Anteilnahme an der gesamtgesellschaftlichen Verehrung der »idola tribus«, der falschen Meinungsbilder, die in einer Gesellschaft mehr oder weniger unbestritten herrschen. Dies alles ist historisch nicht zu entscheiden, schon deshalb nicht, weil die Historie nicht zu erkennen vermag, wann denn die Kirche wirklich im besten Zustand war, und welches Verhalten der Katholiken ihrem Heile am dienlichsten war. So ist es auch nicht die Aufgabe des Historikers, hierüber einen Streit zu entfesseln. Der Dienst, den er der Gesellschaft und, wenn diese es will, auch der Kirche, leisten kann, besteht darin, daß er ihr ein Bild ihrer eigenen Vergangenheit vermittelt, das zwar nicht aus sich selbst schon einen Weg in die Zukunft weist, dessen Betrachtung aber zu immer neuer kritischer Reflexion des eigenen Standortes und des selbstgewählten Weges herausfordert.

OTTO WEISS

Katholiken in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität

Zur Situation des katholischen Wien und des Wiener Katholikenvereins in den Jahren 1848 bis 1850

Seit etwa 1830 gab es katholische Vereine in Deutschland. Daß sie den Segen der kirchlichen Autoritäten erhielten, ist nicht selbstverständlich. Denn die Vereine, deren große Zeit in Deutschland mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert anbrach, waren Ausdrucksformen des Übergangs von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. In den Verein wurde man nicht hineingeboren wie in einen Stand, man schloß sich ihm aus freien Stücken an. Auch wenn die Vereine zunächst weithin Sache des gehobenen Bürgertums und des Adels waren, was zählte, war Leistung, nicht Stand. Gefragt waren bürgerliche Tugenden wie Fleiß oder Initiativfreudigkeit. So waren die Vereine Ausdruck einer neuen Zeit. Ein politisch liberales, ein demokratisches oder doch konstitutionelles Element war ihnen eigen. Daß deutsche Katholiken sich ihrer bedienten, ist auch eine Folge des Eindringens bürgerlicher Denk- und Lebensformen und demokratisch-konstitutioneller Vorstellungen in den Katholizismus. Erst dieser Mentalitätswandel ermöglichte nach dem Ende der alten Reichskirche und dem Ausbau »spätjosefinischer« Landeskirchen – nicht nur in Österreich, sondern auch in Bayern oder in Württemberg – das Entstehen einer katholischen Volksbewegung, die die Vereinsbildung im Katholizismus vorantrieb. Nach Rom orientiert und innerkirchlich konservativ, bediente sie sich demokratischer Methoden und gab sich politisch liberal[1].

Die Bischöfe standen den Vereinen grundsätzlich nicht feindlich gegenüber. Meist kam es zur Kooperation zwischen Amt und Verein, doch war – worauf schon Franz Schnabel hingewiesen hat[2] – auch Konfrontation möglich, nämlich dort, wo der Verein Funktionen übernahm, die das Amt für sich beanspruchte, oder wo katholische Vereine sich politischen Aufgaben zuwandten. Neben Konfrontation und Kooperation gab es eine weitere Möglichkeit: die Hierarchie beraubte den Verein seiner Selbständigkeit und machte ihn zu einer Funktion des Amtes. Damit sind die Grundmuster im Verhältnis Verein-Amt aufgezeigt. In der konkreten Wirklichkeit kam es meist zur Kooperation. Dort jedoch, wo in den Ordinariaten Mentalitäten einer vergangenen Epoche weiterlebten, taten sich die Vereine schwer, auch dort, wo sie sich als »ultramontan« verstanden.

Das Sturmjahr 1848 zeigte, wie weit die neue Mentalität die Katholiken erfaßt hatte. Gewiß, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, – ich denke an revolutionäre Geistliche in Baden[3], an Anton Füster (1816–1866) in Wien, aber auch an einen Mann wie Karl

1 Thomas Nipperdey, Vereine als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte), Göttingen 1972, 1–44.

2 Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert 4, Freiburg 1951, 436.

3 Clemens Rehm, Die katholische Kirche in der Erzdiözese Freiburg während der Revolution 1848/49 (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte 24), Freiburg, München 1987, 167–173.

Lichtenstein[4] in Württemberg – dachte man im deutschen Katholizismus nicht radikaldemokratisch und stand keineswegs hinter allen Zielen der Revolution. Was man verlangte, war die Anwendung der neuen Prinzipien und der Märzgesetze, etwa der Assoziationsfreiheit, auf die Katholiken, war die verfassungsmäßig garantierte Freiheit der Kirche und ihrer Organisationen, ihre Befreiung aus der Bevormundung durch den Staat[5]. Im Zuge dieser katholischen Emanzipation kam es zu verschiedenen Aktivitäten von Klerus und Laien. Ich nenne als Beispiel die Würzburger Bischofskonferenz und den Ruf nach Diözesansynoden. Nach dem Vorbild des Mainzer Pius-Vereins vom März 1848 entstanden in ganz Deutschland katholische Vereine, die in Zielsetzung und Aufbau zwar Verschiedenheiten aufwiesen, die sich aber bald zusammenschlossen und bei Generalversammlungen trafen[6]. Liest man die zeitgenössischen Berichte über diese Vereine, ist man erstaunt über die Lebendigkeit, mit der diskutiert und argumentiert wurde, auch wenn die Mitglieder sich oft unklar darüber waren, was sie über die genannten Grundforderungen hinaus eigentlich wollten. Zwei Jahre später ist von dieser Aufbruchstimmung nichts mehr zu spüren. Die Vereine bestehen zwar noch, aber es fehlt der Schwung, politische Forderungen werden nicht mehr gestellt, das Verhältnis zur Hierarchie ist meist das der Unterordnung und »Gleichschaltung«. Nun mag man sich trösten, daß ja die wichtigsten Forderungen erfüllt wurden, daß Staat und Kirche zu einer Lösung gefunden hatten, die freilich nicht das war, was 1848 ersehnt wurde, nämlich zu einem Zweckbündnis zwischen Thron und Altar. Man mag sich trösten, daß die Generalversammlungen der katholischen Vereine als Katholikentag weiterlebten und daß schließlich die katholische Laienbewegung in die Zentrumspartei einmündete, dennoch darf man sich auch als Historiker, der die Geschichte nicht im Konjunktiv betreibt, einmal fragen, wie wäre die Entwicklung verlaufen, wenn man der katholischen Bewegung von Anfang an mehr Raum gelassen hätte. Diese Frage muß jedenfalls dem kommen, der sich mit einem der katholischen Vereine des Jahres 1848 und seinem Verhältnis zum kirchlichen Amt befaßt, mit dem Wiener Katholikenverein[7]. Dieser stellt gewiß einen Sonderfall dar, sowohl wegen der Gruppen, die hinter ihm standen, als auch wegen des staatskirchlich denkenden Erzbischofs, gegen den er ankämpfen mußte. In Hinblick auf die Klerikalisierung und »Verkirchlichung« katholischer Vereine im 19. Jahrhundert bildet er aber auch einen Modellfall mit seiner Entwicklung von einer freien Vereinigung engagierter katholischer Staatsbürger zu einem vom Ordinariat gelenkten Fröm-

4 Karl Lichtenstein, Vertreter der extrem Ultramontanen in Württemberg, sah die christliche Gesellschaftsordnung nur in der Demokratie voll verwirklicht. Neue Sion 5, 1849, 147. Zu Lichtenstein: August HAGEN, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus 1, Stuttgart 1948, 120–149.

5 Heinz HÜRTEN, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, Mainz 1986, 79–90.

6 DERS., Katholische Verbände, in: Anton RAUSCHER, Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, 2, München, Wien 1982, 215–277; 230–241.

7 Hauptquelle zur Gründungsgeschichte des Vereins sind die Sitzungsprotokolle in den Verbandsblättern »Aufwärts« und »Oesterreichischer Volksfreund«, StB. Wien. – Amtliche Akten im Haus-, Hof-, und Staatsarchiv Wien, Polizeiindizes, 1848/49, 3268 A; Archiv für Niederösterreich, Präsidium 1849, 2548; Auskünfte über die Sachlage des Katholikenvereins und Präsidium 1849, 2953. – Wertvolle Hinweise bei HOSP, Kirche im Sturmjahr 55–61, 71–81 (grundlegend). – KNOODT, Günther 1, 400–408, und 2, 9–16 (Hintergrundinformationen). – PLEYER, Veith 45–54. – Erwin MANN, Die philosophisch-theologische Schule A. Günthers. Der Literat, Philosoph und Nationalökonom Carl Ferdinand Hock, in: FLIEDER–KOVÁCS, 2, 228–257; 242–245. – Weiterführend: Hildegard KRISIANOVSKY, Die Anfänge des katholischen Vereinswesens nach 1848 in Wien, phil. Dissertation, Wien 1937. – Walter SAUER, Katholisches Vereinswesen in Wien. Zur Geschichte des christlich-konservativen Lagers vor 1914 (Geschichte und Sozialkunde 5), Salzburg 1980.

migkeits- und Wohlfahrtsklub, von dem sein Gründer, der Wiener Dompredigter Johann Emanuel Veith (1787–1870), bereits 1850 feststellte, er sei »mit dem Hirtenstabe so gut wie mit dem Bayonette todtgeschlagen« worden[8].

1. Richtungen im Wiener Katholizismus

Der Wiener Katholizismus im Jahre 1848[9] ist gekennzeichnet durch eine Vielfalt von Strömungen, die sich trotz unterschiedlicher Grundpositionen zur Durchsetzung gemeinsamer Ziele verbanden. Auch fällt es schwer, einzelne Persönlichkeiten auf eine Richtung festzulegen. Wenn ich darum jetzt die wichtigsten in Wien am Vorabend der Revolution lebendigen Richtungen skizziere, bin ich mir bewußt, daß die Wirklichkeit weit differenzierter war.

Eine der stärksten, nach wie vor lebendige Gruppierung war die der »Spätjosefiner«. Gemäßigte Josefiner, welche die Kirche als Anstalt zur Hebung der Sittlichkeit betrachteten, gab es nicht nur in Staatsdiensten, sondern auch im Klerus, dessen Ausbildung und theologischer Lehrplan noch immer von staatlichen Vorschriften geprägt war. Noch immer wurde den Priestern bei der Erteilung der niederen Weihen gesagt, sie hätten sich nun dem Dienst an Staat und Kirche gewidmet[10]. Vor allem der höhere Klerus dachte mehr oder weniger staatskirchlich[11]. Wenn freilich der Josefinismus in seinen Blütejahren – zu recht oder zu unrecht – als Reformkatholizismus bezeichnet worden ist[12], so war davon jetzt nur noch wenig zu spüren. Was übrig blieb, war einerseits die staatskirchliche Bürokratie, zum andern der Kampf gegen den römischen Zentralismus in Anlehnung an den Staat[13]. Auch Fürsterzbischof Vinzenz Eduard Milde (1777–1853), der erste bürgerliche Bischof Wiens (seit 1832), ist der Gruppe der gemäßigten Josefiner zuzurechnen. Aus dem Geiste der Aufklärung heraus hatte er Bedeutendes für Seelsorge und Priesterbildung geleistet, 1848 versagte er jedoch völlig. Vor allem fehlte ihm jedes Verständnis für die Reformwünsche von Klerus und Volk. So wurde er weit über Wien hinaus zum Inbegriff einer vergangenen Schreiber- und Bürokratenherrschaft[14]. Die

8 Johann Emanuel Veith an seinen Bruder Johann Elias, 4. September 1851. LOEWE, Joh. Emanuel Veith 225.

9 Neuere Arbeiten fehlen. Neben den in Anm. 7 genannten Werken: WOLFSGRUBER, Schwarzenberg 1, 259–312. – DERS., Die Haltung des Wiener Klerus in den Märztagen 1848, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 13/14, 1914/15, 483–494. – Rudolf TILL, Die Anfänge der christlichen Volksbewegung in Österreich, in: Jahrbuch der österreichischen Leogesellschaft 1937, 483–494. – DERS., Hofbauer und sein Kreis, Wien 1951, 95–115. – Oskar FOLKERT, Das Sturmjahr 1848 und die Kirche in Österreich, in: Wissenschaft und Weltbild 1, 1948, 165–174. – Ernst TOMEK, Kirchengeschichte Österreichs. 3. Teil, Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus, Innsbruck, Wien, München 1959, 678–714 (einseitig). – WINTER, Der Josefinismus 315–345 (nicht immer zuverlässig). – OTRUBA, Katholischer Klerus 265–313 (mit wertvollen Quellenangaben). – Eduard HOSP, Kirche Österreichs im Vormärz 1815–1850, Wien 1971, 139ff., 347f. – Walter SAUER, Anton Füster – Priester der Wiener Revolution, in: Zeitgeschichte 2, 1974/1975, 249–256.

10 Sebastian BRUNNER, Woher? Wohin? Geschichten, Gedanken, Bilder und Leute aus meinem Leben, 2 Bde., Wien 1855, Bd. 1, 209–211.

11 Wiener Katholische Kirchenzeitung 1848, passim. – WINTER, Der Josefinismus 315.

12 So die Grundthese Eduard Winters. Sie wurde von kirchlich stärker gebundenen Autoren zurückgewiesen. Vgl. neuerdings Hans HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (Studien zur Pastoraltheologie 1), Regensburg 1976, 541.

13 Friedrich ENGEL-JANOSI, Kaiser Josef II. in der Wiener Bewegung des Jahres 1848, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 9, 1931, 64f.

14 HOSP, Kirche im Vormärz (wie Anm. 9) 126–141. – Elisabeth KOVÁCS, Die Persönlichkeit des Wiener Fürsterzbischofs Vinzenz Eduard Milde im Spiegel der Historiographie, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 34, 1978, 218–238. – GATZ, Bischöfe 1983, 508–510.

Angriffe, die vom niederen Klerus aus gegen ihn gerichtet wurden, waren ungewöhnlich scharf. Dies war möglich, weil auch Rom sich hinter dessen Forderungen stellte und sogar den Rücktritt Mildes wünschte, wogegen der Staat jedoch Einspruch erhob[15].

Von den alten Josefinern sind die Anhänger des Philosophen Bolzano (1781–1848) zu unterscheiden, eine kleine Gruppe überdurchschnittlich gebildeter Geistlicher[16]. Diese »stillen Denker«[17], wie ihr geistiger Führer Fesl (1788–1863)[18] sich ausdrückte, glichen einer geheimen Loge mit einer Art Arkandisziplin[19]. 1848 wollten sie in »Wort und Schrift« in die Öffentlichkeit treten[20]. Die Anregung zu der berühmten Priesterversammlung vom 17. April 1848 gegen die bischöfliche Bürokratie ging nicht zufällig von dem böhmischen Priesterdichter Wilhelm Gärtner (1811–1875)[21] aus, der als ehemaliger Schüler Bolzanos noch immer Kontakt zu Fesl hatte. Daß die Ziele Fesls nicht mit denen der übrigen Wiener Geistlichen identisch waren, ist jedem klar, der die Entwicklung Bolzanos und seiner Anhänger kennt. Was sie mit den Güntherianern und Ultramontanen verband, war ein liberaler, demokratischer Zug, was sie von diesen, zumal von den Ultramontanen trennte, war ihr Wunsch nach Demokratie und Liberalismus innerhalb der Kirche. Sie forderten die aktive Mitwirkung der Laien, und was das Verhältnis zu Rom anlangte, ging ihnen die österreichische Kirche nicht weit genug. Ihr Ziel war eine möglichst selbständige deutsche Kirche. Wie sie geistesgeschichtlich einzuordnen sind, zeigen ihre Kontakte zu Baden und Württemberg, nicht zuletzt zu Benedikt Alois Pflanz (1797–1844), in dessen »Freimütigen Blättern« Bolzanos Schüler schrieben, das zeigt aber auch ihr Bestreben, die wahrhaft katholische Kirche zwischen alten und neuen Katholiken, zwischen Ultramontanen und Deutschkatholiken sein zu wollen[22].

Auch diese[23] gab es 1848 in Wien. Zwar hatte bereits am 26. Januar 1846 ein Edikt Metternichs allen Deutschkatholiken die Ausweisung aus Österreich angedroht. Nachdem ihnen jedoch die Märzfreiheiten den Weg in die Kaiserstadt geöffnet hatten, erlebten sie hier

15 Ferdinand MAASS, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 5, Wien 1961, 160f.

16 Zu dieser Gruppe am besten: Eduard WINTER, Der Josefinismus 322–324. – Wissenschaft und Religion im Vormärz. Der Briefwechsel Bernard Bolzanos mit Michael Josef Fesl, hg. von Eduard WINTER, Berlin 1964.

17 F. [Michael Josef FESL], Der Wiener Clerus, in: WZ, 28. April 1848, Nr. 118, 565f.

18 Zu Michael Josef Fesl: Eduard und Maria WINTER, Der Bolzanokreis 1824–1833. In Briefen von A. Hoffmann, M. J. Fesl, F. Schneider und F. Prihonsky. Wien 1970. – Eduard WINTER, Bernard Bolzano, in: Heinrich FRIES–Georg SCHWAIGER (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, 3 Bde., 1, München 1975, 323–347; 337 und 347 (Lit.).

19 Ebd. 339.

20 [FESL], Der Wiener Clerus (wie Anm. 17).

21 Zu Wilhelm Gärtner aus Leitmeritz: E. GIERACH, Sudetendeutsche Lebensbilder, Reichenberg 1931, 2, 90–99. Ältere Literatur bei Wilhelm KOSCH, Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon 1, Augsburg 1933, 909.

22 WINTER, Der Josefinismus 320–323, 341f. – DERS., Bolzano (wie Anm. 18) 342. Nach Winter war Bolzano gemäßigter als die »Freimütigen Blätter«. – Zu Benedikt Alois Pflanz: August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 9–212.

23 Zum Deutschkatholizismus: Friedrich Wilhelm GRAF, Die bürgerlichen Religionsparteien im Vormärz. Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau, Darstellung und Dokumentation 5), Stuttgart 1978. Hier wie anderswo (vgl. Hans-Ulrich WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Zweiter Band. Von der Reformära bis zur industriellen und politischen »Deutschen Doppelrevolution«, München 1987, 475f.) wird vor allem der sozialpolitische Aspekt des Deutschkatholizismus gewürdigt. Weniger ist bisher sein religiöses Anliegen dargestellt worden.

eine nicht vorhersehbare Spätblüte[24]. Noch bevor Johannes Ronge (1813–1887) am 17. September selbst im Odeon vor Tausenden von Wiener Bürgern sprach[25], hatten der ehemalige Kaplan Hermann Pauli (1814–1908) und der Militärgeistliche Hirschberger zahlreiche Anhänger für die Deutschkatholiken gewonnen[26]. Radikaldemokratische Forderungen verbanden sich mit radikalen Forderungen an die Kirche: Abschaffung von Papst und Bischöfen, Auflösung der Klöster, Ablehnung des Zölibats, Verwerfung der Beichte. Im September 1848 zählte die Wiener deutschkatholische Gemeinde 2000 bis 3000 Mitglieder[27]. Von einer eigentlich katholischen Gruppe wird man kaum sprechen können, wie insbesondere das von den Deutschkatholiken vorgetragene Glaubensbekenntnis[28] zeigt, worin der »Weltgeist« an die Stelle Gottes gerückt wird. Mochten die Deutschkatholiken auch berechtigte Reformanliegen vortragen, ihr Weg führte aus der Kirche hinaus.

Als Wegbereiter des Deutschkatholizismus wird vielfach auch der aus Görz stammende Universitätsdozent für Religionswissenschaft Anton Füster[29] bezeichnet, den man den »Eulogius Schneider der Wiener Revolution« genannt hat[30]. In der Tat weist die Auffassung Füsters, des »Feldkaplans der Wiener akademischen Legion«, von den Aufgaben der Katholiken in Staat und Kirche manche Ähnlichkeiten mit den Deutschkatholiken auf, und ähnlich wie bei diesen führte sein persönlicher Lebensweg von der Kirche fort. Füster selbst ging auf Distanz zu den Deutschkatholiken. Sein Engagement galt der Praxis, jetzt und hier im Jahr der Revolution. Füster dachte radikaldemokratisch, er wandte sich gegen »mechanischen Kirchendienst« und verlangte Freiheit und Mitverantwortung für alle Gruppen in der Kirche, darüber hinaus forderte er revolutionäres Engagement im Namen des Evangeliums[31]. Stärker als andere Katholiken wandte er sich den Arbeitern Wiens zu. Er vertrat Toleranz gegenüber Andersgläubigen. Angesichts des von Ultramontanen und Güntherianern – besonders von Sebastian Brunner (1814–1893) und Johann Michael Häusle (1809–1867) – geschürten Antisemitismus setzte er ein Zeichen, als er am 17. April 1848 zusammen mit dem jüdischen

24 Zum Deutschkatholizismus in Österreich und Wien: Gertrud HABRES, Der Deutschkatholizismus in Österreich, phil. Diss., Wien 1960. – Wolfgang HÄUSLER, Die deutschkatholische Bewegung in Österreich. Von der ›Theologie der Revolution‹ zu den Anfängen des Freidenkertums, in: Adam WANDRUSCHKA–Peter URBANITSCH (Hg.), Die Habsburger Monarchie 6, Die Konfessionen, Wien 1985, 596–615.

25 Nach dem Bericht Sebastian Brunners waren 4000 bis 5000 Menschen im Saal. WKZ 1, 26. September 1848, S. 307f.

26 HABRES, Der Deutschkatholizismus (wie Anm. 24). – HÄUSLER, Die deutschkatholische Bewegung (wie Anm. 24). – HOSP, Kirche im Sturmjahr 61–64. – TOMEK, Kirchengeschichte (wie Anm. 9) 679–685. – WINTER, Der Josefinismus 317f. – Zeitgenössische Artikel zum Deutschkatholizismus von Carl Werner in der »Wiener Kirchenzeitung«: besonders Carl WERNER, Die Wiener Deutschkatholiken, in: WKZ 1, 1848, 229–236. – DERS., Die deutsch-katholische Gottesidee, ebd. 245–250. – Ebd. 4, 1851, 494–496. – Berichte in der Augsburger »Neuen Sion«: Neue Sion 4, 1848, 560f., 568, 591, 624, 700, und 5, 1849, 228. – Von deutschkath. Seite: Hermann PAULI, Die Religion der Deutschkatholiken, Preßburg 1848.

27 Katholische Blätter aus Tirol 6, 1848, 1273–1283, 1289–1298. – WOLFSGRUBER, Schwarzenberg 1, 326.

28 Neue Sion 4, 1848, 600. – Der neue Glaube zu Wien, in: Neue Sion 6, 1850, 315. – Anton F. SCHERNER, Proselitenmacherei der Deutschkatholiken in Wien und ihr neuestes (Un=)Glaubensbekenntnis, in: Oesterreichischer Volksfreund 2, 1850, 300–303.

29 FÜSTER, Memoiren – SAUER, Anton Füster (wie Anm. 9). – Ein Verzeichnis der zeitgenössischen Flugschriften über Füster bei OTRUBA, Katholischer Klerus 298f. – Zur ganzen Thematik: Wolfgang HÄUSLER, Von der Massenarmut zur Arbeiterbewegung. Demokratie und soziale Frage in der Wiener Revolution von 1848, Wien 1979.

30 WKZ 1, 1848, 459.

31 FÜSTER, Memoiren 1, 164–168. – SAUER, Füster (wie Anm. 9) 253.

Rabbiner die Gefallenen einsegnete[32]. Füster wurde in den Reichstag von Kremsier gewählt[33]. Ein Flugblatt warb für seine Ernennung zum Kultusminister, ein anderes zum Erzbischof[34]. Noch 1849, nachdem er Wien schon längst verlassen hatte, schickte er einen »Hirtenbrief« in die Donaustadt[35]. Seine aktive Rolle bei der Revolution trug wohl dazu bei, daß der Erzbischof so entschieden an dem Verbot politischer Tätigkeit von seiten des Klerus festhielt.

Die bisher betrachteten Strömungen verband bei aller Verschiedenheit die reservierte bis ablehnende Haltung gegenüber Rom: sie waren antiultramontan. Wenden wir uns nun den Gruppen zu, die als ultramontan galten. Gewissermaßen als rechts außen ist die restaurative kirchliche Richtung einzustufen, die sich seit 1820 mit dem Staat arrangiert hatte. Aus dem Hofbauerkreis hervorgegangen und in engen Beziehungen zu den Wiener Redemptoristen unter ihrem wissenschaftsfeindlichen Generalvikar Joseph Passerat (1772–1858)[36] waren die Mitglieder dieser Gruppe, die Metternich geschickt in sein System einband, sozial und politisch nach rückwärts gewandt, waren konservativ-absolutistisch eingestellt und hatten kein Verständnis für konstitutionelle Bestrebungen, auch nicht für einen ultramontanen Katholizismus, soweit dieser sich politisch liberal und demokratisch gab[37]. Hauptvertreter dieser Gruppe war Karl Ernst Jarcke (1801–1851)[38], vom preußischen Konservativismus herkommender Konvertit, seit 1832 Nachfolger von Gentz (1782–1865) im Dienste Metternichs, ferner Joseph Anton Pilat (1782–1865)[39], auch er im Dienste Metternichs – einer seiner Brüder war Redemptorist[40] –, der Hofhistoriograph und Konvertit Friedrich von Hurter

32 FÜSTER, Memoiren 1, 41, 58. – Ebd. 159, 251f., 267.

33 Neue Sion 4, 1848, 568, und 5, 1849, 99. – Authentisches über gewisse österreichische und namentlich Wiener Zustände, in: Neue Sion 4, 1848, 533–535, 537–539. – SAUER, Füster (wie Anm. 9) 252.

34 Authentisches (wie Anm. 33) 533. – OTRUBA, Katholischer Klerus 299.

35 H. [= Carl Ferdinand HOCK], Anton Füster und sein Hirtenbrief, in: Österreichischer Volksfreund 1, 1849, 379–381.

36 Joseph-Amand Fidèle Constantin Passerat, aus royalistischer Familie in der Champagne, studierte u. a. bei den Exjesuiten von St. Salvator in Augsburg Theologie. 1796 Redemptorist, 1797 Priesterweihe, 1798 Novizenmeister; seit 1803 Oberer in Süddeutschland und der Schweiz, 1820–1848 Nachfolger Klemens Hofbauers als Generalvikar der »transalpinen« Redemptoristen mit Sitz in Wien, wegen seines Supranaturalismus umstritten. Achille DESURMONT, Le R. P. Passerat et sous sa conduite les Rédemptoristes pendent les guerres de l'Empire, Montreuil 1893. – Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983, 152–158. – DERS., Die »transalpinen« Redemptoristen und der »Zeitgeist«, in: RJKG 6, 1987, 43–55.

37 Eduard WINTER, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule, Paderborn 1931, 40–67, 151–224. – DERS., Differenzierungen in der kath. Restauration in Österreich, in: HJ 52, 1932, 442–450. – TILL, Hofbauer (wie Anm. 9) 79–94. – HOSP, Kirche im Sturmjahr 21–23. – WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 36) 163–167.

38 Jarcke, Karl Ernst, lehrte in Bonn und Berlin Strafrecht, 1825 Übertritt zum Katholizismus, 1831/32 Direktor des »Berliner politischen Wochenblatts«, seit 1832 in Wien als Nachfolger von Gentz im Dienste Metternichs, Mitarbeiter der »Historisch-politischen Blätter«. Ein Teil seines Nachlasses im Provinzarchiv der österreichischen Redemptoristen bei Maria am Gestade, Wien. Zu seiner Beziehung zu den Redemptoristen: WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 36) 79f. (Literatur!).

39 Joseph Anton von Pilat aus Augsburg, ursprünglich Freimaurer, Redakteur des »Österreichischen Beobachters«, Privatsekretär Metternichs, Freund von Gentz, fand durch Klemens Hofbauer zum Glauben. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 36) 140. – Kornelius FLEISCHMANN, Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit, Graz, Wien, Köln 1988, 128–134 und passim.

40 Johann Baptist Pilat (1799–1878), Redemptorist 1823, Priester 1825. Samuel J. BOLAND, A Dictionary of the Redemptorists, Romae 1987, 292.

(1787–1865)[41], Franz Zenner (1794–1861)[42], der Regens des Priesterseminars und spätere Weihbischof und schließlich der Hofbauerschüler und spätere Kardinal Othmar von Rauscher (1797–1875)[43], Erzieher im Kaiserhaus und kaiserlich-königlicher Referent für geistliche Angelegenheiten. Alle diese Männer verschwanden 1848 nach dem Sturz Metternichs und der Vertreibung der Redemptoristen in der Versenkung. Jarcke ging nach München, »Rauscher stand vollkommen im Hintergrund und setzte sich in keiner Weise im öffentlichen Leben ein. Nach seinem Beispiel handelte sein Freund Zenner«[44]. Zenner werden wir noch begegnen. Rauscher war in den Sturm-Jahren 1848/49 in demokratisch-ultramontanen Kreisen wenig beliebt. Bei seiner Ernennung durch den Kaiser zum Fürstbischof von Seckau (Graz) 1849 schrieb die als ultramontan geltende Augsburger »Neue Sion«: »Kirchlicher Sinn und Gelehrsamkeit mangeln dem Herrn Bischofe gewiß nicht, aber ein geschmeidiger Hofherr und dazu ein kränklicher Mann taugt auch nicht zum Bischof in dieser Zeit des Kampfes«[45]. Männern wie ihm galt darum genau so wie den alten Josefinern die Klage des aus Biberach stammenden Freundes Anton Günthers, des Wiener Kanonikus Laurenz Greif (1784–1866)[46], gegenüber Kardinal Schwarzenberg: »Der hiesige hohe Klerus spielt eine so erbärmliche Rolle, daß man sie Mietlinge nennen kann und nennt«[47].

So wenig die kirchenpolitisch-restaurative Richtung des romtreuen Katholizismus 1848 in Erscheinung trat, so sehr tat dies die konstitutionell-demokratische, die auf den ersten Blick der Bewegung katholischer Laien und Priester in ganz Deutschland entsprach und wie diese sich selbst als ultramontan, oder nach dem Zeugnis von Johann Emanuel Veith als »gemäßigt ultramontan« empfand[48]. Bei näherem Zusehen zeigen sich jedoch Unterschiede zu den meisten übrigen deutschen Diözesen. So forderte auch diese Gruppe wegen der Untätigkeit und des Widerstands des Bischofs in zunehmendem Maße nicht nur Freiheit für die Kirche, sondern Freiheit in der Kirche. Dazu kommt, daß die führenden Männer in Wien Anhänger Anton Günthers (1783–1863) waren, jenes Günther, der einmal Hofbauerschüler, Redemptoristenaspirant und Jesuitennovize gewesen war, dann aber als häresieverdächtig in die Schußlinie Jarckes und der Wiener Redemptoristen geraten war[49]. Die Güntherianer

41 Friedrich Emanuel von Hurter-Amann, seit 1808 evang. Pfarrer, 1835 Antistes von Schaffhausen, 1844 Konversion, 1848 k.k. Hofhistoriograph in Wien. Heinrich von HURTER, Friedrich von Hurter, k.k. Hofrath und Reichshistoriograph, und seine Zeit, 2 Bde., Graz 1876/77.

42 GATZ, Bischöfe 1983, 833 f. Zenner war ursprünglich den Güntherianern verbunden. Er war der Beichtvater von Johann Heinrich Papst (1785–1838), dem »zweiten Ich Günthers«, den er mit Günther bekannt gemacht hat.

43 Joseph Othmar von Rauscher aus österr. Beamtenfamilie. Das unter ihm geschlossene Konkordat (1855), das ein enges Bündnis mit dem neoabsolutistischen Staat beinhaltete, erwies sich als unzeitgemäß und für beide Vertragspartner schädlich. GATZ, Bischöfe 1983, 596–601 (Lit.).

44 HOSP, Kirche im Sturmjahr 39.

45 Neue Sion 5, 1849, 132.

46 Laurenz Greif, Ehrendomherr von Salzburg, fürstlich Schwarzenbergscher Rat, kam 1811 nach Wien, Erzieher Kardinal Schwarzenbergs, dem er den Weg zum Priestertum ebnete, enger Freund Anton Günthers, sein Landhaus in Wien-Rodaun war ein literarisch-philosophisch-theologisches Gesprächszentrum im Stile von Günthers »Peregrins Gastmahl«. WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen 50f. – WINTER, Domprediger 9, 21, 135.

47 Greif an Schwarzenberg, 22. Mai 1848. WOLFSGRUBER, Schwarzenberg 1, 271.

48 »Wenden wir nun, als gemäßigt Ultramontane, unsern Blick hinüber nach ... Rom.« Johann Emanuel VEITH, Eine harmlose Exhorte an die Plenarversammlung des Katholiken-Vereins am 1. August, in: Aufwärts 1, 1848, 93–96; 95.

49 Zu Anton Günther (1783–1863): Johann REIKERSTORFER, Anton Günther (1783–1863) und seine Schule, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhunderts. Hg. von Emerich CORETH u.a., 3 Bde., Graz, Wien, Köln, 1987–1990, Bd. 1, 266–284. – WINTER, Die geistige Entwicklung (wie Anm. 37). – WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen. – Joseph PRITZ, Glauben und Wissen bei

nahmen 1848 in Wien den Kampf nach allen Richtungen auf, scharf wandten sie sich gegen die Deutschkatholiken, aber auch gegen die Bolzanoschüler und den alten Josefinismus[50]. Vier Anhänger Günthers wurden zu führenden Gestalten der katholischen Emanzipation, die Priester Johann Emanuel Veith, Johann Michael Häusle und Sebastian Brunner, denen der Laie Karl Ferdinand Hock nicht nachstand.

Veith, 1848 bereits 61 Jahre alt, war der Sohn jüdischer Eltern[51]. Er hatte Philosophie und Medizin studiert, war geachtet als Verfasser eines medizinischen Standardwerkes und zahlreicher Novellen und Gedichte, als er 1816 als wohlbestallter Direktor[52] des Wiener tiermedizinischen Instituts zum Katholizismus übertrat, Theologie studierte und der Lieblingsschüler Klemens Hofbauers wurde. Zum Priester geweiht trat er 1821 in den Redemptoristenorden ein. Er wurde schon bald zum gefeierten Kanzelredner und geistlichen Schriftsteller. Sein Ideal war »ein Orden, wo kein ganz blinder Gehorsam und ein reger Austausch der Ideen herrsche, ein Orden, der sich verdeutschen lasse«[53]. Dies stand im Widerspruch zu der Richtung von Hofbauers Nachfolger Passerat, der auch Veiths Beziehungen zu Anton Günther mißbilligte. Die Folge war der Austritt Veiths aus dem Orden[54]. Er wurde Domprediger bei Sankt Stephan und galt nach dem Zeugnis Kardinal Diepenbrocks als der beste Prediger seiner Zeit[55]. Wie kein anderer hat er die katholische Philosophie Günthers verbreitet und wurde neben diesem der geistige Mittelpunkt der Güntherschule. Mit Günther gehörte auch er zum Freundeskreis Kardinal Schwarzenbergs, dem er die Primizpredigt hielt[56]. Veith war wegen seines umfassenden Wissens, aber auch wegen seiner Liebenswürdigkeit und Hilfsbereitschaft allseitig geachtet, galt allerdings als ein weltfremdes Genie[57].

Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk. Mit einer Auswahl aus seinen Schriften, Wien 1963. – Hermann H. SCHWEDT, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: ZKG 101, 1990, 303–345.

50 WINTER, Der Josefinismus 320–322.

51 Zu Veith (1787–1876): LOEWE, Joh. Emanuel Veith. – Constant von WURZBACH, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich 50, Wien 1884, 81–95. – Johann Heinrich REUSCH, Veith, in: ADB, 39, Leipzig 1895, 553–555. – WINTER, Die geistige Entwicklung (wie Anm. 37). – PLEYER, Veith. – WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen 51–56. – WINTER, Domprediger. – Josef Michael FISCHER, Volksnahe Verkündigung. Alfons von Liguori und sein Einfluß auf die Predigt in Österreich (Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien 17), Wien 1974, 116–123.

52 Veith gab ein jährliches Gehalt von 2000 Gulden auf. ThQ 7, 1827, 324. – Kardinal Schwarzenberg an Kardinal D'Andrea, Prag, Juli 1860. WINTER, Domprediger 174–178; 176.

53 [Johann Emanuel VEITH], Friedrich Ludwig Zacharias Werner (Nachruf), in: Oelzweige 5, 1823, 57–62; 61.

54 Darüber interessante Aufschlüsse bei Andreas SAMPERS, Quaedam adnotationes et documenta circa discessum P.is Veith e Congr. SS. Redempt., in: Spicilegium Historicum CSSR 14, 1966, 155–162.

55 »Als ich vor 14 Jahren zum Erstenmal nach Wien kam, hörte ich schon gar viel von den wunderbaren Predigten des ›Pater Veith‹ – wie wir Sie damals nannten und später erfuhr ich durch den Kardinal Diepenbrock, daß dieser Pater Veith der erste Kanzelredner des katholischen Deutschland sei.« Ida Gräfin Hahn-Hahn an Veith, Mainz, 23. Mai 1851. Abschrift bei PLEYER, Veith 143–145. Der Brief befand sich nach Pleyer in der Bibliothek des Alumniats Wien bei Originalbriefen Veiths zum Wiener Katholikenverein. Sie müssen heute als verschollen gelten. Die Angabe Winters, daß sie zum »Nachlaß Hoffinger« in der Bibliothek des Alumniats gehören, ist falsch, wie schon Pleyer festgestellt hat. WINTER, Domprediger 14f. – PLEYER, Veith 139.

56 Johann Emanuel VEITH, Predigt zur Primizfeier des hw. hochgeb. Herrn Friedrich Fürsten zu Schwarzenberg, Herzogs von Krumau, Wien 1833. – Vgl. PLEYER, Veith 74. – WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen 121, Anm. 362.

57 Sebastian BRUNNER, Woher? Wohin? Geschichten, Gedanken, Bilder und Leute aus meinem Leben. Zweiter Theil. Zweite, sehr vermehrte Auflage, Regensburg 1865, 41–43, 239–244. – DERS., Unbeachtete

Der Wiener Kaplan Sebastian Brunner[58] gehörte einer späteren Generation an. 1848 war er erst 34 Jahre alt. Zusammen mit Ludwig Croy, Carl Werner und dem seit 1848 in Tübingen lehrenden Jakob Zukrigl (1807–1876)[59] gehörte er zu den jungen Wiener Priestern, die dem Josefinismus den Kampf angesagt hatten und mit Hilfe von Günthers Philosophie den katholischen Glauben auf wissenschaftlicher Grundlage verteidigen wollten. Brunners großes Vorbild war Görres. Er war der geborene Journalist und Publizist, voll Witz und Ironie, freilich bisweilen von verletzender Schärfe. Seine einseitige Verurteilung der kirchlichen Reformen Josephs II. hat leider durch lange Zeit ein objektives Urteil über den österreichischen »Reformkatholizismus« verhindert[60].

Ähnlich wie Brunner war der aus Vorarlberg stammende hochbegabte Hofkaplan und Studiendirektor des Frintaneums, Johann Michael Häusle[61], in Wien in den Bann Günthers geraten. Wie bei diesem war es auch bei ihm nicht so sehr das Inhaltliche der Philosophie Günthers als dessen Engagement für eine gediegene Darstellung der katholischen Lehre, was ihn fesselte. Später hat er einmal gesagt: »Ich habe von der Güntherschen Spekulation gerade so viel in mich aufgenommen, als ich in meinem Haus brauchte«[62]. Wichtiger als die Spekulation war ihm eine umfassende Reform des josefinistisch geprägten Theologiestudiums. Häusle stand seit seiner Mitarbeit beim Lexikon von Wetzer und Welte in enger Verbindung zu Franz Joseph Buß (1803–1878) in Baden[63].

Johann Ferdinand Hock (1808–1869)[64], angesehener Nationalökonom und hoher Staatsbeamter, gehörte wie Johann Heinrich Loewe (1808–1892)[65] (neben Johann Nepomuk Ehrlich [1810–1864][66] der bedeutendste Philosoph aus der Güntherschule) oder der Kassier des

Größen, in: WKZ 2, 1849, 243–245. Dort auch der Ausspruch eines »hochwürdigen Herrn«: »Mit Veith ist nichts anzufangen. Er ist ja ein Genie.« Ähnlich Schwarzenberg: »Er ist ein Baumeister im großen, dem aber die alltäglichen Handgriffe mangeln. Große Männer sind nicht für den Alltagsgebrauch, und die für das alltägliche Leben besten Menschen sind selten groß.« Schwarzenberg an seine Tante, 1. November 1843. WOLFSGRUBER, Schwarzenberg 1, 232.

58 Sebastian Brunner (1814–1893), katholischer Publizist, beeinflußt von Günther, Veith und Görres, erbitterter Gegner des »Josefinismus« und Liberalismus, erkannte frühzeitig die soziale Frage als Aufgabe der Kirche, obwohl ultramontan kritisch zum päpstlichen Jurisdiktionsprimat. Karl AMMERL, Sebastian Brunner und seine publizistische Stellungsnahme in der Wiener Kirchenzeitung, maschinenschriftl. phil. Diss., Wien 1934. – Eine moderne Biographie fehlt.

59 Zu Ludwig Croy († 1855): WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen 49f. – BRUNNER, Woher? Wohin? (wie Anm. 57) 318–320. – Zu Jakob Zukrigl (1807–1876): WENZEL 112f. – Rudolf REINHARDT (Hg.), Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Band 1. Lebenserinnerungen mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons AUER, Sigmaringen 1987, 109, 111–114 und 332 (Register). – Zu Carl Werner: Josef PRITZ, Mensch als Mitte. Leben und Werk Carl Werners, 2 Bde., Wien 1968. – Johann REIKERSDORFER, Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners, Wien 1971.

60 Sebastian BRUNNER, Die theologische Dienerschaft am Hofe Josef II., Wien 1869.

61 Zu ihm (noch immer) Eduard HOSP, Kirche im Sturmjahr.

62 Häusle an Franz Josef Rudigier, 11. November 1854. HOSP, Kirche im Sturmjahr 95.

63 Ebd. 27–29, 91. – Eduard HOSP (Hg.), Briefe von Buß, in: HJ 48, 1928, 472–488.

64 Albert SCHÄFFLE, Carl Ferdinand Hock, in: Österreichische Zeitschrift für Staatswissenschaften 26, 1870, 180–192. – MANN, Die philosophisch-theologische Schule (wie Anm. 7). – Ferner Hocks handschriftliche »Erlebnisse«. StB. Wien, Hss. Abt. I. N. 99.567.

65 Johann Heinrich Loewe, aus Prager Kaufmannsfamilie, Güntherianer, verwandt mit Veith, 1831 Prof. der Philosophie am Lyzeum in Salzburg, 1851 (auf Vermittlung Schwarzenbergs) an der Universität Prag. – WENZEL, Das wissenschaftl. Anliegen 118f. – Joseph PRITZ, Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule A. Günthers. Briefe A. Günthers an den Philosophen J. H. Löwe, in: FLIEDER–KOVÁCS 1, 204–255.

66 Johann Nepomuk Ehrlich, Piarist, enger Vertrauter Anton Günthers, lehrte in dessen Sinne Philosophie an der Universität Graz und (seit 1852) Prag. Indem er Günthers Gedanken weiterdachte, wurde er

Wiener Katholikenvereins Joseph Bermann (1810–1855)[67] zu dem Kreis der aus dem Judentum konvertierten Verwandten und Bekannten Veiths. Während seiner Studien in Wien schloß er sich eng an Günther an. Er gehörte zum Grillparzerkreis und veröffentlichte philosophische und literarische Werke. 1846 war er Dekan der philosophischen Fakultät. Seine berufliche Laufbahn führte ihn bis in höchste Staatsämter, seine Berufung zum Finanzminister soll 1861 daran gescheitert sein, daß er den Ultramontanen als zu liberal, den Liberalen als zu katholisch galt[68]. Unter den Mitarbeitern der von ihm 1848 gegründeten »Constitutionellen Donauzeitung«[69] finden sich berühmte Namen wie Grillparzer, Stifter, Loewe, Exner[70]. Im Wiener Katholikenverein wurde er zur treibenden Kraft.

Um die genannten vier Männer sammelte sich 1848 ein Häuflein reformbewußter Katholiken wie der junge Freiherr von Hoffinger (1825–1879)[71], der Archivar und Literat Kaltenbäck (1804–1861)[72], der spätere Kardinal Gruscha (1820–1911)[73] und der schon erwähnte Württemberger Greif. Es wäre allerdings verfehlt, in all diesen sogenannten »Güntherianern« nur Nachbeter Günthers zu sehen. Fast möchte man sagen, jeder der genannten Namen stellt ein Programm dar. So waren Veith und sein schwärmerischer Verehrer Brunner nicht immer derselben Meinung. Veith erscheint irenisch, bei all seiner Frömmigkeit eher liberal, er steht damit Günther näher, Brunner ist kämpferischer und ultramontaner. Ähnliches gilt von Häusle oder Gruscha. Spätestens seit der kirchlichen Verurteilung Günthers gingen diese jungen Kämpfer andere Wege als Veith. Für sie wurde der Konflikt zwischen der kirchlichen Lehre und der wissenschaftlichen Erkenntnis nie zu einem so existentiellen Problem wie für Veith, wenigstens was den Glauben anlangt; hinsichtlich des beruflichen Fortkommens allerdings haben Brunner und Häusle zeitlebens den Argwohn Rauschers und seines Anhangs spüren müssen, die ihren Wunsch nach einer

zu einem der Begründer der modernen Fundamentaltheologie. Johann von HOFFINGER, Dr. J. N. Ehrlich, eine Skizze seines Lebens (Abhandlungen der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Folge 5, Bd. 14), Prag 1866. – PRITZ, Glauben und Wissen (wie Anm. 49) 42–44 und Register. – DERS., Wegweiser zur Theologie. Briefe Anton Günthers an Johann Nepomuk Ehrlich mit einer Einleitung, Wien 1971.

67 Joseph Bermann, Kunst- und Musikalienhändler in Wien, im Verwaltungsrat und als Kassier mehrerer Vereine tätig, schrieb literar. Texte, bes. in Jugendzeitschriften, unter dem Pseudonym Brunno Phisemar. Die verschollenen Briefe Veiths zum Wiener Katholikenverein (siehe oben Anm. 55) waren an Bermann und seine Familie gerichtet. WURZBACH (wie Anm. 51) 1, Wien 1856, 321. – PLEYER, Veith 139–142, 145–148 (Inhaltsangabe der Briefe). – Briefe Veiths an Bermanns Schwester Amalie Müller, StB. Wien, Hss. Abt. I. N. 3083, 43080.

68 MANN, Die philosophisch-theologische Schule (wie Anm. 7) 247f.

69 Johann Alexander Freiherr von HELFERT, Wiener Journalistik im Jahre 1848, Wien 1877, 41–43, 60, 70, 74, 88, 114.

70 Franz Exner (1802–1853), Philosoph, Anhänger Herbarts (und Bolzanos), Schulreformer. Österreichisches Biographisches Lexikon, hg. von der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1, Graz, Köln 1957, 275f.

71 Johann Baptist Ritter von Hoffinger, vielseitig begabt, Güntherianer, veröffentlichte in jungen Jahren im »Wanderer« literarische Versuche, später Publizist, 1851 Dr. jur., schließlich Sektionsrat im Innenministerium. – Hoffinger war mit Veith befreundet, der häufig in seinem Gut in Altmannsdorf bei Wien weilte. Johann Alexander Frhr. von HELFERT, Johann Baptist Ritter von Hoffinger. Ein Lebens- und Charakter-, und auch ein Zeitbild. Aus dem Oesterreichischen Jahrbuch für 1881 in 50 Exemplaren besonders abgedruckt und mit einem doppelten Anhang vermehrt, Wien 1881 (StB. Wien), hier bes. 36f., 57–59, 88–91. – LOEWE, Joh. Emanuel Veith 274–277.

72 J. P. Kaltenbäck, Dichter, Historiker und Archivar, kam aus dem Grillparzerkreis. Zu ihm WURZBACH (wie Anm. 51) 10, Wien 1863, 406–409.

73 Anton Joseph Gruscha war 1848 einer der entschiedensten Kämpfer für die Freiheit der Kirche und als Sohn eines Schneiders besonders interessiert an der sozialen Frage, seit 1852 Präses des Wiener Gesellenvereins. Zu ihm: GATZ, Bischöfe 1983, 269–272.

Konstitution und der Mitsprache in Staat und Kirche nie verziehen und ihnen daher jede kirchliche Karriere verbauten[74].

Was war nun das Besondere an den Schülern Günthers? Ohne auf die Philosophie Günthers im einzelnen einzugehen, hier nur so viel zu dessen Anliegen: Günther wollte in einer Zeit, in der in Deutschland Philosophie von Protestanten gemacht wurde, Theologie auf philosophischer Grundlage als Wissenschaft erweisen und den katholischen Glauben als vor der Vernunft gerechtfertigt darstellen. Er tat dies im Rückgriff auf den modernen cartesianischen anthropologischen Ansatz. Wissen und Glauben gehören nach ihm in gleicher Weise zum Christen: der Glaube »postuliert« zu seinem Fortschreiten das Wissen, doch gibt es auf Erden kein letztes Wissen ohne den Glauben[75]. Glauben und Wissen sind für ihn daher wie Geschwister[76], oder – wie Veith sich ausdrückt – wie Gemahl und Gemahlin[77]. Es verwundert nicht, daß Günther, der mit seiner Betonung der Wissenschaftlichkeit Frömmigkeit und kirchlichen Sinn verband, in ganz Deutschland begeisterte Jünger fand und daß die Münchner Universität ihm mehrmals einen Lehrstuhl anbot[78], lehrte doch Döllinger in München, der auf dem Gebiet der Kirchengeschichte wie Günther auf dem der Philosophie mit wissenschaftlicher Methode die katholische Lehre als richtig herausstellen wollte[79]. Wenn man um das wissenschaftliche Anliegen Günthers weiß, versteht man, warum die katholische Bewegung 1848 in Wien anders als im übrigen Deutschland die Reform der Studien und die wissenschaftlich betriebene Theologie zu einer ihrer Forderungen machte.

2. Die Emanzipationsbewegung im Wiener Katholizismus 1848

Die Gründung des Wiener »Katholikenvereins für Glaube, Freiheit und Gesittung« in den Abendstunden des von revolutionären Unruhen erschütterten 15. Mai 1848 ist Teil einer umfassenden katholischen Emanzipationsbewegung, die von Anfang an im Konflikt mit dem Erzbischof und dem Ordinariat stand. Führend in dieser Bewegung waren die Schüler Günthers.

Kurz die Ereignisse bis zur Gründung des Katholikenvereins

Am Sonntag, den 12. März, erhält der Professor der Religionswissenschaft Dr. Anton Füster die Weisung, beim akademischen Gottesdienst die Studenten zu beruhigen. Er aber fordert sie auf, dem Geiste Gottes nicht zu widerstehen und für die neue Zeit zu kämpfen. Die Studenten beschließen eine Petition an die Regierung. Am folgenden Tag kommt es zu Straßenunruhen. An der Spitze der Erhebung stehen bürgerliche Kreise, Journalisten, Literaten. Man fordert

74 Hosp, Kirche im Sturmjahr 70.

75 Reikerstorfer, Günther (wie Anm. 49) 283.

76 Peter Knoodt, Günther und Clemens. Offene Briefe, Wien 1854, 264 und passim.

77 »Die Wissenschaft war einst zufrieden,/Daß ihr Gemahl der Glaube;/Nun ist sie von Tisch und Bett geschieden,/Will nimmer unter die Haube.« Veith an Peter Knoodt, Wien, fest. Corp. Christi 1875. Nachlaß Knoodt, AAKB.

78 Günther erhielt den Ruf nach München 1831, 1832 und 1838, Veith 1834. Peter Knoodt, Günther, Anton, in: ADB 10, Leipzig 1879, 153. Aufschlußreich der Brief von Görres an Günther vom 15. September 1834, »Was haben Sie zu Veith's Ruf gesagt? Sie sehen, daß der Ihrige nicht ganz so isoliert gestanden, als Sie es vermuthen mochten.« Loewe, Joh. Emanuel Veith 184. – Biographische Angaben zu Günther bei Pritz, Glauben und Wissen (wie Anm. 49) 16–35.

79 Otto Weiss, Döllinger, Rom und Italien, in: Georg Denzler–Karl Ludwig Grasmück (Hg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, München 1990, 212–316; 228–251.

Pressefreiheit und das Ende der Zensur. Nachmittags greifen Arbeiter ein. Es gibt drei Tote. Metternich tritt zurück. Am 14. März wird die Zensur aufgehoben[80]. Sofort erscheinen eine Unzahl meist antiklerikal getönter Zeitungen. Das von dem liberalen Juden Mahler redigierte Blatt »Der Freimüthige«[81] greift den aus dem Judentum konvertierten Johann Emanuel Veith an. In zwei Flugschriften weisen die Güntherianer Brunner und Häusle die Angriffe zurück[82]. Der liberalkonservative Katholik Carl Hock gründet die »Constitutionelle Donauzeitung«[83]. Derselbe Hock hatte schon am 7. März an Kardinal Schwarzenberg über die Wiener Kirche geschrieben: »Was die Ecclesia betrifft, reformatio in capite et membris, denn sie ist faul und morsch«[84].

Am 15. März verspricht Kaiser Ferdinand eine Konstitution, die in vorläufiger Form einen Monat später proklamiert wird[85]. Am 17. März fordert das Wiener Ordinariat die Geistlichen auf, sich von Publizistik und Politik fernzuhalten: »Die Priester sind nicht dazu bestimmt, die irdischen Angelegenheiten der Menschen zu berathen und zu regieren... Deshalb hoffen Seine fürstliche Gnaden, der hochwürdigste Herr Fürstbischof, daß alle Priester in politische Angelegenheiten sich nicht mischen«[86]. Als Antwort auf die fürstbischöfliche Erinnerung erscheint wenige Tage später die Flugschrift: »Fragen an den Fürsterzbischof von Wien. Im Namen seines mundtodten Clerus niedergeschrieben am 19. März 1848«[87]. Als Verfasser zeichnet der Historiker Josef Fehr (1822–1891)[88], der gerade damals in Tübingen eine Anstellung als Privatdozent fand, mit der Verpflichtung, den Zöglingen des Wilhelmstiftes Universalgeschichte zu lehren. Wirklicher Verfasser ist Häusle[89]. Er fragt: »Sind wir blos

80 Franz von PILLERSDORF, Rückblicke auf die politische Bewegung in Österreich in den Jahren 1848 und 1849, Wien 1849, Nachdruck Wien–Salzburg 1970, 17–35.

81 HELFERT, Wiener Journalistik (wie Anm. 69) 33–35. – DERS., Geschichte der österreichischen Revolution im Zusammenhange mit der mitteleuropäischen Bewegung der Jahre 1848–1849. Erster Band, Bis zur österreichischen Verfassung vom 25. April 1848, Freiburg, Wien 1907, 318f.

82 Sebastian BRUNNER, Bremsen für den Freimüthigen, Wien 1848. Die Schrift war bald vergriffen. Ihr folgte »Der Jude als Deutschkatholik oder der neue Johannes Ronge auf dem Fleischmarkt. Noch ein halbes Dutzend Bremsen für den Freimüthigen.« Die zweite dieser massiv antisemitischen Schriften stammte von Häusle. BRUNNER, Woher? Wohin? (wie Anm. 10) 2, 196. – Zur Bedeutung des Wiener Judentums in der Revolution von 1848: Wolfgang HÄUSLER, Das Judentum im Revolutionsjahr 1848 (Studia Judaica Austriaca 1), Wien 1974.

83 HELFERT, Wiener Journalistik (wie Anm. 69) 297. – MANN, Die philosophisch-theologische Schule (wie Anm. 7) 242f.

84 Zitiert bei WOLFSGRUBER, Schwarzenberg 1, 260.

85 »Pillersdorf'sche Verfassung« vom 25. April 1848. Sie bestätigte die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit und bot die Möglichkeit zur Überwindung der josefinischen Kirchenpolitik. Theo MAYER-MALY, Die Grundrechte des religiösen Lebens in der österreichischen Verfassungsgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 5, 1954, 38–62.

86 Der Erlaß ist abgedruckt in: Neue Sion 4, 1848, 235. Coelestin WOLFSGRUBER, Die Haltung des Wiener Klerus in den Märztagen 1848, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 13/14, 1915, 483–495. – DERS., Schwarzenberg 1, 259–268. – HOSP, Kirche im Sturmjahr 35–48. – OTRUBA, Katholischer Klerus 271–273.

87 Exemplar in der StB. Wien.

88 Josef Fehr, aus Reichenhofen (heute Stadt Leutkirch) 1845 Prüfung als Gymnasiallehrer, dann in Wien Hauslehrer bei den Kindern des württembergischen Gesandten, seit März 1848 Privatdozent für Universalgeschichte an der philosophischen Fakultät Tübingen, 1865 außerordentlicher Professor. Zu ihm: REINHARDT (Hg.), Linsenmann (wie Anm. 59) 106–108. Zu seiner Wiener Tätigkeit: WOLFSGRUBER, Die Haltung (wie Anm. 86). – HOSP, Kirche im Sturmjahr 35. – Neue Sion 4, 1848, 244.

89 Die Verfasserschaft Häusles geht u. a. aus wörtlichen Übereinstimmungen mit dessen Vorschlägen zur Studienreform in der »Wiener Kirchenzeitung« hervor. WKZ 2, 1849, 69. – WOLFSGRUBER, Die Haltung (wie Anm. 86) 485. – HOSP, Kirche im Sturmjahr 35.

Priester? Sind wir nicht auch Staatsbürger? Gibt es nicht auch eine kirchliche Politik. Gilt die ›Preßfreiheit‹ für die Priester nicht? Haben wir denn, als wir uns unauflöslich dem Dienste der Kirche verpflichteten, so ganz auf den Gebrauch unserer Freiheit verzichtet, daß wir keine freien Gedanken, keine freie Äußerung mehr wagen dürften?«[90] Scharf wendet sich Häusle gegen die josefinistische Bürokratie und kommt dann auf sein Hauptanliegen, den Umbau der theologischen Lehranstalten, zu sprechen: »Die Zahl der Gegner der Wissenschaft ist gegenwärtig größer als jemals, besonders unter dem Clerus, welcher mit practischer Seelsorge sich beschäftigt. Dieser ist entweder durch Kanzleigeschäfte erdrückt, oder von natürlichem Stumpfsinn befallen, oder er hat sich einer einseitigen ascetischen Richtung ergeben«. Ganze religiöse Korporationen – gemeint sind wohl die Jesuiten und Redemptoristen – würden in wissenschaftlichen Bestrebungen diabolischen Hochmut wittern. Doch sei zu fragen, ob heute nicht gerade die Wissenschaft die Möglichkeit biete, allen alles zu werden. »Was unserer Zeit Noth tuth, ist ein tüchtiger, wissenschaftlich gebildeter, zur wahren Selbständigkeit erzogener Weltpriesterstand... Das papierene Kirchenregiment und der einseitige, wissenscheue, sich selbst unklare Asketismus muß fallen. Die Kirche muß frei werden... Unsere Bischöfe müssen Männer, müssen Apostel werden«[91].

Am 5. April vollführt der Pöbel eine sogenannte Katzenmusik vor dem Palast des Erzbischofs[92]. Dieser verläßt Wien und zieht sich auf seinen Landsitz Kranichberg zurück. Am 6. April werden die Redemptoristen unter üblen Szenen aus Wien vertrieben und tags darauf vom Kaiser zusammen mit den Jesuiten aufgehoben[93]. Die offiziöse Wiener Zeitung meldet, »jener Schlupfwinkel der Verfinsterung sei auf immer geräumt«. »Das Volk verlangt jetzt Religion, nicht Aberglauben, Kirche nicht Pfaffenthum, Sittigung, nicht Verfinsterung«[94]. Laurenz Greif bittet wenig später Erzbischof Milde, wegen der Behandlung der Patres zu protestieren und wird abgewiesen[95]. Am gleichen Tag wendet sich der Präses der Wiener Geistlichkeit, Wilhelm Gärtner, trotz seiner Reformwilligkeit persönlicher Freund Mildes[96], in einer Beilage der Wiener Zeitung gegen die Schrift Häusles mit dem Argument, ihr fehle das rechte Maß[97]. Häusle antwortet, es gehe um die Sache, nicht um Personen, um »das freie Wort für die vor Gott gerechte Freiheit der Kirche«[98].

Am 14. April erläßt Erzbischof Milde ein erneutes Schreiben an den Klerus. Dieser wird angehalten, »die Gläubigen zur Ruhe und Folgsamkeit« zu ermahnen und so »die Regierung

90 Fehr [=Häusle], Fragen an den Fürsterzbischof von Wien. Im Namen seines mundtodten Clerus niedergeschrieben, Wien 1848, 5.

91 Ebd. 11–16.

92 Helfert, Geschichte der österreichischen Revolution (wie Anm. 81) 1, 95–97.

93 Neue Sion 4, 1848, 292. – [Ernst Karl Jarcke], Die Gewaltthaten gegen die Redemptoristen und Redemptoristinnen in Wien, in: Historisch-politische Blätter 22, 1848, 183–192, 212–224, 340–349, 377–385, 474–480. – Johannes Nordmann [=Hermann Jellinek (1823–1848)], Die Liguorianer! Ihre Constitution und Correspondenz, Wien 1849, 35–47. – Füster, Memoiren 1, 86. – Eduard Hosp, Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionare (Redemptoristen) in Österreich 1820–1951, Wien 1953, 373–387, 403–410. – Andreas Sampers, Relationes quaedam de expulsione Congregatorum ex Wien, an. 1848, et de aerumnis a Patre Passerat tunc perlatis [=Dokumente zur Vertreibung], in: Spicilegium Historicum CSSR 12, 1964, 19–75. – Otruba, Katholischer Klerus 275, 284f., 307f. – Moritz Smets, Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution 2, Wien 1872, 447–480.

94 Abendbeilage zur WZ, 7. April 1848.

95 Laurenz Greif an Kardinal Schwarzenberg, April 1848. Wolfsgruber, Schwarzenberg 1, 267.

96 Gärtner war mit Milde seit dessen Tätigkeit als Bischof in Leitmeritz bekannt und von ihm nach Wien gerufen worden. Gierach (wie Anm. 21) 2, 90.

97 Beilage zur WZ, 7. April 1848.

98 An den hochw. Herrn Wilhelm Gärtner. Ein Wort zur Verständigung (unterschrieben: Dr. J. Fehr, Docent der Geschichte an der Universität Tübingen), WKZ 1, 1848, 11f.

in ihren Bestrebungen zur Erhaltung der Ordnung und Ruhe« zu unterstützen[99]. Am 15. April erscheint die erste Nummer der von Sebastian Brunner herausgegebenen »Wiener Kirchenzeitung für Glauben, Wissen, Freiheit und Gesetz in der katholischen Kirche«. Brunner fordert »ein freies Wort für die Freiheit der Kirche in dem Augenblick, wo Alles im sonnigen Lichte der Freiheit wandeln will«[100]. Sein Kampf gilt der »Beamten- und Schreiberherrschaft« in Staat und Kirche[101]. Unterstützt von Veith und Günther hofft er, alle Gegner der römisch-katholischen Kirche zur Strecke zu bringen, insbesondere die Anhänger Bolzanos und den immer noch lebendigen Febronianismus und Josefinismus[102], auch bei den Kanonikern. Er schreibt: »Nicht mehr und darum nicht wieder an der Zeit ist das ehrfurchtsvolle Schweigen des niederen Clerus dem Hohen gegenüber ... Wo kein Führer kühn und kriegserfahren sich an die Spitze stellt und seine Fähnlein sammelt, da müssen diese vereinzelt zum Guerillakrieg sich rüsten«[103]. In gleichem Ton sind unzählige Artikel Brunners in seiner Kirchenzeitung gehalten, noch schärfer sind die zahlreichen Flugschriften aus seiner Feder, wie das Spottgedicht »Schreiberknechte. Eine Serenade für das papierne Kirchenregiment«[104]. Daß dieses Gedicht sich auch gegen Erzbischof Milde wendet, zeigen folgende Verse:

Geht hinein in eure Kirchen
seht die Männer eurer Bildung,
die nach euerm Willen handeln
voll der sänftiglichen Mildung.

Die sind wahrlich nicht geschaffen,
einzuwirken auf die Massen,
denn sie sind vom Geiste Gottes
und vom Volk zugleich verlassen;

Da regiert der Geist der Leerheit
auf der Kanzel und in Bänken,
und der Küster wolle gnädigst
seine Aufmerksamkeit schenken.

Wie gemächlich ihr doch handhabt
Gottes Worte: eure Waffen:
Schaut, ihr Feldherr'n, eure Krieger,
sie sind selig eingeschlafen!

Ganz natürlich; denn die Dogmen
fördern nur das eitle Hadern,
darum müßt ihr recht gemüthlich
Sittlichkeiten hersalbadern...

Armer Löwe, der zu schwach ist,
aus dem Käfig noch zu springen,
armer Löwe, der zu furchtsam,
vorwärts in die Schlacht zu dringen[105].

99 Neue Sion 4, 1848, 292.
100 [Sebastian Brunner], Die Aufgabe der Wiener Kirchenzeitung, in: WKZ 1, 18. April 1848, 5–6.
101 [Sebastian Brunner], Kirche, Priester, Schreiber, in: WKZ 1, 15. April 1848, 1–4.
102 So das der ersten Nummer beigegebene Programm der Zeitung.
103 [Sebastian Brunner], Die Aufgabe (wie Anm. 100) 6.
104 Sebastian Brunner, Schreiberknechte. Eine Serenade für das papierne Kirchenregiment, Regensburg 1848 (Exemplar im Redemptoristenkloster Eggenburg). Ders., Woher? Wohin? (wie Anm. 10) 2, 226.
105 Ebd. 34f., 44.

Am 17. April beruft Wilhelm Gärtner eine Klerusversammlung in die Universität. Etwa 100 Geistliche nehmen teil. Auf Bitten von 6000 Bürgern beschließt die Versammlung eine Adresse an den Erzbischof. Brunner arbeitet den Text aus. Er betont, die Freiheit der Kirche sei bedroht. Keine einzige Stimme habe sich gegen die Vertreibung der Redemptoristen gewandt. Unmißverständlich heißt es, wenn der Bischof durch Krankheit verhindert sei, den Kampf aufzunehmen, so möge er »jene Anstalten treffen«, die das Wohl der Kirche erfordert. Ein Komitee von 14 Priestern wird gewählt, unter ihnen Gärtner, Brunner und Gruscha. Es legt am folgenden Tag die Adresse dem Erzbischof vor. Diesen verstimmt der versteckte Wunsch nach seiner Abdankung. Das Komitee begibt sich zur Beratung in die Universität. Dort stößt uneingeladen Füster hinzu und verlangt energisch den Rücktritt des Bischofs. Doch man beschließt lediglich Adressen an das Ministerium Pillersdorf, an die Bürger Wiens und die akademische Legion. Die Adressen werden später an den Häuserwänden angeschlagen. Man beruft eine Plenarversammlung des Klerus für den 25. April[106]. Am 24. April verbietet Fürstbischof Milde die Versammlung, da man seine Genehmigung nicht eingeholt habe: »Ich, als Erzbischof, den der heilige Geist gesetzt hat, die Kirche der Wiener Diözese zu regieren, muß eine solche ... Versammlung als unkirchlich und unserer heiligen katholischen Kirche verderblich erklären«[107].

Am 28. April schreibt der Bolzanoschüler Fesl in der offiziösen »Wiener Zeitung«, der Wiener Klerus sei offenbar nicht mehr »mundtot«. Er lobt den Ruf nach »Freiheit der Kirche, welche unter einer geistlosen Bureaukratie so gut wie nicht mehr bestand.« Das Ende der »Gebetbuch-Literatur«, »des eckelhaften frommen Mechanismus« sei gekommen. Richtig sei die Forderung nach Wissenschaft in der Theologie, falsch jedoch die Festlegung Brunners auf Günther. Fesl tadelt die Angriffe auf das Staatskirchentum, denn eine von dem Staat unabhängige Kirche sei nicht österreichisch. Den Vorstoß beim Erzbischof bezeichnet er als Revolte. Schließlich gibt er der Befürchtung Ausdruck, daß durch die Hintertür der alte Aberglaube wieder eindringe[108]. Brunner antwortet in der Kirchenzeitung und nennt Fesl einen »höhnischen Kirchensalamader«, den »die Sonne der Freiheit« herausgelockt habe[109]. Ebenfalls in der Kirchenzeitung weist Gruscha den Vorwurf der Revolte zurück und fordert zugleich vom Bischof die Einführung von ständigen Klerusversammlungen in Form von Pastoralkonferenzen[110]. Fesl seinerseits schreibt in der Wiener Zeitung, wahre Wissenschaft verlange tüchtige Forschung, nicht Poltern, Schimpfen und Verketzern. Die rechte Unabhängigkeit der Kirche vom Staat solle gewiß römisch-katholisch sein, das hindere sie nicht, zugleich österreichisch zu sein[111]. Nun antwortet Croy, um seinen Meister Günther zu verteidigen[112]. Häusle weist die staatskirchlichen Vorstellungen Fesls zurück und tritt für die sogenannte Koordinationstheorie ein[113].

106 Die Adresse an den Erzbischof, sowie die weiteren Adressen vom 17. und 18. April in: WZ 1, 1848, 17–19. Ebenda über die Versammlungen und die Bitte an den Fürsterzbischof 30–32. Neue Sion 4, 1848, 292, 299. – Füster, Memoiren 1, 92–95. – Brunner, Woher? Wohin? (wie Anm. 10) 2, 210–213.

107 Wortlaut des Erlasses in: Neue Sion 4, 1848, 300.

108 (F.) [= Michael Josef Fesl], Der Wiener Clerus (wie Anm. 17).

109 Sebastian Brunner, Dem Herrn (F.) Verfasser des Artikels, »der Wienerklerus« in der Wienerzeitung, in: WKZ 1, 4. Mai 1848, 46f.

110 Anton Gruscha, Ein Wort zur Verständigung über die jüngste Bewegung im Wiener Klerus, in: WKZ 1, 9. Mai 1848, 49–51.

111 (F.) [= Michael Josef Fesl], An Dr. Sebastos Brunner, WZ, 9. Mai 1848.

112 Cr = [Ludwig Croy], An weiland Professor (F.), in: WKZ 1, 1848, 79f., 73f.

113 Johann Michael Häusle, Was wir unter der Freiheit der Kirche verstehen, in: WKZ 1, 1848, 57–60.

Am 13. Mai stellt die Wiener Kirchenzeitung die Statuten des Mainzer Pius-Vereins vor und ruft zur Nachahmung auf: »Nicht bloß die Priester sollen mit Freude die erhaltene Freiheit schirmen und nützen; auch alle Laien sollen zu dem Paniere der kirchlichen Freiheit schwören«[114]. Am 15. Mai gründet Johann Emanuel Veith den Wiener Katholikenverein. Zum Vorsitzenden wird Konsul Schwarz (1800–1867)[115] gewählt, dem gute persönliche Beziehungen zu Erzbischof Milde nachgesagt werden, zu seinem Stellvertreter Ignaz Bondy[116], Direktor eines Erziehungsheimes und Kommunalpolitiker in Wien. Schwarz, Bondy, wie die weiteren Mitglieder Hock, Lowy, Bermann und Fried sind katholische Juden[117]. Sie sind Freunde Veiths, wie auch Fürst August Lobkowitz, der sein Haus für die Versammlungen zur Verfügung stellt. Dem Klerus gehören u. a. an: Häusle, Gruscha, Bruno Schön (1809–1861)[118], sowie die Hofkapläne Dr. Hasel (1807–1886)[119] und Dr. Anibas (1809–1853)[120], um die sich die innere ultramontane oder, wie man auch sagte, jungkatholische[121] Opposition sammeln wird[122].

114 A. K–R [Andreas KASTNER?], Kirchliche Stimmen für kirchliche Freiheit, in: WKZ 1, 1848, 63f.

115 Johann Georg Schwarz, »fortschrittsfreundlicher Katholik« (Wurzbach); nach ausgedehnten Reisen durch Europa, USA und Kanada Kaufmann in Wien, 1829 vom amerikanischen Präsidenten zum Konsul ernannt; galt als imposante Erscheinung, dessen vornehmes Haus wegen seiner reichen Sammlungen berühmt war. Wegen seiner Tätigkeit im Katholikenverein wurde ihm von den USA die Konsulswürde aberkannt. WURZBACH (wie Anm. 51) 31, Wien 1876, 296–299. – BRUNNER, Woher? Wohin? (wie Anm. 10) 2, 238.

116 Bondy war Direktor eines Erziehungsinstituts in Wien. Vom 12. Oktober bis 11. Dezember 1848 war er Präsident des Wiener Gemeinderats. Rudolf TILL, Die Wiener Stadtverwaltung im Jahre 1848, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 7, 1948, 35. – DERS., Hofbauer (wie Anm. 9) 104, 112, 115.

117 TILL, Hofbauer (wie Anm. 9) 107.

118 Bruno Schön aus Oberpandau (Böhmen), Minorit 1832, Priester 1833, Novizenmeister und Guardian in Wien, veröffentlichte u. a.: Briefe über Geistesgestörte, Wien ²1873. DAWi, Personal-Tabellen, Verzeichnis der Priester ab 1803 mit Curriculum vitae, Bd. 4, 779.

119 Franz Seraph Hasel aus Wien, Priester 1836, Dr. theol., Dekan der theol. Fakultät 1849, Hofkaplan 1853 (Burgpfarre), Domherr 1867, infulierter Prälat 1871, veröffentlichte: Der Primat des Römischen Papstes, Wien 1860. Zu ihm Heinrich HURTER, Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae... Tomus V, Pars I, Oeniponte (Innsbruck) 1911, 1105. – DAWi, Personal-Tabellen (wie Anm. 118), Bd. 5, 347.

120 Georg Anibas aus Vitis, 1834 Priester, 1848 Benefiziat bei Hof und k. k. Hofkaplan. Anibas starb am 13. Februar 1853, hat also die Genehmigung des Katholikenvereins nicht mehr erlebt. DAWi, Personal-Tabellen (wie Anm. 118), Bd. 3, 195.

121 Neue Sion 6, 1850, 771f. – KNOODT, Günther 2, 13f.

122 Nicht recht ersichtlich wird, wie weit der Hof- und Burgpfarrer und spätere Bischof von St. Pölten Ignaz Feigerle (1795–1863), ein ausgesprochener Freund der Redemptoristen, im Hintergrund konspirierte. Daß er bei Vereinssitzungen anwesend war, ist sicher; auch, daß er beim Kaiser 1849 mit Erfolg die Enthebung Häusles vom Amt des Studiendirektors am Frintaneum betrieb. KNOODT, Günther 2, 13. – HOSP, Kirche im Sturmjahr 92. – Zu Feigerle: GATZ, Bischöfe 1983, 182–184. – WINTER, Die geistige Entwicklung (wie Anm. 37) 185f. – Auch der spätere Bischof von Linz, Franz Joseph Rudigier (1811–1894), den sein Biograph als rühriges Mitglied des Katholikenvereins, zugleich als völlig unpolitisch, schildert, dürfte 1848 der konservativ-ultramontanen Gruppierung angehört haben. Konrad MEINDL, Leben und Wirken des Bischofs Rudigier von Linz, 2 Bde., Linz 1891/92, Bd. 1, 181–183.

3. Programm und Ziele des Katholikenvereins

Es gibt verschiedene Hinweise, daß Johann Emanuel Veith schon länger an die Gründung eines katholischen Vereins dachte, dessen Konzeption nicht unbedingt dem Mainzer Pius-Verein entsprach, auch wenn der äußere Aufbau Ähnlichkeiten aufwies. So war festgelegt worden, daß zum Vorstand und dessen Stellvertreter Laien gewählt werden sollten. Priestern war lediglich eine beratende Funktion eingeräumt worden[123]. Dennoch sind die Unterschiede zu anderen deutschen katholischen Vereinen unverkennbar. Wegen äußerer Umstände, meint Croy in einem Brief an Knoodt, sei Veith von den Mainzern überholt worden, doch nur zeitlich, nicht von der Zielsetzung her, denn der Wiener Katholikenverein solle etwas Drittes, Höheres neben und über dem Pius- und dem Borromäusverein darstellen[124]. Man darf dies wohl dahin verstehen, daß Veith, Günther und ihre Freunde zwar einen Katholikenverein wollten, daß er aber von Anfang an eine Günther'sche oder besser Veith'sche Prägung haben sollte. Wenn man die Ideen Veiths und Günthers kennt, mußte dies heißen: 1. Betonung des wissenschaftlichen Elementes; 2. freie Meinungsäußerung und Toleranz gegenüber verschiedenen Ansichten; 3. vielleicht auch ein gewisser schöngeistiger Zug, der im Kreis um Günther und Veith als Erbe der Romantik lebendig war. Mit anderen Worten, die alte Veith'sche Idee eines Clubs katholischer Intellektueller[125] spielte zum mindesten unbewußt bei der Konzeption des Katholikenvereins eine gewisse Rolle. Die tatsächliche Zusammensetzung des Vereins, vor allem die Aktivität Häusles und Gruschas, ja Veiths selbst, hat jedoch die Gefahr, daß der Verein zu einem exklusiven Diskutierklub wurde, gebannt. Doch traten bald Spannungen auf. Sie können als Spannungen zwischen Güntherianern und eigentlichen Ultramontanen verstanden werden, ferner zwischen der ursprünglichen Konzeption und der Realität, aber auch zwischen den später hinzugekommenen Mitgliedern und den Freunden Veiths, vor allem den Konvertiten aus dem Judentum.

Das Gesagte wird deutlicher, wenn wir das Programm des Vereins und seine Zielsetzung näher betrachten. Es beginnt mit dem Hinweis auf die von der erwarteten Verfassung garantierte Glaubens- und Assoziationsfreiheit und fährt fort: »Beide diese Güter zu benützen ist daher auch der Katholik ... eben so sehr berechtigt als verpflichtet. Er ist dazu berechtigt, weil niemand ihm wehren darf, die frische Luft des constitutionellen Lebens zu athmen, so sehr er die Rechte und die Freiheit der Andersgläubigen zu achten weiß. Er ist aber auch dazu um so mehr verpflichtet, als seine Kirche, von den Banden des Polizeistaates nimmer entwürdigt, nun erst in aller Wahrheit und sittlicher Freiheit aufzuleben vermag.« Das Programm spricht sodann von drei Betätigungsfeldern, einem religiösen, einem politischen und einem humanitären. Der religiöse Zweck sei die Förderung »des christlichen, folglich kirchlichen Lebens, durch Aufrechterhaltung der einen, römisch-katholischen Glaubenswahr-

123 Programm des Katholiken-Verein's für Glauben, Freiheit und Gesittung, Anhang zur Nr. 19 des »Aufwärts«, nach S. 176; Vereinsberichte. 1. Notizen über die Gründung, die bisherigen Verhandlungen und den Fortgang des Katholiken-Vereines, in: Aufwärts 1, 1848, 27f.

124 Croy an Knoodt, Anfang Juli 1848. KNOODT, Günther 1, 404.

125 »Einer seiner frommen Wünsche war ... ein wissenschaftlicher Verein wahrhaft Gebildeter für die gute Sache ... ein geistlicher Orden, in welchem ein liberaler Ideenverkehr ... herrsche«. VEITH, Zacharias Werner [Nachruf] (wie Anm. 53). – Anton GÜNTHER, Peregrin's Gastmahl. Eine Idylle in eilf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben, mit Beiträgen zur Charakteristik europäischer Philosophie in älterer und neuerer Zeit, Wien 1830, 22–24. – Knoodt an Croy, 1. Juli 1848: »Erinnern Sie sich noch des Vorschlags, den vor 5 oder 6 Jahren Baltzer dem Günther machte, ein Heilig-Geist-Kloster zu gründen. Ein eigentliches Kloster sollte es nicht sein, sondern ein durch das Band der gleichen Überzeugung und der gleichen Begeisterung für die nächsten Interessen der Menschheit geeinigtes freies Zusammenleben«. KNOODT, Günther 1, 405f. – Weitere Belege bei PRITZ, Glauben und Wissen (wie Anm. 49) 42.

heit und der freien Religionsübung, in strenger Ausscheidung sowohl jeder bloß äußerlichen, einseitigen oder schwärmerischen Richtung, als des gesinnungslosen, indifferenten Gefühlwesens; wobei jedoch alles, was der Duldung oder Liebe gegen Andersdenkende widerstreitet, gewissenhaft zu meiden ist.« Die politische Betätigung des Vereins solle sich zunächst auf die Belange erstrecken, wo das religiöse Leben mit dem staatsbürgerlichen verbunden ist; darüber hinaus gehe es darum, die Mitbürger zu verantwortlichem freiem Handeln innerhalb der Gesellschaft anzuhalten. Bei der humanitären oder sozialen Aufgabe des Vereins wird zuerst das Bemühen um »sittliche Veredlung ... besonders der Jugend aus dem sogenannten Proletariat« durch Schulunterricht genannt, dann die Errichtung von Sparkassen für Lehrlinge und Arbeiter und schließlich die eigentliche Wohlfahrtspflege, bei der sich den Frauen »ein weites Feld der Mitwirkung« öffne. Diese sozialen Ziele gingen über die Zielsetzung des Mainzer Pius-Vereins hinaus. Dem Unterhalt des Vereins wie der Verbreitung seiner Ziele sollte das Vereinsblatt dienen[126]. Es erschien jeweils mittwochs und samstags unter dem Namen »Aufwärts. Ein Volksblatt für Glauben, Freiheit und Gesittung«. Praktisch alleiniger Redakteur war Veith[127].

Neben dem Vereinsprogramm sind programmatische Reden von Veith und zwei weiteren Gründungsmitgliedern erhalten, welche die Besonderheit des Wiener Katholikenvereins aufzeigen. Erwähnt werden muß vor allem eine Ansprache Veiths vor dem Katholikenverein am 1. August 1848, dem Fest Petri Kettenfeier, die der Redner selbst eine »harmlose Exhorte« nannte. Er wies darin auf die Stellung des Tages zwischen dem Fest des Ignatius von Loyola, des Gründers der Jesuiten, und dem des Alfons Liguori, des Gründers der Redemptoristen, hin, zweier Orden, die den blinden Gehorsam zu ihrem Grundsatz gemacht hätten. Veith möchte sie vom Katholikenverein fernhalten. Denn: »Das Prinzip des blinden Gehorsam im Glauben, Denken und Handeln ist ein falsches, da es dem ewigen Gesetze und Willen Gottes geradezu widerspricht. Der Mensch von Seite seines Geisteslebens ist wesentlich frei, auf der Willensfreiheit beruht seine Würde, sein Glaube, seine Religion, sein Gehorsam und Verdienst. Wer diese Freiheit binden und unterdrücken, wer einem andern etwa auftragen will, so und nicht anders zu denken, wie er denkt, der maßt sich Größeres an als die Allmacht und die Liebe Gottes, die kein geistiges Wesen zwingt oder die Freiheit desselben umgeht, er bringt den Glauben als einen blinden, in tödliche Feindschaft mit der Vernunft, er unterdrückt den Fortschritt der Wissenschaft, er knechtet den Menschen, indem er die freie, selbständige, harmonische Entwicklung seiner gemüthlichen und geistigen Anlagen hemmt ... Wenn nun die Geistlichen den Gläubigen, die ihrer religiösen Leitung sich unterziehen, den blinden Gehorsam und den blinden Glauben aufbürden, so kann es nicht fehlen, daß diese Laien in einen Zustand der Abhängigkeit und geistigen Bedrücktheit geraten, worin ihr religiöses Leben so wenig als ihr bürgerliches oder geselliges Wirken fröhlich gedeihen kann. Ihre Religion wird mehr eine äußerliche bleiben, die um so inniger an einer recht großen Zahl brennender Altarkerzen sich erfreut, je tiefer etwa das mystische Dunkel ist, das der völlig gedankenlose Köhlerglaube in ihrem Kopf und Herzen unterhält, und sie werden keiner ernstlichen Glaubensprüfung widerstehen, da sie denjenigen, der nicht die Finsternis der Welt, sondern das Licht der Welt ist, nicht hinlänglich kennen. Wie wird es aber mit ihrer bürgerlichen Stellung in einer Zeit aussehen, wo an uns alle die Anforderung ergeht, als constitutioneller Staatsbürger uns im Bewußtsein dieser Freiheit zu festigen? Wie soll da der sehende sociale Gehorsam, der sich seines Gesetzes und seiner Freiheit bewußt ist, mit dem blinden religiösen Gehorsam sich vereinigen lassen?« Veith wendet sich dann dem Fest »Petri Kettenfeier« zu. An Petrus, das heißt den Papst, der als Oberhirt der Kirche stets ein

126 Programm des Katholikenvereins (wie Anm. 123).
127 Loewe, Joh. Emanuel Veith 214f.

»konstitutioneller Monarch« gewesen sei, müsse man sich anschließen. Freilich nicht wie Petrus im Kerker dürfe man auf Engel harren, um frei zu werden: »Unser Heil ist unserer eigenen Treue, unsrem Muthe anvertraut; unsere Befreier sind die innere Frömmigkeit und die Wissenschaft, welche die Überzeugung des Glaubens fördert; unser Engel ist die Freiheit, und das große, auf die Freiheit gründende Recht der Association.« Veith schließt mit den Worten: »Wir stehen in der Kirche, die auf Petrus und sein Bekenntnis gebaut ist. Petrus wird aber nirgends genannt ohne Paulus, und neben diesen sind Johannes und Jacobus nicht zu vergessen. In Petrus ist der kirchliche Glaube und das kirchliche Heil (Dogma und Sacrament) dargestellt; in Paulus die Glaubenswissenschaft, die nur im Geiste der Freiheit gedeihen kann; in Johannes und Jacobus die Gottes- und Nächstenliebe, die guten Werke, der echte Socialismus. So sind sie also die rechten Beschützer und Führer unseres Vereins nach seinen drei Richtungen für Glaube, Freiheit und Gesittung«[128].

Man kann wohl sagen, daß dieser Vortrag wie kaum ein anderes Dokument des Wiener Katholikenvereins die Mentalität und die Absichten Veiths wiedergibt. Er enthält darüber hinaus das Programm Günthers und seiner Schule, nämlich: zum einen den Wunsch nach Versöhnung der Frömmigkeit mit der Aufklärung, der Treue zum kirchlichen Amt mit dem Gebrauch der Vernunft; zum andern die Forderung nach einer konstitutionellen Regierungsform in Staat und Kirche (mit einem »konstitutionellen Papst«). Deswegen der Ruf nach einem »sehenden Gehorsam« und nach der Mitsprache von Priestern und Laien in der Kirche. Veith hat diese dem bürgerlichen Denken verpflichtete Haltung, welche die Anhänger Günthers, auch Veith, in Konflikt mit dem Unfehlbarkeitsdogma bringen sollte[129], letztlich auf seinen verehrten geistlichen Lehrer Hofbauer zurückgeführt[130]. Auf Hofbauer beriefen sich freilich auch seine Gegner, jene andere Gruppe der Hofbauerschüler, die sich – wie wir sahen – zur Verbindung des absolutistischen Staates mit der absolutistischen Kirche entschieden hatten und unbedingten Gehorsam und Unterordnung predigten. Gerade sie wurden jetzt von Veith entschieden zurückgewiesen: Rauscher vor allem, dann sein eigener ehemaliger Freund, der Redemptorist Madlener (1787–1868)[131], vor dem er jetzt warnte[132], ferner dessen

128 VEITH, Eine harmlose Exhorte (wie Anm. 48), in: Aufwärts 1, 1848, 93–96.

129 Veith an Reinkens, 2. Januar 1872: »Die Frommen begnügen sich mit Fetischdienst von Medaillen und Skapulieren und preisen sich selig, daß sie einen Mund verehren, der untrüglich Wahrheit redet. Dieses Oraculum vivum ist über alle Theologie und Moral.« Zitiert in: WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen 55f. Nachforschungen im AAKB nach dem Originalbrief waren vergeblich. Wie andere Briefe Veiths aus dem Knoodtnachlaß scheint er verschollen zu sein. Peter KNOODT, Briefe von Johann Emanuel Veith, in: Deutscher Merkur 1877, 3–35.

130 »Mögen Sie diese Anmerkungen [von dem] zum baldigen Aufbruch Commandirten, der kein Philosoph vom Fach ist, freundlich aufnehmen, und zwar schon deßhalb, weil das Denken auf Aufmunterung und Gunst wenig Anspruch hat, am wenigsten chez nous und in Ecclesia militanti mit ihren rostigen pseudoscholastischen Schwertern und ungezogenen Kanonen. Schon der sel. P. Hofbauer, ein ethisches Genie, wiederholte oft: Wer die Menschen denken macht, hat sie zu Feinden. Nolunt intelligere«. Veith an Vinzenz Knauer, (nach dem 9. September 1875), ARCHIV DES SCHOTTENSTIFTS Wien. – Ähnlich: »Was Günther in Naivität nicht glaubte, was aber Pater Hofbauer wußte, so daß er zu sagen pflegte: ›Wer die Menschen zum Denken bringen will, dem werden sie Feinde. Doch aber wollen sie alle als sehr verständig gelten.‹« Veith an Knoodt, 6. Januar 1876, Nachlaß Knoodt, AAKB. – Zu Knauer (1828–1894): Joseph PRITZ, Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule Anton Günthers, in: Sacerdos et pastor, semper ubique. Franz Loidl – 40 Jahre Priester, Wien 1972, 105–123; 113.

131 Johannes Madlener, Studium der Philosophie und Mathematik, Dozent der Physik in Wien, 1819 Priester, 1820 Redemptorist, gefeierter Kanzelredner, Freund Jarckes, mit dem zusammen er sich für eine Verurteilung von Hermes und von Günther einsetzte. Eduard HOSP, P. Dr. Johannes Madlener 1787–1868, Philosoph und Homilet des Hofbauerkreises, in: Spicilegium Historicum CSSR 5, 1957, 353–403. – WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 36) 1123 (Register).

132 Veith an Vinzenz Knauer, Prag, 6. Juni 1852. ARCHIV DES SCHOTTENSTIFTS Wien.

enger Vertrauter Jarcke, der nach Metternichs Sturz von München aus den Konstitutionalismus Hocks als Beginn der kommunistischen Auflösung kritisierte[133] und die Aktionen des Katholikenvereins argwöhnisch verfolgte[134], schließlich der gesamte Redemptoristenorden in Österreich, der für Veith neben den Jesuiten zum Inbegriff des Obskuren und der vernunftfeindlichen Unterwürfigkeit geworden war. Veith übersieht dabei geflissentlich die innere Opposition im Redemptoristenkloster Maria am Gestade in Wien[135]. Zum andern wußte er um die Bestrebungen der Redemptoristen und Jarckes, Günther zu verurteilen[136]. Seine Beziehung zu Günther hatte ja auch bei seinem Klosteraustritt eine Rolle gespielt[137]. Wenn er sich daher von Ordensmitgliedern und deren Freunden (Jarcke, Rauscher, wahrscheinlich auch Feigerle und Rudigier) persönlich verfolgt glaubte[138], so nicht ganz zu unrecht, wie die späteren von Bischof Franz Joseph Rudigier (1811–1894) unterstützten Versuche, auch seine Schriften zu indizieren, zeigen sollten[139].

Es ist verständlich, daß die Rede Veiths nicht nur Begeisterung auslöste. In der Augsburger »Neuen Sion« bedauerte ein Wiener Korrespondent »die unbesonnenen und bitteren Worte« des »gelehrten, milden, frommen, heiligmäßgen Mannes« gegen zwei der »thätigsten und wirkungsreichsten Congregationen der Kirche«[140]. Im Katholikenverein selbst zeigte sich die Spaltung zwischen den Anhängern Veiths und denjenigen, die Veith die »Stockfrommen«[141] zu nennen pflegte. Vereinsmitglied Mundigler verteidigte nicht nur die Jesuiten und die Redemptoristen, sondern auch eine Art militärischen Gehorsams für die Gläubigen. Veith entgegnete, der Katholik sei zum Glauben und Gehorsam verpflichtet, doch nicht wie beim Militär zum blinden Gehorsam und blinden Glauben. Wäre dies so, dann wären die blind gläubigen Fanatiker mancher Sekten die besten Christen[142]. Damit war von Veith die Richtung angegeben und seine Anhänger setzten sich für diese ein, so der junge Freiherr von Hoffinger, der in verschiedenen Zeitungen Wiens für den Katholikenverein und dessen Vereinsblatt warb[143]. Dieses nannte er bedeutsam, weil es mit Hilfe der Philosophie Günthers die innere Notwendigkeit des katholischen Glaubens aufweise, weil es Glauben und Freiheit zugleich predige, ferner »weil ihm katholische Geistliche im Sinne der aufgehobenen Redemptoristen, die nur den blinden, also den unfreien Glauben wollen, entgegenarbeiten«[144]. Anderswo spricht er von dem kleinen Häuflein Auserwählter – Günther, Veith, Hock –, die nach der Befreiung der Kirche aus der Zwangsjacke der Staatsreligion in der Freiheit das Lebensprinzip des Bürgers und Christen erkannt hätten und blinden Gehorsam und blinden

133 [Karl Ernst Jarcke], Zur Geschichte der Revolution in Oesterreich. VI., in: Historische politische Blätter 22, 1848, 193–212; 209–212.
134 Vgl. Anm. 148.
135 Weiss, Die »transalpinen Redemptoristen« (wie Anm. 36) 54.
136 Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 36) 164 (Lit.).
137 Hosp, Erbe (wie Anm. 93) 215.
138 »Die ihm unwillkürlich entschlüpfte Klage, daß er von Gliedern beider Congregationen (Jesuiten und Redemptoristen) seit fünfundzwanzig Jahren genugsam seie verketzert worden...« Neue Sion 4, 1848, 592. – »Daß er die Kongregation der Redemptoristen verlassen hat, – das kann ihm diese nimmer vergeben.« Kardinal Schwarzenberg an Kardinal D'Andrea, Prag, Juli 1860. Winter, Domprediger 177.
139 Ebd. 39, 164–178.
140 Neue Sion 4, 1848, 592.
141 Veith an seinen Bruder Elias (wie Anm. 8).
142 Vereinsberichte. 4., in: Aufwärts 1, 1848, 134–136.
143 Zeitungsausschnitte im Akt »Hoffingeriana«, Bibliothek des Alumniats Wien.
144 Dr. H. [= Johann B. Ritter von Hoffinger], Aufwärts, in: Die goldene Mittelstraße, Nr. 22 (Wien, Redakteur Prof. Franz Anton Rosenthal), 24. November 1848.

Glauben verwürfen[145]. Hoffinger, wenn nicht Hock oder doch eher Veith selbst, dürfte auch der Verfasser eines Informationsblattes über den vom Katholikenverein gegründeten Wiener Frauenverein[146] sein, in dem betont wird, daß es nicht nur darum gehe, der »leiblichen, sondern auch der geistigen Noth abzuhelfen«, und wo mit Hinweis auf die Redemptoristen gesagt wird: »Wir brauchen eine Religion, die erleuchtet, und nicht eine, die verdunkelt, und eine Sittlichkeit, die auf der Freiheit des Willens, und nicht auf seiner Knechtung beruht«[147]. Verständlich, daß auch dies die Kritik Jarckes hervorrief, der sich entschieden gegen eine Übertreibung der Kirchenfreiheit und gegen die Verunglimpfung der Redemptoristen wandte[148].

In diesem Zusammenhang sind auch die Aktivitäten der Vereinsmitglieder Häusle und Gruscha[149] um eine Studienreform zu sehen. Gewiß war diese schon längst überfällig, galt doch noch immer die alte josefinistische Studienordnung, aber es war Geist vom Geiste Günthers und Veiths, wenn Häusle in der Wiener Kirchenzeitung schrieb: »Man wollte ein »katholisches Autoritätsprinzip oder Glaubensprinzip« an die Spitze der Theologie stellen, man hatte aber dabei ganz übersehen, daß die christliche Theologie, als Wissenschaft der christlichen Religion, überhaupt kein anderes Prinzip hat, als alle Wissenschaft.« Theologie als Glaubenswissenschaft sei etwas anderes als die Tugend des Glaubens oder die Glaubensunterweisung. Für sie gelte: »Intellego id, quod credo oder: Fides quaerit intellectum«[150]. Häusle wurde leider nicht gehört. Schlimmer noch, seine Reformschriften führten zu seiner Enthebung vom Amt des Studiendirektors am Frintaneum. Allerdings waren es weniger seine grundsätzlichen Äußerungen als sehr konkrete Anspielungen auf die mangelnde wissenschaftliche Qualifikation des Leiters seiner Studienanstalt, Burgpfarrer Feigerle, die ihm die Stelle kosteten und seine Karriere für immer verbauten[151].

Gab Veith die Richtung nach innen an, so Hock nach außen. Bei der sechsten Vollversammlung am 30. Juni 1848 betonte er, die katholische Kirche bejahe jede Art von Verfassung, vorausgesetzt, die Unabhängigkeit von staatlicher Bevormundung sei gewahrt[152]. In einem im »Aufwärts« erschienenen Artikel über »die politischen Grundsätze der katholischen Kirche« bekannte er sich zu einer »christlichen Politik«, die in verschiedenen politischen Systemen verwirklichbar sei, der konstitutionellen und der republikanischen Verfassung, der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, wenn nur fünf Grundsätze Geltung hätten: 1. Anerkennung der menschlichen Freiheit; 2. Förderung der Fähigkeiten und Stillung materieller und geistiger Bedürfnisse der Bürger; 3. Ordnung durch das Gesetz; 4. die Idee der Solidarität; 5. die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat[153].

145 Dr. J. H. [=Hoffinger], Die Revolution und die Religion, in: Das monarchisch-constitutionelle Blatt, Nr. 5 (Wien), 17. Dezember 1848.

146 Ausführliche Informationen zum »Wiener Frauenverein«, der von Frau Karoline Kraus aus der Wiener Vorstadt Margarethen, später von Frau Sophie Hock, geleitet wurde, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 45–47, 158f., 170f. – Der Frauenverein lag besonders Veith am Herzen. Veith an Konsul Johann Georg Schwarz, 2. Oktober [1849], StB. Wien, Hss. Abt., I. N. 37567.

147 WZ, Beilage zum Morgenblatt vom 10. März 1849.

148 [Karl Ernst Jarcke], Glossen zur Tagesgeschichte, in: Historisch politische Blätter 23, 1849, 463–485; 468–472.

149 Anton Joseph Gruscha, Kirchenrecht und Universität. 2., in: WKZ 2, 1849, 219–221.

150 Johann Michael Häusle, Ein freimüthiges Wort für die Reform der theologischen Studien in Österreich, in: WKZ 2, 1849, 69–72, 74, 76, 78–80, 86–87, 90–92, 93–96, 98–100; 70f. Weiterführende Angaben zu Reformschriften Häusles bei Hosp, Kirche im Sturmjahr 97–103.

151 Ebd. 92.

152 Vereinsberichte. 2., in: Aufwärts 1, 1848, 62–64; 63.

153 Dr. H [= Carl Ferdinand Hock], Die politischen Grundsätze der katholischen Kirche, in: Aufwärts 1, 1848, 137–139.

Ähnlich wichtig für das Selbstverständnis des Vereins ist ein Vortrag des stellvertretenden Vorsitzenden Bondy. Er stellte ihm als Motto den Satz Hirschers voraus: »Jede nachhaltige Reform auf dem Gebiete der Religion geschieht von innen heraus«, und betonte: Nicht darum gehe es, an hergebrachten Formen festzuhalten, sondern im Anschluß an die Einheit-Mitte der Kirche das innere christliche Leben zu fördern und die ganze volle Freiheit für die Kirche zu erringen. Der Katholikenverein sei nicht reaktionär und nicht absolutistisch. Da unter jeder Staatsform der wahre Katholizismus gedeihen könne, nur nicht unter Despotie und Bureaukratie, könnten die Mitglieder monarchisch oder demokratisch, konstitutionell oder republikanisch sein, was allein gefordert sei, sei ihr lebendiger katholischer Glaube[154].

Soweit zum Selbstverständnis des Katholikenvereins. Dieses schien klar umrissen. Fragt man allerdings nach konkreten Aktionen, die aus diesem Verständnis erwuchsen, so ist man etwas enttäuscht. In den regelmäßig im »Aufwärts« veröffentlichten Vereinsberichten findet man 1848 nur eine – allerdings gewichtige – Aktion, eine von Häusle organisierte großangelegte Presse- und Flugschriftenkampagne gegen die Deutschkatholiken[155]. Im übrigen jedoch gewinnt man den Eindruck, es wurde mehr geredet als getan. Von eher konservativ-kirchlicher Richtung sind uns denn auch Berichte über die Vereinsversammlungen überliefert, die dies zu bestätigen scheinen. Sie suchen den Eindruck zu erwecken, als seien mehrere Mitglieder, darunter der Präsident und der Vizepräsident, religiös indifferent. Vom Präsidenten Schwarz heißt es, er habe nur »wegen der Gewohnheit einen Gott«. Am besten schneidet Veith ab, dessen tiefe Religiosität gewürdigt wird. Er wird mit den Worten zitiert: »Verhandeln wir auch noch so parlamentarisch in der Weise fort, so haben wir, wie bei allen loyalen, demokratischen und dergleichen Vereinen, wenn es gut geht, kaum mehr herausgebracht, als daß der Mann, der früher eine Ziege hatte, nun eine alte Kuh besitzt, und daß wir Zwanzigen Ärger machen und Fünfen eine kleine stündige Freude, und wir haben uns die goldne Ader, das Gallfieber, die Magenverhärtung, die Unterleibsbeschwerden, die Gelbsucht, und wie alle die Sitzkrankheiten heißen, ersessen und sind zuletzt versessene Greise, die nichts haben, als daß sie gealtert sind«[156].

4. Die Geschicke des Wiener Katholikenvereins 1848–1853

Die Geschicke des Wiener Katholikenvereins von seiner Gründung bis zu seiner kirchlichen Anerkennung sind gekennzeichnet durch Auseinandersetzungen mit der bischöflichen Behörde, die zu keiner Kooperation bereit war, wie durch Spannungen im Innern. Schließlich wurde der Katholikenverein von der Regierung und vom Bischof kaltgestellt und in einen frommen Gebetsverein umgewandelt. Die wichtigsten Stationen hierzu sollen aufgezeigt werden.

Es stellte sich schon bald heraus, daß sich mit der Gründung des Katholikenvereins nichts in der Haltung des Erzbischofs zu der katholischen Bewegung geändert hatte. Die höhere Geistlichkeit hielt sich fern. Die Bitte, eine unbenützte Kapelle für die Versammlungen

154 Aus dem Vortrag des Herrn Vorstands-Stellvertreters in der Plenarversammlung des Katholikenvereins, in: Aufwärts 1, 1848, 34–36 und 64.

155 Insbesondere wurde die Schrift von Alban Stolz, Ein ernstes Wort für den alten Glauben gegen den sog. Teutschkatholizismus (»mit den nöthigen Zugaben versehen … herausgegeben auf Kosten des Katholikenvereins«) nachgedruckt und unter dem Volk in mehr als 54000 Exemplaren verbreitet. Aufwärts 1, 1848, 136, 215, 232. – Literarische Beilage zur WKZ, 30. September 1848.

156 [Ludwig Donin], Der echt radikale, demokratische und republikanische Katholikenverein von der Statistik in Anklagestand versetzt, in: Der Friedens-Bote 1, 1848, 33–36. – Untersuchung über den Katholiken-Verein: Ebd. 106–109. – Die Freiheit: Ebd. 161–164; 208f.

verwenden zu dürfen, wurde verweigert[157]. Als der Verein bald nach seiner Gründung beim Wiener Sicherheitsausschuß wegen angeblich politischer Umtriebe angezeigt wurde[158], erhielt er keine Unterstützung von seiten des Ordinariats. Dagegen erklärte der Erzbischof von Salzburg, Kardinal Schwarzenberg, Anfang Juni 1848 demonstrativ, er werde nach Kräften für die Verbreitung des Vereins sorgen und bitte um Aufnahme als Mitglied[159].

Indessen setzten sich die Auseinandersetzungen der katholischen Bewegung mit der Kirchenbehörde fort. Auf Verlangen der staatlichen Behörde erließ das Ordinariat am 17. Juni eine »Warnung an den Klerus vor politischen Umtrieben«, die von Sebastian Brunner in seiner Kirchenzeitung mit ungewöhnlicher Schärfe zurückgewiesen wurde. Brunner schrieb: »Ein Ordinariat, das sich auch jetzt noch als abhängigen Zopf der alten Staatsperücke verwenden läßt, führt die Kirche bei uns ihrem Untergang entgegen«[160].

In der Folgezeit verlagerten sich die Auseinandersetzungen auf den Katholikenverein. Dr. Häusle verfaßte im Namen des Klerus ein Schreiben an den Fürstbischof mit der Bitte um die Genehmigung eines Lese- und Besprechungsvereins für Geistliche, auch weil in Wien keine Pastoralkonferenzen stattfänden. Er wies auf die Gründung des Katholikenvereins hin und legte sein Programm bei. Der Bischof antwortete, er könne die Genehmigung nicht geben, da er ja nicht wisse, was gesprochen würde. Die Pastoralkonferenzen erklärte er für schädlich. Auf den Katholikenverein ging er mit keinem Wort ein[161]. Wenig später beriet der Verein eine Adresse an den Erzbischof, in der dieser in beschwörenden Worten um seine Anwesenheit in der Stadt ersucht wurde. Verfasser war wieder Häusle. Mit Rücksicht auf die Diözesanpriester im Verein beschloß man, nicht im Namen des Vereins, sondern der Katholiken Wiens zu sprechen[162]. Der Bischof nahm das von 833 katholischen Wiener Bürgern unterschriebene[163] Gesuch nicht sehr gnädig auf, kam jedoch kurz in die Stadt, um dann wieder zu verschwinden[164].

Trotz des geringen Wohlwollens von seiten der Kirchenbehörde wuchs der Katholikenverein, wenn auch sehr langsam. Anfang Oktober 1848 zählte er an die 2000 Mitglieder[165]. Mehrere Zweigvereine in verschiedenen Wiener Bezirken und eigene Frauenvereine entstanden. Auch in anderen Orten wurden von Wien aus Katholikenvereine gegründet, so z. B. in Brünn[166]. Anders als in Wien stand hier der Bischof, der die soziale Zielsetzung des Vereins begrüßte, voll hinter demselben[167]. Anfang Juli 1848 bat Veith seinen Freund Professor

157 Authentisches über gewisse österreichische Zustände, in: Neue Sion 4, 1848, 533–535, 537–539; 537.

158 Sebastian Brunner, Der Wiener Katholikenverein, in: WKZ 1, 1848, 189f.

159 Vereinsberichte. 2., in: Aufwärts 1, 1848, 62.

160 Sebastian Brunner, »Warnung des Klerus vor politischen Umtrieben«, in: WKZ 1, 1848, 173–175. Dort auch der Wortlaut des Erlasses, aus dem hervorgeht, daß eine Anzeige des »Ausschusses der Bürger, Nationalgarden und Studenten« vorausging. Nach der Neuen Sion ging die Anzeige von Füster aus. Neue Sion 4, 1848, 470f. – Ebd. Authentisches (wie Anm. 157) 537. – Kirchliche Aktenstücke aus der Wiener Erzdiözese, in: Neue Sion 6, 1851, 562–564.

161 Johann Michael Häusle, Den projektirten Lese- und Besprechungs-Verein für Geistliche betreffend, in: WKZ 1, 1848, 250–252 (mit Dokumenten). – Authentisches, in: Neue Sion (wie Anm. 157) 538. – Aufwärts 1, 1848, 126.

162 Authentisches, in: Neue Sion 4 (wie Anm. 157) 538. – Wortlaut der Adresse: Ebd. 599. – Aufwärts 1, 1848, 64.

163 Vereinsberichte. 3., in: Aufwärts 1, 1848, 126.

164 Hosp, Kirche im Sturmjahr 59.

165 Veith an Knoodt, 23. November 1848. Knoodt, Günther 2, 11.

166 H. [=Carl Ferdinand Hock], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 99f. – Neue Sion 5, 1849, 227, 571.

167 Ein zu beherzigendes Wort für Unentschiedene. Den Vorständen und sämmtlichen Mitgliedern des Katholiken-Vereins für Glauben, Freiheit und Gesittung (Brünn, 1. Februar 1849), in: Weckstimme zum

Knoodt (1811–1889) in Bonn, den Anschluß des Wiener Vereins an den Mainzer Pius-Verein zu bewerkstelligen[168]. Am 1. August konnte er den bevorstehenden Anschluß mitteilen[169]. Bei der Delegiertenversammlung aller katholischen Vereine Anfang Oktober 1848 in Mainz, welche den Zusammenschluß zum »Katholischen Verein Deutschlands« beschloß[170], vertrat Knoodt den Wiener Katholikenverein[171]. Die Versammlung sprach sich zunächst dahin aus, Wien zum Vorort der nächsten Generalversammlung zu wählen, wegen der politischen Situation Wiens entschied man sich jedoch später für Breslau[172].

Doch schon bald kamen die Schwierigkeiten von innen wie von außen. Am 31. August kritisierte die innere Opposition um Hofkaplan Anibas das Vereinsorgan »Aufwärts« als zu wenig volkstümlich. Ja manche nahmen sogar an seinem Inhalt Anstoß. Zweifellos schien es ihnen nicht kämpferisch genug, zum andern begann allmählich nicht nur in Wien Kritik an der Richtung Günthers laut zu werden. Auf Antrag des Archivars Kaltenbäck wurde beschlossen, ein zusätzliches volkstümliches Wochenblatt, den »Oesterreichischen Volksfreund«, unter der Redaktion von Veith, Häusle und Hock ins Leben zu rufen[173], von dem Anfang Oktober auch tatsächlich die erste Nummer erschien. Am 5. Oktober fand eine Plenarversammlung des Katholikenvereins statt, die nächste wurde auf den 19. Oktober angesagt[174]. Doch am 6. Oktober brach die blutige Wiener Oktoberrevolution aus. Nach Niederschlagung der Revolution wurde der Ausnahmezustand über Wien verhängt, ein Militärgouverneur, Baron Welden, wurde eingesetzt, jede politische Tätigkeit und alle politisch engagierten Vereine wurden verboten, nur noch polizeilich genehmigte Zeitungen durften erscheinen[175].

Nachdem jedoch Ende November 1848 verschiedene Vereine genehmigt worden waren, wandte sich auch der Katholikenverein an den Gouverneur um Genehmigung. Die Antwort kam vom Erzbischöflichen Konsistorium: »Vereine sind während des Belagerungszustandes nicht zulässig, am wenigsten jene, welche eine politische Tendenz unter welch immer einer Form befolgen.« Das Konsistorium könne daher ordentliche Sitzungen und Versammlungen nicht gestatten, doch werde genehmigt, daß der Vereinsausschuß, der zwanzig Personen nicht überschreiten dürfe, monatlich einmal unter Aufsicht eines erzbischöflichen Kommissars zusammenkomme. Die weitere Herausgabe des »Volksfreund« wurde erlaubt, nicht aber des »Aufwärts«[176]. Dies erregte Aufsehen, wo doch sogar Brunners Kirchenzeitung wieder erscheinen konnte[177]. Doch anders als die Öffentlichkeit glaubte, lag der eigentliche Grund für die Einstellung beim Redakteur Veith, der immer mehr erkennen mußte, daß der Katholikenverein nicht das geeignete Instrument war, um für die Freiheit der Wissenschaft in der Kirche zu kämpfen. Bereits am 23. November 1848 schrieb Veith: »So ist denn auch das arme Blättlein ›Aufwärts‹ abwärts geflogen mit den übrigen Blättern, die der Oktober oder

gottseligen Leben in der katholischen Kirche und zur Vertheidigung derselben wider die Angriffe ihrer Gegner in Wahrheit und Liebe, hg. auf Kosten des Brünner Katholiken-Vereins 1849, 45–47.

168 Veith an Knoodt, 12. Juli 1848. KNOODT, Günther 1, 406f.

169 Vereinsberichte 3., in Aufwärts 1, 1848, 127. – Veith an Knoodt, 4. August 1848. KNOODT, Günther 1, 407f.

170 HÜRTEN, Katholische Verbände (wie Anm. 6) 234f.

171 [Sebastian BRUNNER], Katholikenvereine, in: WKZ 2, 1849, 121f.

172 H. [=Carl Ferdinand HOCK], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 117f.

173 Vereinsberichte 5., in: Aufwärts 1, 1848, 215f.

174 H. [=Carl Ferdinand HOCK], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 5, 1849, 14f.

175 SMETS, Das Jahr 1848 (wie Anm. 93).

176 H. [=Carl Ferdinand HOCK], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 14f. (mit Wortlaut des Schreibens).

177 Neue Sion 4, 1848, 847f.

November von den Bäumen schüttelt. Ich hätte mittelst Privilegiums es wieder ins Leben setzen können, aber dieses Leben war ohnehin ein dürftiges, von Außen wenig geschütztes. Manche unserer Leute fanden es nicht populär genug, ja nicht einmal orthodox und vom Gottseibeiuns Philosophismus nicht hinlänglich gesäubert«[178]. Und noch deutlicher Anton Günther: »Veith ist froh, von einem Unternehmen erlöst zu sein, das ihm nichts als Undank von seiten des Vereins ein- und sein eigenes Geld ausgetragen hat. Unpopularität des Blattes! das war das Geschrei von weltlichen und geistlichen Vereinsmitgliedern, wovon jene Knöpfe, diese Tröpfe sind«[179].

Die erste Ausschußsitzung des Wiener Katholikenvereins im Beisein eines bischöflichen Kommissars fand am 13. März 1849 statt. Manche Hoffnungen schienen sich zu verwirklichen. Der Volksfreund zählte bereits 3000 Abonnenten, auch der »Aufwärts« war wieder erlaubt worden, doch Veith riet von seiner Fortsetzung ab. Hock konnte mitteilen, eine Genehmigung des Katholikenvereins stehe bevor[180]. Leider täuschte er sich. Der Gouverneur erklärte wenig später mit Bezug auf ein Gutachten des fürsterzbischöflichen Konsistoriums, die Belehrungen, die der Verein seinen Mitgliedern geben wolle, könnten »nach den Grundsätzen unserer Kirche auf dem Wege der Christenlehre und Predigten in katholischen Kirchen erreicht werden«. Allzuleicht könnten sich in den Verein, der nach seinem Programm auch politische Ziele verfolge, Leute einschleichen, die unter der Maske des Glaubens Unruhe stiften[181]. Wie man sich im übrigen die Tätigkeit des Katholikenvereins vorstellte, das geht aus einer Notiz im konservativ-katholischen »Friedensboten« hervor, der von dem Zeremoniar Bischof Zenners, Ludwig Donin (1810–1876), redigiert wurde. In der Kirche St. Joseph seien einige Herren aufgefallen, welche die Lehrjungen in »drei Schaaren getheilt« hätten. »Sie sind Mitglieder des Katholiken-Vereines, die den begeisterten Entschluß gefaßt haben, bei der Christenlehre, dieser fruchtbaren Quelle christlicher Erkenntniß mitzuwirken«[182]. Dasselbe Blatt schrieb Anfang 1849, Zweck der katholischen Vereine sei, daß die Mitglieder nach den Vorschriften der Kirche leben und andere dazu anhalten. Jeder andere Zweck entspreche nicht dem Geist der Kirche[183].

Es ist verständlich, daß die Aufrechterhaltung des Verbots öffentlicher Versammlungen die Mitglieder des Katholikenvereins verbitterte. In der Wiener Kirchenzeitung spottete Brunner über die Schreiberherrschaft, die in Sachen Katholikenverein nach dem Motto handle: »Nur langsam voran, daß die Österreichische Landwehr nachzotteln kann!«[184] Von den Mitgliedern nahm Karl Hock im »Volksfreund« schließlich kein Blatt mehr vor den Mund. Sein Kampf galt genauso dem Josefinismus Mildes wie »Jarcke, Hurter etc., welche mit der ganzen neueren Zeit nichts anzufangen wissen und keine Hilfe sehen, als einen kräftigen Ruck ins Mittelalter zurück«, vor allem aber »Leuten wie Zenner und Rauscher und ihresgleichen, die im Sichverstecken, Hin- und Herbeugen, Schleichen, Kriechen, alten Beichtspiegeln und verknöcherten Kirchenrechten das Heil suchen«[185]. In seinen Artikeln im Volksfreund und einem

178 Veith an Knoodt, 23. November 1848. Loewe, Joh. Emanuel Veith 219.

179 Günther an Knoodt, 15. November 1848. Knoodt, Günther 2, 9.

180 H. [=Carl Ferdinand Hock], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 117f.

181 [Carl Ferdinand Hock], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 142f. »Zum Trost und zur Beruhigung« wegen des abschlägigen Konsistorialgutachtens fügte Hock die aufmunternden Worte des Bischofs von Brünn an den dortigen Katholikenverein bei (vgl. Anm. 159). – Zu der Angelegenheit Neue Sion 5, 1848, 227f.

182 Wirken des Katholiken-Vereins, in: Der Friedens-Bote 1, 1848, 191.

183 Der Zweck der katholischen Vereine, in: Der Friedens-Bote 2, 1849, 105f.

184 Sebastian Brunner, Katholikenvereine, in: WKZ 2, 1849, 121f.

185 Hock an Schwarzenberg, 6. Januar 1848. Wolfsgruber, Schwarzenberg 1, 300. – Gemeint ist außer Zenner und Rauscher bes. das Domkapitel und das Konsistorium, bzw. die gesamte »höhere Geistlich-

Schreiben an Schwarzenberg forderte er unter anderem Anteil des niederen Klerus an der Diözesanverwaltung, Beteiligung der Laien an der Ernennung der Seelsorger, die Dispensmöglichkeit für laisierte Geistliche vom Zölibat und ihre Zulassung zu den Sakramenten[186]. Hinsichtlich des Verhaltens des Ordinariats dem Katholikenverein gegenüber wies er darauf hin, daß dieses allem widerspreche, was in anderen Diözesen geschehe[187]. Doch wurde auch beschlossen, die Statuten des Vereins so umzuarbeiten, daß jede politische Zielsetzung fehle[188]. Am 29. April 1849 richtete der Verein eine Vertrauensadresse an die Versammlung der österreichischen Bischöfe in Wien[189], wozu er durch Anerkennungsschreiben von elf Bischöfen und vom päpstlichen Nuntius ermutigt worden war[190]. Auf eine Teilnahme an der Generalversammlung der katholischen Vereine in Breslau verzichtete man mit Rücksicht auf den Fürstbischof[191]. Nichtsdestoweniger sollte diese Versammlung erneut die Absicht äußern, die nächste Tagung in Wien abzuhalten[192]. Hock wurde inzwischen noch deutlicher: in mehreren Beiträgen zum Volksboten unter dem Titel »Wächter in der Nacht, welche Stunde ist es in der Nacht?« warb er für die Katholikenvereine und für den Zusammenschluß der österreichischen Vereine mit einem Zentralverein in Wien. Unverblümt gegen den Bischof richtete sich seine Aufforderung, Gehorsam nicht mit knechtischer Wohldienerei gegen unkirchliche Vorsteher, Feigheit nicht mit Vorsicht, kleinlichen Geisteszwang nicht mit umsichtiger Verwaltung zu verwechseln[193]. Es folgten andere unzweideutige Vorwürfe[194]. Hock glaubte wohl, so vorgehen zu können, weil er den weitaus größten Teil des Episkopats und den Papst hinter sich glaubte.

Die Folge war die offene Kampfansage des Bischofs an den Verein. Er war nicht bereit, im Namen der Bischöfe die Antwort auf die Adresse an die Bischofskonferenz zu unterschreiben[195], diese verfaßte Kardinal Schwarzenberg, der allein unterschrieb. Wörtlich schrieb der Kardinal, der »bischöfliche Beistand« werde nicht fehlen[196]. Als dann im Juli 1849 die Vereinssatzungen entsprechend dem neuen österreichischen Vereinsgesetz umgearbeitet waren, bat eine Abordnung des Wiener Katholikenvereins Bischof Milde um eine Empfehlung und um seine Zusage zu einer Generalversamlung der deutschen Katholiken in Wien. Der Bischof soll erwidert haben, er wolle von dem Verein nichts mehr wissen[197]. An den Verein schrieb er: »Wenn

keit«. Ähnliche Ausfälle in diese Richtung aus dem Umfeld Veiths finden sich öfters. Auch scheint sicher, daß der Sekretär Mildes und spätere Generalvikar Eduard Angerer (1816–1898) als Musterbeispiel kriecherischen Verhaltens galt. WKZ und Neue Sion 1848–1851 passim.

186 Erwin MANN, Die philosophisch-theologische Schule (wie Anm. 7) 244.

187 H. [=Carl Ferdinand HOCK], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 179.

188 H. [=Carl Ferdinand HOCK], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 214.

189 Vertrauensadresse des Katholikenvereins für Glauben, Freiheit und Gesittung an die hohe Versammlung der österreichischen Bischöfe in Wien, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 297f.

190 HOSP, Kirche im Sturmjahr 73.

191 H. [=Carl Ferdinand HOCK], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 325f.

192 H. [=Carl Ferdinand HOCK], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 344.

193 Wächter in der Nacht, welche Stunde ist in der Nacht? IV., in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 393–397; 394.

194 MANN, Die philosophisch-theologische Schule (wie Anm. 7) 244.

195 Neue Sion 5, 1849, 570.

196 Erwiderung der hohen Versammlung der österreichischen Bischöfe auf die Vertrauensadresse des Wiener Katholikenvereins. Wien den 17. Juni 1849, in: Oesterreichischer Volksfreund 5, 1849, 417.

197 Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 131. – Ebd. II., 117f. – Neue Sion 5, 1849, 570f.

dieses Ansuchen wirklich vom Vereine ausgeht ... so kann ich mir nicht erklären, wie der Verein sich an mich wenden kann, den derselbe so herabgewürdigt und als einen gewissenlosen Mann geschildert hat.« Er sei dennoch bereit, den Verein zu unterstützen, wenn die Mitglieder ihre Gesinnung ändern und sich nicht mehr »in die Regierung der Kirche Gottes mengen«[198].

Dieser Brief brachte die Krise im Verein, die schon lange schwelte, zum Ausbruch. Die Gruppe um Hofkaplan Anibas mißbilligte die offene Konfrontation mit dem Fürstbischof[199]. Hock bemerkte dazu in seinen Notizen: »Allein der Grimm des Erzbischofs fand eine ihn unterstützende Partei«[200]. Der zweite Vorsitzende, Ignaz Bondy, hatte bereits am 15. Juni 1849 seine Ämter niedergelegt[201] und schon am 8. Juni war Häusle aus der Redaktion des Volksblatts ausgetreten[202], allerdings nicht als Parteigänger Hocks, sondern weil er mit dessen Vorgehen nicht mehr einverstanden war[203]. Bei der Ausschußsitzung vom 4. August nun, bei dem der Brief des Bischofs besprochen und Hock scharf kritisiert wurde, trat dieser von seinen Ämtern als Ausschußmitglied und Hauptredakteur des Volksblatts zurück, zumal auch Veith erklärte, er könne als Priester nicht mehr Redakteur eines Blattes sein, das der Bischof als gegen sich gerichtet ansehe. Auf wiederholtes Drängen führte Veith dann doch die Redaktion weiter[204]. Hock zog sich völlig zurück. In der Wiener Kirchenzeitung gab er eine Erklärung zu den Vorfällen ab: »Ich war und bin der Ansicht, daß ein Blatt, welches die katholischen Interessen vertritt, seine Pflicht nur halb erfüllt, wenn es bloß die Mißgriffe bekämpft, welche außerhalb der Kirche und in feindlicher Richtung gegen dieselbe begangen werden, sondern daß ihm die Pflicht obliege, in Gehorsam und Ehrfurcht auch auf die Versehen derjenigen, welche auf der Seite der Kirche stehen, aufmerksam zu machen«[205].

Die Geschicke des Vereins gingen den vorgezeichneten Weg, und auch die Tage der Kirchenzeitung schienen gezählt. Im Priesterseminar wurde ihre Lektüre verboten[206]. Die Angriffe gegen sie kamen nach dem Zeugnis der Augsburger Neuen Sion »keineswegs bloß von Oben als auch aus den Tiefen der Kriecherei«. »Wer aber hat«, so die »Neue Sion«, »die Kirche und ihre Interessen geistvoller und besser vertreten, als Brunner und sein Freund und Lehrer, der gefeierte Dr. Veith?«[207] Dieser hoffte indes immer noch auf den Katholikenverein, für den er sich jetzt völlig verausgabte, auch wenn er sich durch die »seltsame Stimmung eines Theils des jüngeren Clerus« gegen ihn behindert sah. Die Redaktion des »Volksfreund« führte er vorerst unentgeltlich weiter[208].

Am 14. Januar 1850 legte eine Abordnung des Ausschusses die völlig umgearbeiteten Statuten dem Bischof vor. Man hoffte nun auf dessen endgültige Zustimmung[209]. Doch etwas ganz anderes geschah. Die Redaktion mußte am 6. Februar einen Artikel des bischöflichen

198 Anklage der Katholikenvereine, in: WKZ 2, 1849, 469f. – Die Redaktion [= Sebastian Brunner], Ein Ritter von der traurigen Gestalt gegen die Kirchenzeitung, in: WKZ 4, 1851, 109–112.
199 Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, Nr. 63, 66, 68, und 70.
200 Hock, Erlebnisse (wie Anm. 64).
201 Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, Nr. 49, 413f.
202 H. [= Carl Ferdinand Hock], In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 1, 1849, 438f.
203 Hosp, Kirche im Sturmjahr 78.
204 Sch. [= Anton F. Scherner], Der Wiener Katholikenverein, in: Oesterreichischer Volksfreund 2, 1850, 209–212; 211. Pleyer, Veith 139 (Veith an Bermann, 9. August 1849).
205 Dr. C. F. Hock, Erklärung, in: WKZ 2, 1849, 410.
206 Neue Sion 5, 1849, 759. – Ebd. 6, 1850, 111f.
207 'Neue Sion 5, 1849, 636.
208 Veith an Johann Georg Schwarz, 2. Oktober (1849). StB. Wien, Hss. Abt. I, N. 37.567.
209 In Angelegenheiten des Katholikenvereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 2, 1850, 54.

»Kommissärs« in den Volksfreund aufnehmen[210], der gegen die Katholikenvereine gerichtet war. Es hieß dort, der eigentliche Katholikenverein sei die Kirche mit ihren Diözesen. Den sogenannten Katholikenvereinen stehe kein Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten zu. Jede Selbständigkeit sei ausgeschlossen, nicht Stimmenmehrheit bestimme ihre Tätigkeit, sondern alles müsse mit Vorwissen und Gutheißung des Bischofs geschehen. Welche Aufgaben blieben dann noch für die Vereine? Die Unterstützung der Seelsorger bei der Überwachung der Rechtgläubigkeit und Sittlichkeit des Volkes, die Zurückweisung von Angriffen auf Kirche, Religion und staatliche Ordnung. In den Zeitungen des Vereins soll demnach die katholische Wahrheit verteidigt werden, um die Gottesverehrung zu fördern, das »Erhebende der dabei vorkommenden Gebräuche und Ceremonien« solle aufgezeigt werden. Nicht zum Bereich der Vereine gehörten Entwürfe zur Reform des Unterrichts[211]. Der Artikel erhielt eine scharfe Verurteilung von seiten der Augsburger Neuen Sion[212], welche vorschlug, den so beschriebenen Verein: »Verein zur Förderung des Traumlebens der österreichischen Katholiken«[213] zu nennen.

Vom 22. Februar datiert ein bischöfliches Reskript an den Katholikenverein, das im gleichen Ton gehalten war wie der Artikel und die Umbenennung des Vereins in Severinus-Verein anordnete[214]. Es wurde am 27. Februar dem Ausschuß mitgeteilt. »Die Mitglieder glaubten sich daraus die Ueberzeugung verschafft zu haben, das Se.fürstl. Gnaden den Wirkungskreis für die gegenwärtige gefahrvolle Zeit allzusehr beschränkt, und fast nur auf Wohlthätigkeitszwecke angewiesen wissen wollen... Sofort erklärte Dr. Veith seinen Austritt aus der Redaktion, die meisten anwesenden Mitglieder des Ausschusses zeigten ihr Ausscheiden aus demselben an, mit dem tiefsten Bedauern, daß Se. fürstl. Gnaden die ausgebreitetste und kräftigste Wirkung des Vereines für weniger dringlich zu halten scheinen, als die in der Mitte des Volkes stehenden Glieder des Vereines«[215]. Veith, der eben zu dieser Zeit wegen Politisierens auf der Kanzel bei der Polizeibehörde angezeigt worden war[216], entschloß sich einem Rufe Kardinal Schwarzenbergs nach Prag nachzukommen[217]. Die »Neue Sion« resümierte: »Hoffnungsvoll grünend stand der Baum des katholischen Vereins da im Jahre 1848... Nun ist er gefällt von dorther, von woher man es am wenigsten erwarten sollte...

210 Es kann sich nur um den »Beauftragten des Ordinariats« Andreas Kastner (1784–1871) handeln, der dieses Amt vom 5. August 1849 bis 8. Januar 1868 in Nachfolge von Joseph Kohlgruber (13. Februar bis 5. Juli 1849) versah. Dies entspricht dem Zeugnis der »Neuen Sion«, nach dem A. K. »seit einem halben Jahr« bei den Ausschußsitzungen anwesend war. Neue Sion 6, 1850, 211. – Kastner wurde 1807 Priester, war dann durch 40 Jahre Seelsorger, zuletzt 13½ Jahre in Wien-St. Peter, 1847 Kanonikus, 1858 Praelatus infulatus, 1862 Dekan des Domkapitels. DAWi, Catalogus seu Syllabus Rev. Dom. Canonicorum Ecclesiae Viennensis 180; ergänzende Mitteilung zur Tätigkeit von Kastner und Kohlgruber beim Katholikenverein durch Dr. Weißensteiner, DAWi.

211 A. K. [= Andreas Kastner], Gedanken über die bestehenden katholischen Vereine, in: Oesterreichischer Volksfreund 2, 1850, 81–84.

212 Ein erläuterndes Wort über die »Gedanken über die bestehenden katholischen Vereine« des A. K., in: Neue Sion 6, 1850, 209–211, 217f., 221–223, 225–227.

213 Ebd. 226.

214 Ebd. 227. – Hosp, Kirche im Sturmjahr 78.

215 Anton F. Scherner, Der Wiener Katholikenverein, in: Oesterreichischer Volksfreund 2, 1850, 209–212; 211. – Neue Sion 6, 1850, 154f.

216 Zu der Angelegenheit befinden sich mehrere Dokumente (Schreiben des Militärgouverneurs von Welden und des Erzbischofs Milde) im DAWi, Praesidialia G 102 Veith 1850 (fasc. G. St. 102, 1–4). – Auch Neue Sion 6, 1850, 251, 307. – Sebastian Brunner, Kanzel und Politik. Für Dr. Veith's Freunde und Feinde, Wien 1850.

217 Loewe, Joh. Emanuel Veith, 223–231.

Dank dem hochwürdigen Canonicus Veith, dessen Scheiden aus Wien ein Gericht Gottes über die Kaiserstadt ist«[218].

Nach dem Ausscheiden Veiths schritt die Gleichschaltung des Katholikenvereins fort. Zum zweiten Jahrestag der Gründung hielt Weihbischof Zenner ein Pontifikalamt ohne die meisten Gründungsmitglieder[219]. Die Redaktion des Volksblatts, die nach dem Ausscheiden Veiths zunächst der rührige Kooperator Anton Scherner (1806–1888)[220] übernommen hatte, ging Anfang 1851 auf den Zeremoniär Zenners, Ludwig Donin[221], über, der in Kreisen seiner Mitbrüder als geistig minderbemittelt galt[222]. Am 28. Oktober 1851 endlich erhielt der Verein die Genehmigung des neuen Militärgouverneurs[223]. Am 19. November 1851 fand zum ersten Mal nach drei Jahren wieder eine Vollversammlung des Vereins statt. Ausgerechnet Häusle, der seine Karriere durch seine Aktionen in den Jahren 1848/49 bedroht sah, brachte bei der Versammlung vom 11. Dezember 1851 das Gesuch ein, jedes Mitglied solle für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis täglich ein Ave Maria und Gloria Patri mit dem Beisatz »H. Severinus, bitte für uns« beten. Häusle übernahm jetzt auch die Schriftleitung des »Volksfreund«[224]. In den Versammlungen selbst eiferte Hofkaplan Anibas gegen den Vernunftstolz der Wissenschaft und den bösen, teuflischen Geist der Philosophie, allerdings nicht, ohne Widerspruch von Freiherr von Hoffinger hinnehmen zu müssen[225]. Der Katholikenverein, dem nun auch ein von Gruscha gegründeter Gesellenverein beigesellt war, nahm rasch an Mitgliedern zu. Bei der Generalversammlung der katholischen Vereine in Münster vertrat Häusle den Wiener Verein[226]. Am 14. März 1853 starb Milde, am 26. März wurde Rauscher vom Kaiser zum Fürstbischof von Wien ernannt. Unter ihm kam es durch das Österreichische Konkordat zu einem – auf die Dauer wenig glücklichen – Modus vivendi zwischen dem neoabsolutistischen Staat und einer autoritären Kirche[227], der anders als 1848 Geschlossenheit wichtiger schien als Freiheit. Rauscher übernahm das Protektorat über den Severinusverein[228]. Im Herbst 1853 konnte dann endlich eine Generalversammlung der katholischen Vereine in Wien stattfinden[229]. Veith war nicht anwesend. Er hielt zur gleichen Zeit Priesterexerzitien in Prag[230]. Zwar war mehrfach der Wunsch laut geworden, er möge

218 Der katholische Verein in Wien, in: Neue Sion 6, 1850, 146f.

219 Sch. [= Anton Franz Scherner], In Angelegenheiten des katholischen Vereins, in: Oesterreichischer Volksfreund 2, 1850, 303.

220 Anton Franz Scherner, aus Mähren, Kooperator in Wien, vorübergehend Karmelit. DAWi, Personaltabellen (wie Anm. 118).

221 Ludwig Donin (1810–1876), Kurat bei St. Stephan, Lehrer und Volksschriftsteller. Wurzbach (wie Anm. 51) 3, Wien 1858, 358f. – Oesterreichisches Biographisches Lexikon 1 (wie Anm. 70), 194f.

222 Neue Sion 5, 1850, 47. 6, 1851, 10, 431f. (»Sein Eifer hat gewiß etwas Lobenswerthes, wenn nur das, was er schreibt, mehr Sinn hätte... Der ganze Klerus wird durch diese Scriblerei und Büchelmacherei prostituiert.«)

223 Katholische Blätter aus Linz 3, 1851, 378–380.

224 Hosp, Kirche im Sturmjahr 79–81. – Günther an Veith, (Frühjahr 1852). Knoodt, Günther 2, 13f.

225 Ebd. 14f.

226 Hosp, Kirche im Sturmjahr 81–83.

227 Karl Vocelka, Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1864 (Studien zur Geschichte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, 17), Wien 1978.

228 Hosp, Kirche im Sturmjahr 86.

229 Die Entscheidung für Wien fiel nach dem Vortrag Häusles in Münster am 30. August 1852. Ebd. 82f.

230 »In Verhinderung des hiesigen Seminar-Directors mußte ich die Exercitia Spiritualia für den Klerus der Grafschaft Glatz übernehmen... Am 18ten Sept. wiederholt sich das gleiche Geschäft für mich hier, während in Wien die Piusmänner tagen und nachten; nach ihrem Abzug gedenke ich meinen Einzug zu halten durch irgend einen Schwibbogen; denn es ist Triumpf genug für mich, wenn es mir wieder einmal

wieder im Verein aktiv werden[231], er aber mied geflissentlich die »turma San Severini«[232]. Er war der Ansicht: »Wie jetzt die Dinge sich gestalten, ist jedes öffentliche Wort verfänglich, und Milchsuppen mit etwas Agaricus muscarius [Fliegenschwamm = Muskat] kann ich nicht auftischen«[233].

Bilanz

Auch wenn, wie eingangs bemerkt, der Wiener Katholizismus im Jahre 1848 einen Sonderfall darstellt, so erweist sich doch gerade das Fallbeispiel Wien in mehrfacher Hinsicht als modellhaft.

1. Es zeigt sich, daß die kirchliche Autorität bemüht war, die katholische Bewegung und insbesondere den Katholikenverein in den Griff zu bekommen und dem Amt unterzuordnen. Stand am Anfang die Ignorierung des Katholikenvereins durch die Kirchenbehörde, so folgte schon bald dessen intensive Überwachung durch die Anwesenheit eines bischöflichen Beauftragten bei den Ausschußsitzungen, und schließlich die Umformung des politisch und gesellschaftlich aktiven Vereins zu einer frommen kirchlichen Verbrüderung. Hand in Hand damit ging eine allmähliche Klerikalisierung, wenigstens insofern, als man bemüht war, die Aktivitäten des Vereins von der bischöflichen Genehmigung abhängig zu machen. Dies bestätigt die These von der »Verkirchlichung« und Klerikalisierung katholischer Vereine im 19. Jahrhundert.

2. Die katholische Bewegung in Wien und der Wiener Katholikenverein erscheinen modellhaft für die Anpassungsschwierigkeiten der Kirche an die Moderne, vor allem im Hinblick auf die neue bürgerliche Mentalität. Dies läßt sich zeigen an der Haltung der Wiener »Amtskirche« zu den verschiedenen katholischen Gruppierungen, an deren Selbstverständnis, schließlich an der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Position der Gruppen innerhalb des Wiener Katholikenvereins.

a) Autoren wie Hosp und Winter haben von verschiedenen Ansätzen her gezeigt, wie im vormärzlichen Österreich, bedingt durch die Angst vor der Revolution und der drohenden Auflösung überkommener Ordnungsstrukturen in Gesellschaft, Staat und Kirche, eine Art Kooperation von staatlicher und kirchlicher Restauration, von Spätjosefinismus und beginnendem Ultramontanismus eingesetzt hat. Symptomatisch dafür ist die Freundschaft Jarckes mit führenden Redemptoristen, aber auch die staatstreue Haltung des höheren Klerus, nicht nur des Wiener Fürsterzbischofs Milde, dessen kleinbürgerliche Herkunft ihn nicht hinderte, eine »spätfeudale« Mentalität zu besitzen, sondern auch von Pfeilern romtreuer Kirchlichkeit wie Rauscher, Zenner und Feigerle. Solche Männer empfanden nicht nur die radikaldemokratischen Bestrebungen Füsters, sondern auch die aus dem bürgerlichen Selbstverständnis kommende Forderung nach Konstitutionalismus und das Engagement der Laien und des niederen Klerus in Staat und Kirche als bedrohlich und gefährlich. Deshalb die scharfe Reaktion auf den Katholikenverein, während die einer Radikalaufklärung huldigenden Äußerungen des Bolzanoschülers Fesl, der sich zum österreichischen Staatskirchentum alter Art bekannte, unwidersprochen blieben.

gegönnt ist, meine Freunde zu sehen und meinen Feinden auszuweichen.« Veith an Josef Bermann, Prag 11. August [1]853. StB. Wien, I. N. 6497.

231 WKZ 3, 1850, 578f. WKZ 4, 1851, 60. – Oesterreichischer Volksfreund 3, 1852, 267. – WOLFSGRUBER, Schwarzenberg 2, 45f.

232 »Ich will Niemandem im Wege seyn und des Redens habe ich vorläufig genug.« Veith an Vinzenz Knauer (wie Anm. 132).

233 Veith an seinen Bruder Elias, 4. September 1851. LOEWE, Joh. Emanuel Veith 225. – WINTER, Domprediger 16.

b) Das Selbstverständnis der verschiedenen Gruppierungen und ihr Verhältnis zueinander sprengen vertraute Denkschemata und erscheinen auf den ersten Blick verwirrend. Da findet man Ultramontane und Reformkatholiken vereint mit gemäßigten Demokraten in der Auseinandersetzung mit Staatskirchlern wie mit anderen Ultramontanen, während die »Reformkatholizismen« sich gegenseitig bekämpfen: hier die Josefiner, aber auch die Bolzanoschüler, dort die Güntherianer. Eine rein geistes- und ideengeschichtliche Betrachtungsweise tut sich schwer, die scheinbaren Widersprüche aufzulösen, und auch der Hinweis auf persönliche Gegensätze, etwa zwischen Bolzano und Günther, hilft kaum weiter. Das Dilemma löst sich jedoch auf, wenn gesellschafts- und mentalitätsgeschichtliche Gesichtspunkte einbezogen werden. Ausschlaggebend erscheint weniger das Bekenntnis zur Kirchenreform oder zu Rom, als vielmehr die herrschende Mentalität bei den jeweiligen Gruppen: entweder die Option für moderne bürgerliche Freiheit, für Mitsprache und Mitarbeit in Staat und Kirche, oder aber das Festhalten an autoritär-konservativen Strukturen in Staat und Kirche und an einer ständisch gegliederten geschlossenen Gesellschaftsordnung. Was 1848 die einzelnen Gruppen verband oder trennte, war nicht so sehr ihr Ja oder Nein zu Rom, sondern ihr Ja oder Nein zur Freiheit in Staat und Kirche. Und es gab offensichtlich 1848 neben einem überholten staatskirchlichen »Reformkatholizismus« auch einen bürgerlichen. Es gab aber auch neben einem obrigkeitshörigen Ultramontanismus wenigstens die Ansätze zu einem »liberalen« Ultramontanismus, neben der Verbindung von Thron und Altar die Möglichkeit einer »christlichen Demokratie«, wobei die vieldiskutierte Frage, ob die Verbindung von Demokratie und Ultramontanismus nur taktischer Natur war – zum mindesten für das Wien von 1848 –, eher mit Nein zu beantworten ist.

c) Das Gesagte wird deutlicher, wenn wir uns den Gruppen innerhalb des Katholikenvereins zuwenden. Auf den ersten Blick scheinen sich zwei Gruppierungen gegenüberzustehen: die Güntherianer um Veith und Hock, denen Brunner mit seiner Kirchenzeitung nahesteht, und die Ultramontanen um Anibas, mit Feigerle und anderen hohen Geistlichen im Hintergrund. So die Darstellung so verschiedener Autoren wie Knoodt und Hosp. Weit näher kommt man jedoch den tatsächlichen Gruppierungen im Verein und dem Selbstverständnis der Mitglieder, wenn man nach der gesellschaftlichen Herkunft fragt. Es stellt sich heraus, daß der ursprüngliche Kern des Vereins zum Großteil dem Wiener Bildungs- und Großbürgertum, und zwar dessen judenchristlicher Komponente, oder einem aufgeklärten Adel angehörte. Hier war der Sinn für persönliche Leistung und ein auf das Individuum bezogener Freiheitsbegriff zuhause. Auch fehlte nicht die nötige finanzielle Unabhängigkeit, um ohne Angst vor Repressalien die eigenen Vorstellungen durchzusetzen. Die Religiosität dieser Männer hob sich ab von einer naturhaft-unreflektierten, vielfach mit Orthodoxie verwechselten Volksreligion. Auch im religiösen Bereich forderten sie Toleranz. In der Mitte dieser »modernen« bürgerlichen Gruppe stand zweifellos Veith, der von seiner Pension und seinen Veröffentlichungen relativ unabhängig leben konnte und sich seit seiner frühesten Jugend, wo er sich dem Zwang zum Talmudstudium entzogen und Goethe und Voltaire zugewandt hatte[234], von keiner Autorität den Gebrauch der Vernunft und das Recht zur Mitsprache absprechen ließ, was ihn nicht hinderte, fromm und kirchentreu zu sein. Typische Vertreter dieser Richtung waren auch die beiden wirklich liberalen Katholiken in der österreichischen höheren Beamtenschaft: Hock und Hoffinger.

Von dieser Gruppierung, der Kardinal Schwarzenberg nahestand, unterscheidet sich eine zweite Gruppe, deren Vertreter aus dem ländlichen oder kleinbürgerlichen Milieu stammten. Im Katholikenverein gehörten zu ihr Häusle und Gruscha. Als weiterer Exponent ist Sebastian Brunner zu nennen. Diese Männer, die sich wie Veith zur Günther'schen Philo-

234 WURZBACH (wie Anm. 51) 50, 81.

sophie bekennen, erscheinen auf den ersten Blick radikaler, ja demokratischer als Veith, doch im Grunde sind sie – trotz ihrem Bekenntnis zur Wissenschaft – weit stärker als dieser einer traditionellen katholischen Mentalität verpflichtet. Veiths Irenik ist ihnen fremd. Sie polemisieren mit äußerster Schärfe sowohl gegen ihre »josefinistischen« Vorgesetzten wie gegen Bolzanoschüler, nicht zuletzt gegen das Judentum. Die Spitze ihrer Angriffe richtet sich – von Häusles Plänen zur Studienreform abgesehen – nicht wie bei Veith gegen eine unaufgeklärte Frömmigkeit, sondern gegen kirchliche und staatliche Bürokratie. Auch fällt ihnen leicht, ihre philosophische Überzeugung, wenn es von oben gefordert wird, gegen andere Richtungen auszutauschen. Anders als Veith werten sie autoritäre kirchliche Verlautbarungen oder das Unfehlbarkeitsdogma nicht als Absage an die Vernunft. Sie bleiben ultramontan, auch wenn ihnen die autoritäre Richtung im Katholizismus, die sich nach 1848 voll durchsetzt, nicht entspricht. Auch bewahren sie weiterhin ihr ursprüngliches soziales Engagement.

Zu einer dritten Gruppe schließlich gehören jene Leute, die das offizielle kirchliche Wiener »Milieu« repräsentieren. Diese Leute – sie sind Parteigänger Mildes, aber auch Rauschers – sind antimodern, antibürgerlich und antidemokratsich. Unterschiede zwischen staatskirchlicher und romtreuer Haltung treten bei ihnen vor der Verteidigung überkommener Strukturen in Staat und Kirche zurück. Untertanenmentalität in Staat und Kirche gilt ihnen als Tugend, nicht das freie Wort des freien Bürgers.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

A. Quellen:

Archiv des Altkatholischen Bistums Bonn
Diözesanarchiv Wien
Neue Sion
Oesterreichischer Volksfreund
Stadtbibliothek Wien, Handschriftenabteilung
Wiener Kirchenzeitung
Wiener Zeitung

B. Literatur:

Flieder, Victor–Kovács, Elisabeth (Hg.), Festschrift Franz Loidl, 3 Bde. (Sammlung »Aus Christentum und Kultur«), Wien 1970.

Füster, Anton, Memoiren vom März 1848 bis Juli 1849. Beitrag zur Geschichte der Wiener Revolution, 2 Bde., Frankfurt am Main 1850.

Hosp, Eduard, Kirche im Sturmjahr. Erinnerungen an Johann Michael Häusle (Beiträge zur neueren Geschichte des christlichen Österreich), Wien 1953.

Knoodt, Peter, Anton Günther. Eine Biographie, 2 Bde., Wien 1881.

Loewe, Johann Heinrich, Johann Emanuel Veith. Eine Biographie, Wien 1879.

Otruba, Gustav, Katholischer Klerus und »Kirche« im Spiegel der Flugschriftenliteratur des Revolutionsjahres 1848, in: Flieder–Kovács 2, 265–313.

Pleyer, Karl, Johann Emanuel Veith und sein Kreis, Phil. Dissertation (maschinenschriftl.), Wien 1934.

Wenzel, Paul, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Essen 1961.

Winter, Eduard, Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1842, Berlin 1962.

Winter, Eduard und Maria, Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Schwarzenberg. Der Güntherprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten, Wien 1972.

Wolfsgruber, Cölestin, Friedrich Cardinal Schwarzenberg, 3 Bde., Wien und Leipzig 1906–1917.

ALOIS STEINER

Entwicklungslinien des Schweizerischen Katholizismus von 1848 bis 1914*

Im Jahre 1848 wurde Europa von einer Revolutionswelle heimgesucht. Von Frankreich ging die Februarrevolution aus und erfaßte weite Teile Europas. Sowohl Deutschland als auch die Schweiz wurden von dieser Revolutionswelle erfaßt, die Schweiz bereits in einer Vorphase gegen Ende 1847.

Die Lage in Deutschland

Das Jahr 1848 ließ in Deutschland ein Freiheitsempfinden entstehen, wie man es sonst noch nie gekannt hatte. Auch der Katholizismus durfte von dieser allgemeinen Tendenz profitieren. Ähnlich den überall entstehenden »demokratischen Vereinen« sprossen auf katholischer Seite die *Piusvereine für religiöse Freiheit* wie Pilze aus dem Boden. Bereits der Name dieser Vereine deutet die gleichzeitig päpstlich-ultramontane und auf die Freiheit der Kirche vom Staat abzielende Richtung an. Im Oktober 1848 findet dann in Mainz die *Generalversammlung der katholischen Vereine* statt. Es ist gleichsam der erste deutsche Katholikentag. Die Institution der Katholikentage wird von den Vereinen getragen, nicht von der Hierarchie. Ins gleiche Jahr 1848 fällt auch die erste deutsche Bischofskonferenz, im Oktober und November 1848 in Würzburg. Dank diesen drei wichtigen Fakten erweist sich das Jahr 1848 als Beginn des modernen deutschen Katholizismus[1].

Die Situation in der Schweiz

Ganz anders präsentiert sich die Situation zur gleichen Zeit in der Schweiz. Im Spätherbst des Jahres 1847 hatte der letzte schweizerische Bürgerkrieg, der Sonderbundskrieg, stattgefunden. Es hatten sich bei diesem Ringen einerseits die für nationale Einheit und radikal-liberalen Fortschritt kämpfende freisinnige Bewegung, anderseits die konservative Bewegung der schweizerischen Katholiken gegenübergestanden, die den letzten verzweifelten Versuch unternahmen, die alte Welt eines gegenreformatorisch unversehrten Corpus Catholicum in die moderne Zeit hinüberzuretten. Der Sonderbundskrieg war jedoch kein Bürgerkrieg zwischen Katholiken und Protestanten, auch wenn die eine Seite tatsächlich oder vermeintlich für die

* Referat, gehalten auf der Studientagung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten (26.–30. September 1990)

1 Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1986, 99f.

katholische Sache kämpfte. Es war vielmehr unter der konfessionellen Oberfläche ein Kampf zwischen Landschaft und Stadt, zwischen Peripherie und Zentrum[2].

Dieser Bürgerkrieg hatte mit einer schmerzlichen Niederlage des katholischen Bevölkerungsteils geendet und die Minderheitsstellung der Katholiken auf Jahrzehnte hinaus untermauert. Die Minderheitssituation war nicht nur zahlenmäßig feststellbar: ⅔ Reformierte, ⅓ Katholiken, sondern sie zeichnete sich vor allem durch eine soziologische Inferiorität des katholischen Bevölkerungsteiles ab. Nicht die Zahl war entscheidend, sondern das soziale, ökonomische und politische Gewicht! Die große Mehrheit der Katholiken wohnte um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf dem Lande und in den Kleinstädten. Die katholischen Gebiete waren agrarisch-gewerblich geprägt und noch wenig industrialisiert und urbanisiert. Hochschulen, Akademien und Universitäten lagen mit Ausnahme der Priesterseminare alle in der reformierten Schweiz.

Die wirtschaftlichen Impulse gingen von den reformierten Städtezentren wie Zürich, Basel und Genf aus. Verwaltungszentrum des neuen Bundesstaates von 1848 wurde Bern.

Die Stimmung unter den Katholiken

Die Bundesverfassung von 1848 ist ein Markstein in der Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft. Mit ihr fängt die moderne Schweiz an. Ein langer historischer Prozeß kam damals zum Abschluß, und eine neue Ära in der Geschichte des schweizerischen Staatslebens begann. Die Verfassung von 1848 erfüllte wohl eine Reihe alter und begründeter Forderungen auf politischem Gebiete. Gleichwohl brachten ihr die Katholiken berechtigtes Mißtrauen entgegen, denn in mehreren Artikeln der neuen Verfassung mußten sie Ausnahmebestimmungen erblicken, die sich unmittelbar gegen die katholische Kirche richteten. Durch die neue Verfassung wurde die jahrhundertealte Souveränität der einzelnen Stände zugunsten eines Bundes beschnitten, der unter Ausschluß des katholischen Volksteiles zustande gekommen war. Die Katholiken wurden als unterlegene Minderheit behandelt. Auf Jahre hinaus hatten sie in den Bundesbehörden kein Mitspracherecht. Der neue Bundesstaat war eine eindeutige Domäne des freisinnigen Lagers. Im eidgenössischen Parlament besaßen die Radikal-Liberalen eine erdrückende Mehrheit. In den beiden kantonalen Zentren des politischen Katholizismus, in Freiburg und Luzern, waren 1847/48 mit Hilfe der eidgenössischen Besatzungstruppen radikal-liberale Willkürregime eingerichtet worden. Die militärische Niederlage lastete schwer auf der katholischen Minderheit, die mit dem Makel von Sonderbündlern und unzuverlässigen Patrioten behaftet war.

Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, daß sich in jenen Jahren in den katholisch-konservativen Reihen Pessimusmus breitmachte. Es herrschte so etwas wie Untergangsstimmung. Die katholische Bevölkerung fühlte sich im neuen Bundesstaat nicht heimisch, und nach 1848 breitete sich Resignation aus. Aus Furcht vor weiteren radikalen Repressionen flüchteten sich zahlreiche Konservative in die Haltung eines politischen Apolitismus. Als Beispiel sei eine Briefstelle von Theodor Scherer (1816–1885), des späteren Katholikenführers, zitiert, der 1848 schrieb: »Gegenwärtig ist die Schweiz ein Untertanenland des Radikalismus: es gibt keine grausameren Herren als jene, welche sich in den Mantel der Freiheit hüllen«[3].

2 Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozialgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 135f.

3 Rupert AMSCHWAND (Hg.), Briefe von Theodor Scherer an Friedrich Emanuel Hurter 1842–1864 (Beilage zum Jahresbericht des Kollegiums Sarnen 1958/59), Sarnen 1959, 36 (Brief vom 29. Januar 1848).

Neue Hoffnungen

Die erfreuliche Entwicklung im benachbarten katholischen Deutschland wurde in der Schweiz genau verfolgt. Besonders Theodor Scherer, seit 1855 Redaktor der Schweizerischen Kirchenzeitung in Solothurn, später Luzern, beobachtete sehr genau die deutsche Situation: »Mit Vergnügen sieht man hier jedem Lebenszeichen entgegen, welches aus den katholischen deutschen Gauen kommt. Denn aus Deutschland ist das Verderben in die Schweiz gelangt, von daher dürfte auch das Heil kommen?«[4]

Theodor Scherer regte schon 1853 an, einen Verein analog dem deutschen Piusverein zu gründen, um die Katholiken aus der lähmenden Stagnation herauszureißen und sie neu zu organisieren. Scherer hatte eine bewegte Vergangenheit hinter sich. Der gebürtige Solothurner hatte bereits als Zwanzigjähriger 1836 die Zeitung »Schildwache am Jura« gegründet. In den heftigen politischen Kämpfen anfangs der vierziger Jahre warf ihn die Solothurner radikale Regierung ins Gefängnis. Später kam er nach Luzern, um dort die »Staatszeitung der katholischen Schweiz« zu leiten. Hierauf wurde er zum Kabinettssekretär des Präsidenten des Sonderbundes, Konstantin Siegwart-Müller, ernannt. Verschiedene kulturpolitische Aktivitäten gehen auf seine Luzerner Tätigkeit zurück. Der Zusammenbruch des Sonderbundes 1847 veranlaßte ihn, nach Solothurn zurückzukehren. Von nun an verzichtete er auf eine politische Tätigkeit. Es lag ihm jedoch fern, für das öffentliche Leben untätig zu bleiben. Er wählte sich nun ein Arbeitsfeld, das ihm seine tiefe Religiösität und seine Liebe zur Kirche nahelegte. Er wurde ab 1857 zum großen Förderer des katholischen Vereinswesens.

Gründung des Schweizerischen Piusvereins 1857

Theodor Scherer hatte 1855 auf Bitten des damaligen Bischofs von Basel die Redaktion der Schweizerischen Kirchenzeitung übernommen. In dieser Zeitung erschien im Herbst 1856 ein Artikel eines jungen, kaum 23jährigen Diakons, der die Idee einer Vereinigung sämtlicher Schweizer Katholiken geistlichen und weltlichen Standes anregte: Joseph Ignaz von Ah (1834–1896), ein Obwaldner, hatte sein Theologiestudium in Chur abgeschlossen und war infolge seines Alters noch nicht zur Priesterweihe zugelassen worden. So amtete er als Lehrer am bischöflichen Knabenseminar in Chur. Später wurde er Seelsorger in Freiburg im Üchtland, Bern, Stans und während 29 Jahren Pfarrer in Kerns. In seinen späteren Jahren erlangte er einen großen Bekanntheitsgrad als Zeitungskommentator unter dem Namen »Weltüberblicker« im »Nidwaldner Volksblatt«, wo er mit bemerkenswerter Offenheit die weltpolitischen Vorgänge kommentierte und sich durchwegs ein eigenständiges Urteil erlaubte.

Von Ah regte die Bildung von Katholikenvereinen in jeder Gemeinde an, die sich am 4. November (Tag des hl. Karl Borromäus) versammeln und konstituieren sollten. Die Kirchenzeitung sollte diese Gründungen publizieren. Von Ah bat Scherer, die Leitung eines zukünftigen Gesamtvereins zu übernehmen. Obschon Scherer anfänglich skeptisch war, reagierte die Leserschaft der Kirchenzeitung erfreulich auf diesen Aufruf. Von Ah wollte die ausdrückliche Mitwirkung der Laien. Die damalige katholische Presse unterstützte diesen Aufruf und von allen Seiten liefen Zustimmungsadressen ein. Am 21. Juli 1857 fanden sich in Beckenried am Vierwaldstättersee die Delegierten von über 20 Ortsvereinen ein, die Theodor Scherer zum Präsidenten des Schweizerischen Piusvereins wählten. In Anlehnung an den Namen des damaligen Papstes Pius IX. nannte man den neuen Verein offiziell Piusverein[5].

4 Ebd. 48 (Brief vom 14. Dezember 1853).

5 Alois Steiner, Der Piusverein der Schweiz. Von seiner Gründung bis zum Vorabend des Kulturkampfes, Stans 1961. – Urs Altermatt, Symbolfigur des schweizerischen Ultramontanismus. Der Publizist Theodor Scherer-Boccard, in: NZZ Nr. 75, 30./31. März 1985.

Dem Präsidenten Theodor Scherer stand ein Zentralkomitee zur Seite, das fünf Geistliche und fünf Laien umfaßte. Bei den Geistlichen fehlten die Bischöfe, bei den Laien die Politiker der ersten Garnitur. Ganz im Gegensatz zu Deutschland standen die Bischöfe damals nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe. Sie waren verschüchtert und untereinander isoliert, eine Folge der kirchenpolitischen Vorgänge der letzten Jahrzehnte.

Auf diesem Komitee, besonders aber auf den Schultern von Präsident Theodor Scherer lastete nun die Hauptaufgabe, den jungen Verein durch die Anfangsschwierigkeiten hindurch zu steuern und eine katholische Organisationsstruktur aufzubauen, durch welche die Interessen der Katholiken vertreten werden konnten. Für die Kirchengeschichte der Schweiz bedeutet der 21. Juli 1857 das gleiche wie für die deutschen Katholiken das Jahr 1848. Hier wurde die Grundlage für die weitere Entwicklung des katholischen Vereinswesens gelegt. Während mehr als einem Vierteljahrhundert hielt der dreisprachige und hauptsächlich von Luzern aus operierende Solothurner Scherer die Kommando- und Schaltstelle des Vereinskatholizismus in seinen Händen und bildete den personellen Mittelpunkt der katholischen Sammlungsbewegung, die die Massen des katholischen Volkes organisierte und für die katholischen Anliegen mobilisierte, war das nun die Freiheit der Kirche, die weltliche Herrschaft des Papstes oder die Gleichberechtigung der Katholiken im Bundesstaat.

Wie kaum ein anderer Laie seinerzeit verkörperte der Solothurner die ultramontane Richtung im Katholizismus unseres Landes: militant-katholisch und papsttreu, ein religiöser Eiferer und weltanschaulicher Propagandist. Mit feinem Gespür setzte er schon früh auf diese ultramontane Karte und verhalf dem Ultramontanismus in der katholischen Kirche unseres Landes zum Durchbruch. Der Piusverein wollte sich soweit als möglich aus der Tages- und Parteipolitik heraushalten. Das heißt freilich nicht, daß er sich von jeder Politik distanziert hätte. So stand der Piusverein von Anfang an nicht nur für die Belange von Kirche und Papst, sondern auch für die Identität und die Interessen der Schweizer Katholiken ein. In diesem kirchen- und kulturpolitischen Sinne war der Verein immer politisch.

Piusverein: Nationaler Sammelpunkt der katholischen Volksbewegung

Der Piusverein wuchs in den sechziger und siebziger Jahren unter der Leitung von Theodor Scherer-Boccard zum nationalen Sammelpunkt der katholischen Volksbewegung heran. Um ihn herum bildete sich ein ganzes Geflecht katholischer Organisationen und Institutionen mit religiös-kirchlichem, bildungsmäßigem und karitativem Charakter. Von ihm gingen wichtige Impulse aus. So wurde die »Schweizerische Bischofskonferenz« 1863 auf seinen Antrag hin gegründet. Auch die Schaffung anderer wichtiger Institutionen hatte ihren Ursprung beim Piusverein. So entstand 1863 die »Inländische Mission«, welche die katholischen Pfarrgemeinden in den ursprünglich reformierten Regionen moralisch, personell und finanziell unterstützte.

Zwischenbilanz am Vorabend des Kulturkampfes

Das gesunde Selbstbewußtsein der Schweizer Katholiken war 1848 zutiefst angeschlagen und kaum noch vorhanden. Hier hat nun die jahrzehntelange, zähe und geduldige Sammlungsarbeit des Piusvereins eingesetzt, um die verfemte Minderheit aus ihrer geistigen, politischen und gesellschaftlichen Isolierung herauszuführen. Wie die Stimmung innerhalb weniger Jahre sich vollständig gewandelt hatte, zeigt etwa folgende Aussage aus dem Jahre 1863: »Anno 1848

glaubten wir, es sei alles verloren, und siehe da, anno 1863 steht der Katholizismus in der Schweiz blühender und mächtiger da als damals«[6].

Der Piusverein half entscheidend mit an der Integration des 1847 unterlegenen katholischen Bevölkerungsteils in den modernen Bundesstaat von 1848.

Politische Erfolge der Katholiken

Parallel zu diesen Erfolgen im Vereinswesen gelang den Katholisch-Konservativen in langen, mühsamen politischen Kämpfen, die Stände Zug (1850), Freiburg (1856), Wallis (1857) und Luzern (1871) zurückzuerobern und so die katholischen Stände wieder mit ihnen gemäßen Regierungen zu versehen.

Die Zeit des Kulturkampfes

Ähnlich wie den deutschen Katholiken blieb auch den Schweizer Katholiken die harte Auseinandersetzung mit dem laizistischen Staat im Kulturkampf nicht erspart. Das Erste Vatikanum 1869/70 schied auch in der Schweiz die Geister. Die Vertreibung des Basler Bischofs Eugen Lachat aus seiner Residenz in Solothurn 1873 bildete den Auftakt zu langen und erbitterten Kämpfen in verschiedenen Kantonen. Die mißglückte Bundesverfassungsrevision von 1872 stachelte den Radikalismus zu noch schärferen Angriffen auf die Kirche an. Vor allem in den Kulturkampfkantonen führte die katholisch-konservative Reaktion auf die radikal-liberalen Angriffe zu einer breiten Mobilisierung des Volkskatholizismus in Vereinen, Parteien und Zeitungen. Auf diese Weise entstanden damals die ideologischen und organisatorischen Fundamente, auf denen die katholische Schweiz aufbauen konnte. In der Rückschau gesehen, kann man die Kulturkampfperiode als Vorphase des späteren Organisationskatholizismus ersehen.

Zwei bedeutende, heute noch existierende Tageszeitungen entstanden 1871: Das deutschsprachige Luzerner »Vaterland« und die welsche Freiburger »Liberté« konnten ihre Rolle als katholische Hauptorgane bis heute bewahren.

Die Bildungspolitik des Schweizerischen Piusvereins

Parallel zu den politischen Erfolgen unternahmen die Katholiken Anstrengungen, aus ihrer kulturellen Inferiorität auszubrechen. Es galt nach 1848 vorerst, die durch das Verbot des Jesuitenordens in der Schweiz entstandenen Lücken durch die Gründung neuer Mittelschulen (Gymnasien) aufzufüllen. In den Jahrzehnten nach der Bundesgründung gingen die Katholiken schrittweise daran, das Bildungswesen aufzubauen. Es herrschte die Tendenz vor, die Mittelschulen in die katholische Innerschweiz zu verlagern. Alte aufgehobene Schulstandorte wurden wieder eröffnet und neue Schulen gegründet. So entstanden katholische Mittelschulen in Sarnen (1841), Engelberg (1848), Schwyz (1856), Stans (1883); für Mädchen Menzingen (1844) und Ingenbohl (1888). 1880 entstand das katholische Lehrerseminar in Zug.

Auf der Hochschulebene herrschte ein deutliches Defizit. Studenten aus den katholischen Regionen und Kantonen sahen sich gezwungen, entweder an den liberalen und protestantischen, jedenfalls nicht katholisch geprägten Universitäten von Basel, Bern, Zürich oder Genf zu studieren oder gar ausländische katholische Hochschulen zu besuchen. Dieser Umstand wurde vor allem in der Kulturkampfzeit als schwerwiegendes Manko empfunden. In den siebziger Jahren war es vorwiegend der Piusverein, der immer wieder die Initiative ergriff, um

6 Balthasar Estermann auf der Generalversammlung des Piusvereins 1863. STEINER (wie Anm. 5) 156.

der katholischen Schweiz zu einer Hochschule zu verhelfen. In Luzern und Freiburg sollten Hochschulen errichtet werden. Die Vorschläge blieben allerdings vage und unklar. Finanzielle Schwierigkeiten, partikularistische Sonderinteressen und persönliche Eifersüchteleien, aber auch die politisch äußerst labilen Verhältnisse in Luzern verhinderten die Realisierung eines Hochschulprojektes im alten katholischen Vorort Luzern[7].

Dank der Initiative des 1886 in den Freiburger Staatsrat gewählten Georges Python (1856–1927) wurde die Idee einer katholischen Universität in den achtziger Jahren von neuem lanciert und diesmal trotz zahlreicher Bedenken realisiert. Python setzte sich mit dem Konzept einer kantonalen Staatsuniversität gegen Gaspard Mermillod (1824–1892), den Bischof von Lausanne-Genf, durch, der eine »freie« katholische Hochschule nach französischem Muster anstrebte und diese unter die bischöfliche Autorität stellen wollte. Papst Leo XIII. befürchtete, daß die Gründung einer katholisch-kirchlichen Universität im Sinne Mermillods den eben beigelegten Kulturkampf von neuem entfachen könnte. Der vorsichtig agierende Papst machte sich in diesem Punkte die Bedenken der Innerschweizer und der St. Galler Katholiken zu eigen.

Im Jahre 1889 begannen in Freiburg die Vorlesungen, für die weitere Öffentlichkeit völlig überraschend, an der seit 1882 bestehenden juristischen und an der 1889 eröffneten philosophischen Fakultät. Im Wintersemester 1890/91 nahm die Theologische Fakultät ihren Betrieb auf, 1896 folgte die mathematisch-naturwissenschaftliche Fakultät. Mit der Gründung der Universität Freiburg ging ein jahrhundertealter Wunsch der Schweizer Katholiken in Erfüllung. Ohne die Vorarbeit des Piusvereins wäre die Universität Freiburg wahrscheinlich kaum so rasch realisiert worden. Der Luzerner Traum nach Errichtung einer eigenen Hochschule ist bis heute jedoch unerfüllt geblieben.

Der Ausbau der Vereinsstruktur unter dem Einfluß des Kulturkampfes und der sozialen Spannungen

Der Piusverein war eine Schöpfung der katholischen Stammlande. Er besaß seinen Schwerpunkt in den mehrheitlich katholisch geprägten Stammlanden. Da in diesen Gebieten katholische Regierungen bestanden, konnten die politischen Aktivitäten den gesinnungsverwandten staatlichen Behörden überlassen werden. Eine völlig andere Situation bestand in den Diasporakantonen. In diesen Gebieten mußten sich die entsprechenden Vereine politisch direkt betätigen und sich für die materiellen und weltanschaulichen Bedürfnisse der katholischen Bevölkerung in den städtisch-industriellen Ballungszentren der reformierten Schweiz einsetzen. Sie standen für die kirchlich-kulturellen Belange der Katholiken ein und betrieben aktive Sozialpolitik, die sich nicht nur mit der Gesinnungsreform begnügte, sondern strukturelle Reformen anstrebte. Um die Katholiken zu gewinnen, waren diese Vereine gezwungen, einen militanten Antiliberalismus zur Schau zu tragen und sozialreformerische Postulate zu vertreten. Diese Diasporavereine schlossen sich 1887/88 in der deutschen Schweiz zum *»Verband der Männer- und Arbeitervereine«* und in der französischen Schweiz zur *»Fédération des cercles et sociétés catholiques de la Suisse Romande«* zusammen. Beide Verbände repräsentierten den Diasporakatholizismus. Sie besaßen im Unterschied zum Piusverein eindeutig politischen und präsyndikalistischen Charakter.

Diese vermehrte Politisierung des Vereinskatholizismus mußte sich längerfristig auf die parteipolitische Ebene auswirken. Allerdings gelang es im 19. Jahrhundert nicht, eine schlagkräftige, moderne Landespartei aufzubauen. Verschiedene Parteigründungsversuche blieben

7 Alois STEINER, Die Idee der katholischen Universität im 19. Jahrhundert in der Schweiz. Ihr Scheitern in Luzern und ihre Realisierung in Freiburg, in: ZSKG 83, 1989, 39–82.

in den Ansätzen stecken. Das hing mit den schwierigen Strukturen und den daraus resultierenden Gegensätzlichkeiten im Schweizer Katholizismus (Stammlande-Diaspora) zusammen.

Das einzige Bindeglied auf gesamtschweizerischer politischer Ebene bildete die katholisch-konservative Fraktion in der Bundesversammlung, in der Politiker wie der Luzerner Philipp Anton von Segesser (1817–1888) und der Freiburger Louis de Weck-Reynold (1823–1880) eine zentrale Rolle spielten.

Die industrielle Entwicklung und ihre Folgen auf den Schweizer Katholizismus

Der rasante Aufschwung der frühindustriellen Produktionsweise im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts führte auch in der Schweiz zu einschneidenden Änderungen. Im Zuge der Industrialisierung fanden demographische Umschichtungen statt. Zwar wurden die Stammlande von der Industrialisierung relativ schwach erfaßt. Trotzdem bekamen sie die industrielle Entwicklung zu spüren. Die katholischen Kantone wurden zu Auswanderungsgebieten der modernen Schweiz. Der Bevölkerungsüberschuß in den ländlich-katholischen Gebieten diente den Industriezentren der reformierten Schweiz als Arbeitskräftereservoir. Das Resultat war, daß die Zahl der Katholiken außerhalb der eigentlichen Stammgebiete stetig anwuchs. Je stärker diese Kreise wurden, um so energischer lehnten sie eine Bevormundung durch die Stammlande ab und verlangten eine demokratische Umstrukturierung der bestehenden oligarchischen Verhältnisse im Organisationskatholizismus.

Mit der stärkeren Verwirtschaftlichung der Politik flauten die politischen Gegensätze zwischen dem Freisinn und den Katholiken ab. Die alte kulturkämpferische Frontstellung hatte sich überlebt. Die Katholiken fanden sich mit dem neuen Bundesstaat ab. Der historische Kompromiß zwischen Freisinn und Katholiken kam 1891 zustande. Verunsichert durch häufige Abstimmungsniederlagen trat die radikal-liberale Mehrheitspartei einen Sitz im siebenköpfigen Bundesrat der bisherigen Opposition ab. Allerdings gab es auch im katholischen Bereich Kreise, die eine Annäherung an die Freisinnigen ablehnten und die Zusammenarbeit mit der reformistischen Sozialdemokratie lieber gesehen hätten. Caspar Decurtins (1855–1916), der Bündner Nationalrat und Sozialpolitiker, ist hierfür ein Beispiel. Der Antisozialismus setzte sich bei den Schweizer Katholiken jedoch durch.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung mußten um die Jahrhundertwende neue Strukturen gelegt werden. Die bestehenden Organisationsstrukturen, in denen die Stammlande den Ton angaben, genügten nicht mehr. Der bisherige Organisationswirrwarr mußte zudem einer größeren Einheit und Geschlossenheit weichen. So kam es um die Jahrhundertwende zur längst fälligen Modernisierung des katholischen Organisationswesens. Sie brachte die Stammlande und die Diaspora endlich zusammen. Das war nicht zuletzt die Folge des ersten schweizerischen Katholikentages im Jahre 1903.

Fusion

Nach jahrelangen Verhandlungen wurde 1903 erstmals ein schweizerischer Katholikentag in Luzern durchgeführt. Dabei marschierten alle Kräfte des Schweizerischen Katholizismus auf: vom Episkopat bis zur Fraktion, vom Jünglingsverein bis zum Arbeiterverein. Nicht zuletzt ging es darum, die gesellschaftliche Präsenz des Schweizer Katholizismus nach außen zu demonstrieren.

In einem Punkte waren sich alle nichtkatholischen Berichterstatter einig. Es trat am Katholikentag überraschend eine »weite Kreise umfassende festgefügte Organisation zu Tage«. Vor allem die freisinnigen Kreise waren mächtig beeindruckt. Man befürchtete in

diesem Lager, vom politischen Katholizismus überrollt zu werden. Der Katholikentag mache die Schweizer Katholiken zu einem »gefügigen Werkzeug und zu einer schlagfertigen Waffe in den Händen des katholischen Generalstabes«[8].

Der prominenteste ausländische Gast am Katholikentag, der Reichstagsabgeordnete Adolf Gröber aus Deutschland, wies auf die Bedeutung der Geschlossenheit hin: »Einigkeit macht stark, stärker macht die organisierte Einigkeit und am allerstärksten ist die Einigkeit der zentralistischen Organisation.«

Der Großerfolg des ersten schweizerischen Katholikentages in Luzern schuf eine günstige Atmosphäre, die im katholischen Schweizervolk das Zusammengehörigkeitsgefühl förderte und partikularistische Interessen in den Hintergrund drängte. Die Katholikenführer waren entschlossen, diese große Gelegenheit auszunützen, um die längst fällige Flurbereinigung im Verbands- und Parteiwesen vorzunehmen. Im Jahre 1905 fusionierten die bisher rivalisierenden Stammland- und Diasporaverbände (Piusverein/Katholikenverein und Verband der Männer- und Arbeitervereine/Fédération Romande) und bildeten einen einzigen großen Katholikenverein. Der *»Schweizerische Katholische Volksverein«* wurde zum Dachverband des weitverzweigten katholischen Vereinswesens (männlicher Zweig). Einige Jahre später, 1912, schlossen sich auch die katholischen Frauenvereine im *»Schweizerischen Katholischen Frauenbund«* zusammen. Wichtigste Teilorganisation dieser beiden Spitzenverbände waren die »Christlichsozialen Arbeiterorganisationen«. Im Unterschied zum Verband der Männer- und Arbeitervereine und zur Fédération Romande verstanden sich hier die christlichsozialen Arbeiterorganisationen von Anfang an als Kampforganisationen gegen die Sozialdemokratie.

Nach diesen Veränderungen im Vereinswesen erfolgte schließlich auch auf parteipolitischer Ebene die schon längst angestrebte Strukturbereinigung. Nach mehreren Anläufen kam endlich 1912 die Gründung einer modernen Landespartei der Schweizer Katholiken zustande. Die »Konservative Volkspartei« (so lautete ihr Name bis 1957) faßte die verschiedenen politischen Gruppierungen als nationale Rahmenpartei zusammen. Damit waren die organisatorischen Voraussetzungen für den geschlossenen katholischen Block bis nach dem Zweiten Weltkrieg geschaffen.

8 Armin IMSTEPF, Die schweizerischen Katholikentage 1903–1954. Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialstruktur (Religion–Politik–Gesellschaft in der Schweiz 1), Freiburg i. Ü. 1987, 38ff.

CLEMENS REHM

Petitionen und Vereine: Instrumente der badischen Katholiken[1]

Das Beten und Bitten ist erlaubt,
Ja und erlaubt ist Alles überhaupt,
Was niemals nützt den armen Unterthanen,
Wenn wir an ein Versprechen etwa mahnen,
Gesetzlich bitten, was wir fordern können,
Da will man uns das Bitten auch nicht gönnen,
Man weist uns ab mit kaltem Hohn zuletzt:
Ihr habt die Form verletzt.
August Heinrich Hoffmann von Fallersleben[2]

I. Das Petitionsrecht

Was der eben zitierte Autor des Deutschlandliedes 1841 anprangert, ist in der Verfassung von 1848 erstmals gesetzlich verankert worden: das Petitionsrecht. Doch was hat es auf sich mit diesem Recht, wieso bediente man sich dieser Form, was sollte und konnte sie eigentlich bewirken?

Bittschriften wurden ursprünglich einem Herrscher vorgetragen, um vorwiegend in juristischen Angelegenheiten Entscheidungen oder Abhilfe zu erzielen. Bestimmte Beamte mußten diese Supplikationen bearbeiten und den Bittstellern über das Ergebnis berichten. Reichskammergericht und Reichshofrat waren – für gelegentlich langwierige Bearbeitung – bekannte Empfänger solcher Schriftsätze, ebenso Fürsten und Kaiser, Landstände oder der Reichstag. Rechtlich lassen sich drei Arten von Petitionen unterscheiden:

– Es sind erstens Bitten um Hilfe in individuellen oder gemeinsamen Notlagen oder um Gewährung von Vergünstigungen. »Gnadensupplikationen« sind dabei – nach modernem Verständnis – Anträge auf Erlaß von Verwaltungsakten: Ernennungen, Genehmigungen, Konzessionen.

– Zweitens bestand die Möglichkeit der Bitte um Rechtsschutz gegen Maßnahmen der Obrigkeit. Es bildete sich – ohne das hier näher auszuführen – aus der Supplikation die Beschwerde heraus.

– Den dritten Bereich umfassen die Bitten und Vorstellungen in allgemeinen Staatsangelegenheiten. Gerade über Landtage konnten die Stände mit »untertänigen Bitten« und »Grava-

1 Überarbeiteter Vortrag, gehalten bei der Studientagung 1990 des Geschichtsvereins und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

2 August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Petitionsrecht, in: Unpolitische Lieder, Zweiter Teil, Hamburg 1841, 65.

mina« recht früh Druck ausüben. Diese Form der Bitte hatte die Funktion, Hof und Herrscher über die Wirklichkeit des politischen Willens des Landes zu informieren, die bestehenden Zustände zu kritisieren und Verbesserungsvorschläge auszubreiten. Diese Form besaß im absolutistischen Staat durchaus ihren Platz, sie war sogar im Allgemeinen Preußischen Landrecht von 1791 vorgesehen. Es erlaubte jedem, »seine Zweifel, Einwendungen und Bedenklichkeiten gegen Gesetze und andere Anordnungen im Staate, sowie überhaupt seine Bemerkungen und Vorschläge über Mängel und Verbesserungen« dem Staatsoberhaupt oder den Regierungsstellen vorzutragen[3].

Ein politisches Petitionsrecht, wie es Hoffmann von Fallersleben forderte, war aber noch in weiter Ferne, weil ein entscheidendes Kriterium fehlte: die Öffentlichkeit. Das war kein Zufall, denn auch im Allgemeinen Preußischen Landrecht war die Petition eine zugelassene Ausnahme: »frecher, unehrerbietiger Tadel oder Verspottung der Landesgesetze und Anordnungen im Staate«, die Mißvergnügen und Unzufriedenheit der Bürger gegen die Regierung veranlassen, waren weiterhin strafbar[4]. Die Verbreitung zulässig eingereichter Petitionen unterlag der Zensur.

Als die rechtliche Funktion der Petition als Beschwerde sich im Laufe des 19. Jahrhunderts durch den Ausbau der Verwaltungsgerichtsbarkeit verlor, gingen Petition und Presse eine Allianz ein. Viele Bürger wurden gesucht und gewonnen, nur um zu unterschreiben. Petition oder »Adresse« suchten als politische Demonstration ihren Weg notgedrungen zwischen Presserecht und Recht auf freie Meinungsäußerung. Welch eine Gratwanderung das war, erfuhr der Initiator der von Heidelberger Bürgern 1815 abgesandten »ehrfurchtsvolle(n) Adresse um Beschleunigung des Verfassungswerkes«[5]. Er wurde strafrechtlich verfolgt, aber – das sei zur Ehrenrettung der Badischen Justiz nachgetragen – vom Oberhofgericht in Mannheim freigesprochen. Dieses Urteil besaß insofern Signalwirkung über Baden hinaus, als daraufhin ganz bewußt versucht wurde, mit Massenpetitionen Aufmerksamkeit zu erlangen. So setzte zum Beispiel 1816 der dänische König in Holstein eine Verfassungskommission ein, durch die die staatsrechtliche Zusammengehörigkeit mit Schleswig zumindest in Frage gestellt war[6]. Die schleswigschen Städte wandten sich daraufhin 1816/17 mangels anderer Mittel mit Petitionen an den dänischen König. Allerdings versuchten sie den Eindruck zu vermeiden, die Bewegung sei gesteuert. Jede Stadt begründete mit eigenen Argumenten ihre Petition.

Schon hier läßt sich die Ambivalenz der Massenpetition erahnen. Auf der einen Seite sollte eine möglichst große Zahl von Unterzeichnern präsentiert werden, auf der anderen Seite mußte der Eindruck einer Steuerung unterdrückt werden, denn Information und Werbung einerseits sowie Steuerung und Manipulation andererseits lagen dicht beieinander und konnten leicht vermengt werden. Petitionen im politischen Bereich sind meist Massenpetitionen gewesen, da die fehlende Macht durch die Menge der Unterschriften ausgeglichen werden sollte. Damit geraten sofort die offenen oder versteckten Organisatoren dieser Bewegungen in den Blick: die Vereine und die Publikationsorgane.

Gleichzeitig stellt sich die Frage bei katholischen Vereinen und Zeitungen, welche Bedeutung diesen Erscheinungsformen als Form des »politischen Katholizismus« eingeräumt werden kann.

3 Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten (ALR) § 156 II 20.

4 Ebd. § 151 II 20.

5 (Nils Nikolaus) Falck, Das Recht der Petition, in: Kieler Blätter 2, 1816, 341.

6 Johann Heinrich Kumpf, Petitionsrecht und öffentliche Meinung im Entstehungsprozeß der Paulskirchenverfassung 1848/49, Frankfurt/Bern/New York 1983 (Juristische Dissertation), 58f.

II. Petition als reformorientiertes oppositionelles Mittel

Die Petitionen badischer Katholiken der 30er und 40er Jahre lagen in der Tradition oppositioneller Petitionen. Wer petitionierte, machte sich bei der kirchlichen Oberbehörde unbeliebt. Die Forderungen nach Demokratisierung der Kirche und – eines *der* katholischen Themen im Vormärz – der Abschaffung des Pflichtzölibats erfreuten sich großer Beliebtheit. Die berühmten Petitionen der Freiburger Bürger von 1828 und 1831 an den Landtag fanden Unterstützung von 156 Diözesangeistlichen, fast dem gesamten Weihejahrgang 1831[7] und der Freiburger Universität. Neben Hofrat Heinrich Amann (1785–1849), Professor für Kirchenrecht, unterzeichnete 1831 auch ein Privatdozent, Doktor der Philosophie und der Rechte, mit schwungvoller Hand: Franz Joseph Buß (1803–1878)[8]. Eine zentrale Leitung oder Steuerung dieser intellektuellen Bewegung ist nicht nachzuweisen.

Der erste Verein von Katholiken in Baden, der sich auf die inneren Angelegenheiten der katholischen Kirche bezog, war noch ganz liberal ausgerichtet. Das Ministerium des Inneren legte 1839 eine gewisse Ruhe an den Tag, als es über das Wirken dieses »Schaffhauser Vereins« dem Staatsministerium berichten sollte: »Wir sind zwar auch der Ansicht, daß der vor einigen Monaten (i.e. im Oktober 1838) zu Schaffhausen gegründete Verein zur freien Besprechung katholisch kirchlicher Angelegenheiten, je nachdem er eine Richtung nimmt, sich als gefahrdrohend erweisen könne«[9], aber zu Maßnahmen reiche das nicht aus; auf die Fährte waren die Staatsbehörden wohl durch eine Meldung des Ordinariates in Freiburg gesetzt worden, in der dem Verein Staats- und Kirchenordnung zersetzende Absichten unterstellt worden waren. Gleichwohl mußten die Kreisregierungen auf Anweisung von Karl Nebenius (1784–1857)[10] die Wirkungen des Vereins im Auge behalten[11].

III. Ideen zum Katholischen Verein 1843–1846

Die Idee, von kirchentreuer Seite einen Verein zu begründen, stammte von Franz Josef Mone (1796–1871)[12]. Der Direktor des Badischen Generallandesarchivs veröffentlichte 1841 und 1843, wie Dorneich schreibt, »ohne persönlich hervorzutreten«[13] – also anonym –, eine Kampfschrift gegen das Staatskirchentum: »Die katholischen Zustände in Baden«. Franz Josef Mone beteiligte sich auch 1841 bei der Gründung des »Süddeutschen Katholischen Kirchenblattes«[14], dem Vorläufer der »Süddeutschen Zeitung für Kirche und Staat«, weil er die Beteiligung der Öffentlichkeit für wichtig hielt. So handelte er konsequent, als er 1843 einen Katholischen Verein im Kirchenblatt propagierte und 1844 mit Statuten an die Öffentlichkeit trat. Im Süddeutschen Katholischen Kirchenblatt vom 24. August 1844 hieß es auf der ersten

7 GLAK 235 (Kultusministerium)/239.

8 Zu Franz Josef Buß: Julius Dorneich, Der badische Politiker Franz Josef von Buß, Freiburg 1921, zitiert: Dorneich, Diss. – In umgearbeiteter Form ist diese Dissertation leichter zugänglich: Julius Dorneich, Franz Josef Buß und die katholische Bewegung in Baden, Freiburg 1979 (Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte 7), zitiert: Dorneich, Buß. – Volkstümlich: Franz Dor, Franz Josef Ritter von Buß in seinem Leben und Wirken, Freiburg 1911. – Ein kleines Lebensbild bietet Adalbert Ehrenfried, Franz Josef Ritter von Buß, Zell am Hamersbach 1977.

9 GLAK 233 (Staatsministerium) /31448.

10 Karl Nebenius, 1838/39 und 1845/46 badischer Innenminister.

11 GLAK 233 (Staatsministerium) /31448.

12 Franz Josef Mone, Archivdirektor in Karlsruhe.

13 Dorneich, Buß (wie Anm. 8) 93.

14 Ebd. 108.

Seite: »Die Nothwendigkeit eines katholischen Vereins für Baden ist seit Jahr und Tag mehrmals besprochen worden. Dadurch bewogen haben einige Katholiken den Gegenstand aufmerksam überlegt, und die Bedürfnisse ihrer Kirche mit den Zuständen der Zeit verglichen, um sich darüber zu einigen, was nöthig und erreichbar ist... Darum machen wir die Vorschläge bekannt, worauf unserer Ansicht nach ein katholischer Verein beruhen soll ... Jene Zeit ist so ziemlich vorbei, wo man sich schämte, Katholik zu sein, wo man seine Religion der Eitelkeit opferte, gebildet zu sein«[15].

Wie sehr der Verein sich an den politischen Gegebenheiten orientierte, zeigte sich schon in der Beschränkung (§ 1) auf die Katholiken Badens; insbesondere im Vergleich zum Verein von 1848, der die kirchliche Struktur – das Baden und Hohenzollern umfassende Erzbistum – wählte, fällt dies auf. Die Begründung, daß der Vorwurf der Einmischung in fremde Angelegenheiten erhoben werden könnte, vermag nicht zu überzeugen.

In der künftigen Arbeit sollte sich der Verein als »durchaus ... kirchlicher« (§ 2) erweisen. Hauptpunkte waren, die Ausdehnung der katholischen Organisation zu fördern, die Stiftungsgelder den ursprünglichen Bestimmungen zuzuführen, die Bildung einer Domschule oder eines Knabenseminars, die Erziehung sittlich verwahrloster Kinder durch Förderung des Religionsunterrichts und konfessioneller Waisenhäuser, sowie im Pressewesen pietistischer und aufgeklärter Propaganda durch Volkskalender und Verbreitung billiger Bücher zu begegnen und schließlich bei der Erhaltung von Kirchen, Kapellen und religiöser Denkmäler beizutragen. Der Verein sollte durch einen erzbischöflichen Kommissär begleitet werden und nur mit dem Erzbischof von Freiburg in Geschäftsverbindung stehen, »sonst mit keiner Behörde« (§ 19).

Der Gründungsaufruf hat seinen Schwerpunkt auf das Pressewesen gelegt, weil wegen der gesetzlichen Situation Publikationsorgane für die Wirksamkeit der Vereine unbedingt nötig waren, solange Vertreter im Parlament fehlten, deren Standpunkte in den amtlichen Druckschriften publiziert wurden. Hinzu kam, daß das Süddeutsche Katholische Kirchenblatt seit dem Beginn seines Erscheinens mit der Zensur zu kämpfen hatte. Beim ersten gravierenden Fall in Ausgabe Nr. 28, als ein Artikel über die katholischen Zustände in Baden rigoros verstümmelt wurde, verlief eine Beschwerde gegen die Zensur völlig erfolglos[16]. Dabei hatte sich der Zensor nicht entblödet, selbst einen Brief des badischen Großherzogs Karl (1786–1818, Regent ab 1811) sowie Verordnungen aus den Großherzoglichen Regierungsblättern zu streichen. Themen, die in anderen Blättern – selbstverständlich mit anderer Tendenz – besprochen wurden, wurden bei der Herderschen Verlagsbuchhandlung, die das Blatt herausgab, anfänglich strenger behandelt. Spätere Proteste bezogen sich auf kontroverstheologische Artikel, die eher die Zustimmung des Zensors als der Evangelischen Kirchensektion im Ministerium des Innern[17] erhielten – auch eine Auswirkung der religiösen Toleranz als staatlicher Maxime.

Ein Problem für die künftige Arbeit war in den Statuten schon angelegt: Der Verein umging bewußt das politische Feld – ebenso wie der Verein im Jahr 1848. Indem er aber dieses Gebiet – auf dem aus ultramontaner Sicht am meisten Arbeit nötig gewesen wäre – ausschloß, band sich der Verein eine wichtige Lebensader ab.

15 Süddeutsches Katholisches Kirchenblatt 24. 8. 1844, Nr. 34, ein separater Druck der Satzung ließ sich bisher nicht ermitteln.

16 Antrag der Herderschen Verlagsbuchhandlung 25. 10. 1841, Abweisung 19. 11. 1841, GLAK 236 (Innenministerium) /244. – Oskar HAFFNER, Geschichte und Entwicklung der Freiburger Presse, in: Zeitschrift für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg 1918, 1–59. – Speziell zur Süddeutschen Zeitung: Wilhelm Hubert GANSER, Die Süddeutsche Zeitung für Kirche und Staat, Freiburg 1845–1848 (Historische Studien 186), Berlin 1936.

17 Evangelische Kirchensektion 10. 12. 1841, Antwort des Zensors vom 26. 12. 1841, GLAK 236 (Innenministerium) /244.

Der Gründungsaufruf blieb – wunschgemäß – nicht unbeachtet. Nach fünf Wochen fragte das Innenministerium beim katholischen Oberkirchenrat an, was es denn mit dieser Gründung auf sich habe. Der Oberkirchenrat schien Probleme mit der Beantwortung zu haben, denn in schöner Regelmäßigkeit mußte er alle vierzehn Tage erinnert werden, bis am 3. Dezember 1844 eine Antwort möglich war. Die Verzögerung lag daran, daß der Oberkirchenrat die Tatsache der Vereinsgründung dem Ordinariat vorgelegt hatte, um es zu einer Äußerung zu veranlassen: »Wir erhielten jedoch, Erinnerns ungeachtet, keine Antwort«[18]. Dafür schrieb der Erzbischof selber. Der Oberkirchenrat resümierte: »Insofern nun in diesem Schreiben dem sich bildenden katholischen Verein das Wort geredet wird, seiner Gründung also von kirchlicher Seite kein Hindernis in den Weg gelegt werden will, fällt seine Beurtheilung lediglich unter den Gesichtspunkt der Staatsgesetze«[19]. Er empfahl, wie seinerzeit beim Schaffhauser Verein, »daß die zu ergreifenden Maasregeln sich vor der Hand darauf zu beschränken haben, den Verein genau zu überwachen«[20], um gegebenenfalls sogleich einschreiten zu können.

Das Innenministerium gab sich damit aber nicht zufrieden und erkundigte sich nach der Verbreitung des Vereins. Ein Jahr später teilte der Oberkirchenrat mit, »daß wir von dem Vorhandensein oder von der Verbreitung des fraglichen Vereins seitdem keinerlei Wahrnehmungen gemacht haben, so daß derselbe lediglich nur ein Projekt geblieben zu sein scheint«[21]. Die staatlichen Behörden irrten sich nicht, und es bleibt die Frage nach den Gründen, hatte der Verein doch den Segen von höchster Stelle. Nun wollte der Verein, wie es hieß, »nichts im Geheimen haben« (§20), aber innere Überzeugung und offen geäußerte Meinung des Ordinariates zu diesem Verein gingen doch weit auseinander.

Schon im Februar 1844 hatte die Geistlichkeit des Dekanates Krautheim beim Ordinariat einen Missionsverein angeregt und zumindest keine Ablehnung erhalten. Als dann bei anderen Dekanaten sondiert wurde, ob die Gründung eines Missionsvereins mitgetragen werde, winkte das schnell informierte Ordinariat schroff ab: »Es ist mißfällig zu unserer Kunde gekommen, daß die Geistlichkeit des Kapitels Krautheim sich an die übrigen Kapitel der Erzdiözese mit dem Gesuch wende, in Vereinigung mit ihr das Ordinariat zu Entschlüssen in Sachen der Mission zu bestimmen. So erfreulich der Eifer dieser Geistlichkeit für die benannte Angelegenheit auch immer ist, so könnten wir doch nicht zugeben, daß ohne unser Vorwissen und ohne unsere ausdrückliche Gutheissung (sic!) Verhandlungen solcher und jeder Art in der Erzdiözese geschehen«[22]. Der im Konzept vorgesehene Abschnitt, der den Krautheimern wenigstens zugestanden hätte, auf dem richtigen Weg zu sein – »wir sind selbst damit beschäftigt, die Missionsangelegenheit baldmöglichst zu regeln« –, wurde bei der Ausfertigung unterdrückt.

Ganz so einfach konnte sich das Ordinariat die Beantwortung der Anfrage vom Oberkirchenrat nach dem Katholischen Verein nicht machen. In der Ordinariatssitzung vom 8. November wies Erzbischof Hermann von Vicari (1842–1868) in seinem Vortrag dezidiert nach, daß die ganze Kirche ein Verein sei – wobei wohl die Reduzierung der Kirche auf den Status eines beliebigen Vereins nicht mitbedacht war. »Dieser Verein weithin über den Erdboden verbreitet, zerfällt nothwendig in mehrere kleinere und größere Gesellschaften, die sich alle zur Einheit sammeln unter einem Oberhaupte und einer wohlgegliederten Abstufung der Kirchengewalten zu einem ineinandergreifenden organischen Ganzen ... Wir wollen nur kurz die Gründe in betrachtung ziehen, mit welchen der Badische Verein seine Zulassung als

18 Großherzoglicher Katholischer Oberkirchenrat, 3. 12. 1844, GLAK 236/8139.
19 8. 11. 1844, EAF B 2–55–4 (Katholische Vereine).
20 3. 12. 1844, GLAK 236 (Innenministerium) /8193.
21 2. 12. 1845, ebd.
22 18. 10. 1844, EAF B 2–55–4 (Katholische Vereine).

Mithilfe in unsern Berufsarbeiten empfiehlt«[23]. Damit schien der Verein gebilligt. Im trauten Kreis der Domkapitulare klang es freilich anders. Johann Baptist Hirscher (1788–1865) führte aus: »Es hat von jeher kirchliche Vereine gegeben ... aber sie wurden von den Bischöfen für bestimmte Zwecke hervorgerufen und verwendet: Hier aber ruft nicht der Bischof den Verein hervor, noch weist er ihm seine Aufgaben an, sondern der Verein constituiert sich selbst, und nimmt eine Sphäre seiner Wirksamkeit an sich, wie er es für gut gefunden. Das nun dünkt mich kein *katholisch* kirchliches Verfahren«[24]. Die vorgesehenen Jahresversammlungen des Vereins schienen Johann Baptist Hirscher verkappte Laiensynoden, von denen die katholische Kirche nichts wisse. Die mögliche Macht des Vereins sei zudem schwer zu beherrschen: »Läßt sich nicht leicht denken, daß ein solcher Verein eine politische Färbung annehme?«[25] Hielt sich Johann Baptist Hirscher noch von einer grundsätzlichen Ablehnung zurück, so war das Votum des späteren Generalvikars Johann Adam Martin (1767–1850) eindeutiger: »Erst seit einigen Jahren bringt der rege, und immer *Vorwärts* rufende *Zeitgeist Vereine* hervor – wissenschaftliche, politische, ästhetische, Kunst- und Gewerbvereine u.a.m. ... und nun erfaßt dieser Zeitgeist auch das *Kirchliche* – was wohl bei *Anders-Gläubigen* statt haben könnte, nicht aber bei *Katholiken*, die in genauer und richtiger Kenntniß sind über die Einrichtungen ihrer Kirche ... Selbst dem josephinischen Zeitalter, welches sich so viele Übergriffe im Kirchlichen, zum Darniederhalten der Bischöfe machte, war ein solch kirchlicher Verein ... fremd geblieben«[26]. Selten ist einer kirchenfreundlichen Initiative mehr Unrecht widerfahren. Es fehlte den Domkapitularen die kirchenrechtliche Stellung eines solchen Vereins innerhalb der Hierarchie und damit die Legitimation. Selbständige Laien erinnerten sie an Joseph II. (1741–1790, König 1764, Kaiser 1765), Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) und den Synodalgedanken. Zudem wurde die Idee der Laienhilfe in der Freiburger »Zeitschrift für Theologie« als stille Anklage gegen das Versagen der Klerus abgelehnt[27]. Damit war der Plan 1844 gescheitert.

So war auch einer Initiative von Heinrich von Andlaw (1802–1871) im Jahr 1846 kein Erfolg beschieden. In seinem Tagebuch, das in der Art einer Autobiographie nachträglich verfaßt ist, schrieb er: »Man hatte schon seit mehreren Jahren den Gedanken eines katholischen Vereines ausgesprochen; ich wollte nach meiner Rückkehr aus Italien im Mai 1846 denselben ins Leben rufen und hatte deshalb mit Buchegger (wohl Ludwig, 1796–1865), welcher sich bereit erklärte, und [Alban] Stolz (1808–1883) Zusammenkünfte. Letzterer meinte, man solle einen günstigeren Zeitpunkt abwarten, bis das Volk dafür empfänglicher würde«[28]. Diese Zurückhaltung mutet auf den ersten Blick seltsam an, denn im Winter 1845 und im Frühjahr 1846 war die katholische Bevölkerung zum ersten Mal in politische Auseinandersetzungen hineingezogen worden. Die Deutschkatholische Bewegung hatte 1845 auch in Baden Einzug gehalten, auch wenn der Erfolg Johannes Ronges (1813–1887) nicht so groß war, wie er erhofft hatte, weil der Protagonist der Reformer, Ignaz Heinrich von Wessenberg, Johannes Ronge in Konstanz nicht einmal empfing. Als aber der evangelische Pfarrer Karl Zittel (1802–1871) eine Motion für völlige Gewissensfreiheit und staatliche Anerkennung wenigstens der Deutschkatholiken am 15. Dezember 1845 einbrachte, gingen die Emotionen hoch. Schon im Herbst 1845 hatten sich viele Gemeinden mit Petitionen an den Erzbischof gewandt, um eine Diözesansynode zu erzwingen, auf der eine liberale Kurskorrektur der kirchlichen Politik erfolgen sollte. Diese Katholiken vertraten offen alte josephinisti-

23 Vortrag des Erzbischofs von Vicari am 8. 11. 1844, EAF B 2–55–4.
24 EAF B 2–55–4 (Katholische Vereine).
25 Ebd.
26 Ebd.
27 Zeitschrift für Theologie 11, 1844, 459ff. – Dorneich, Buß (wie Anm. 8) 217.
28 StAF Depositum von Mentzingen / vorläufige Nummer 452.

sche Positionen[29]. Auch diese Bewegung war gesteuert, denn die beim Erzbischof eingehenden Petitionen liegen gedruckt vor. Die Verteilung – vermutlich über die Bürgermeisterämter – ist noch nicht untersucht. Nach der Motion von Karl Zittel rührten sich auch die »bischofstreuen« Katholiken. Ohne daß eine Organisation erkennbar wäre, wandten sich die Gemeinden an den Erzbischof oder den Großherzog, um ihrer Empörung Ausdruck zu verleihen. Waren die Petitionen für die Diözesansynode nur ausgefüllte Vordrucke, fanden die Gegner der Zittelschen Motion in jedem Ort für ihre handschriftlichen Eingaben andere Worte. Angeregt hatte diese Aktion mit 353 Petitionen aus 415 Gemeinden mit etwa 50000 Unterschriften[30] Franz Joseph Buß[31]. Er verlangte anschließend die Kammerauflösung als notwendige Maßregel der Ehre, der Pflicht und der Klugheit, damit das Volk entscheiden könne[32]. Die Idee, in demokratischen Entscheidungen die Masse der katholischen Wähler in die Waagschale werfen zu können, war zweischneidig. Die Unbedarftheit der Bevölkerung wird durch ein Entschuldigungsschreiben aus Ringsheim (Ortenaukreis) an den Erzbischof vom März 1846 selten schön beleuchtet: »Wie wir in unserm Ort mit einer Petition, die zur Kirchenversammlung gestellt war, hinterfirt worden sind, da wir gemeine Menschen von einer rongischen Religion nichts annehmen; die Lobung zum unterschreiben hat der Rathsschreiber, der die Sache aber auch nicht verstante, so angegeben: es wäre in der Petition zu viel zum lesen und er könne nicht jeden lesen lassen, sonst werde er nicht fertig, es sey nur von Eurer Excellenz dem Herrn Erzbischof ausgestellt, man solle unterschreiben ob man bey der alten katholischen Religion bleiben wolle, und die und die Herren hätten es auch schon unterschrieben. [Es wurde dann unterzeichnet] ... da wir nun erfahren haben, daß wir auf rongische Weise unterschrieben haben, so wurde damal allgemein geschimpft ...«[33]. Und nun sei keiner mehr zu einer Unterschrift unter eine andere Petition zu bewegen. Der Sohn Mones, Friedegar (1829–1900), hat über Irritationen dieser Art härter geurteilt: »Man kann diese Erscheinung [das Verlassen der römisch-katholischen Kirche] nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, daß dies Volk ... über alle Begriffe dumm, unwissend und wirklich geisteskrank gewesen ist«[34].

Wie es bei den Frühjahrswahlen 1846 zuging, bleibt offen; das Volk entschied und – anstelle von vier[35] Kammermitgliedern – vertrat nur noch der neu gewählte Buß die katholische Position. Insofern scheint die Zurückhaltung von Stolz erklärbar: zwar waren große Mengen für die katholische Sache mobilisiert worden, aber die Gegenkräfte waren mindestens gleichwertig oder sogar stärker, wie die Reformorientierten von sich behaupteten[36] und das Wahlergebnis zu bestätigen schien. Eine weitere demokratische Niederlage hätte der Vereinsidee auf lange Zeit den Rücken gebrochen, weil sie eintreten wollte, eine – wohl noch nicht vorhandene – schweigende, kirchlich-konservative Mehrheit zu repräsentieren.

29 EAF Nachlaß von Vicari, Mappe 4.

30 Josef Becker, Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf, Geschichte und Strukturen in Baden 1860–1876, Mainz 1973, 21.

31 Diese Bewegung ist ähnlich wie die 1848 als »Petitionssturm« bezeichnet worden. Mit dem Bild des »Sturms« oder der »Welle« ist das »Hinwegfegen« verbunden, ein auch in der Karikatur der Zeit verwendetes Bild für den völligen Wandel.

32 Dorneich, Buß (wie Anm. 8) 161. – Dor (wie Anm. 8) 38.

33 EAF Nachlaß von Vicari, Mappe 23.

34 GLAK N Mone/23, S. 22.

35 Karl Junghanns (1797–1886), Franz Anton Regenauer (1797–1864), Bader, Weitzel. Dorneich, Buß (wie Anm. 8) 163.

36 »Zu diesen Katholiken gehört bekanntlich die Mehrzahl der Angehörigen des Erzbisthums Freiburg«. Petition für Diözesansynoden, Herbst 1845, EAF Nachlaß von Vicari, Mappe 4.

IV. Ergebenheitsadressen im Frühjahr 1848

Erneut waren die konservativen Katholiken im Frühjahr 1848 gefordert, als der Klerus in Kapitelskonferenzen, die von Vicari einberufen hatte, um die »Abwendung von Gefahren von unserer Kirche«[37] zu debattieren, radikale Reformen bis hin zur Diözesansynode und Volkswahl des Bischofs, also demokratische Kirchenstrukturen verlangte. Schon Ende Mai trafen aus verschiedenen Gegenden Badens Ergebenheitsadressen an den Erzbischof entgegengesetzten Inhaltes in Freiburg ein. Heinrich von Andlaw notierte rückblickend: »Die Adresse (von Mone) entworfen war vortrefflich, wurde in Rastatt ... gedruckt und 100e von Gemeinden nahmen sie an«[38]. Die Süddeutsche Zeitung für Kirche und Staat nannte zwar nur 77 und im Erzbischöflichen Archiv sind auch diese nicht alle aufzutreiben, aber wir haben hier die erste planmäßige Aktion des konservativen Katholizismus. Das doppelseitig bedruckte Flugblatt, das nur noch unterschrieben zu werden brauchte, markiert einen Einschnitt. Die Inhalte waren ultramontan: »Wir wollen in der Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche bleiben ... Wir verbitten uns daher allen Ernstes einen sogenannten kirchlichen Landtag mit politischem Zuschnitt ... Wir Laien schließen uns dem Papste an ... Der Bischof ist von oben herab gesetzt, von Gott, nicht von der Landgeistlichkeit«[39].

Freilich zeigen auch hier die ergänzenden Kommentare den geringen Abstand von Information und Manipulation. So schrieb der Pfarrer von Marlen (Stadt Kehl) Ende Mai unter diese Adresse: »Um durch öffentliches Sammeln kein Aufsehen zu erregen, ließen wir durch Bürgermeister und Gemeinderath unterschreiben mit der Versicherung, daß alle gutgesinnten Pfarrgenossen die in dieser Schrift ausgedrückte Überzeugung haben«[40].

V. Der Katholische Verein 1848

Der wenigstens pressemäßige Erfolg dieser Ergebenheitsadressen, die in Form und Intention keine Petitionen waren, gab den Anstoß für den Katholischen Verein. Die Zeit schien günstig. Aber wie hieß es im Herbst? »Der katholische und der Vinzenzverein sind wie Du sie verlassen hast, vom Vinzenzverein will ich nichts sagen, wir haben kein Lokal, um nur eine Versammlung abhalten zu können. Der katholische Verein ist ganz im Stocken, da geschieht gar nichts«[41]. Und der Borromäusverein werbe zwar Mitglieder, warte aber immer noch auf Drucksachen, um überhaupt erst näher zu erfahren, was er eigentlich arbeiten solle[42]. Diese vernichtende Beschreibung der Vielfachgründungen stammt keineswegs von einem provinziellen, übelwollenden Kritiker, sondern aus einem Brief des Spätjahrs 1848 aus Freiburg, von Maria Magdalena Buß (1816–1890) an ihren Mann. Wie konnte es bei verheißungsvollen Ansätzen dazu kommen?

Die Entwicklung katholischer Vereine mußte in der Erzdiözese Freiburg viele Schwierigkeiten überwinden und ist erheblich später angelaufen als in anderen Bistümern. Der Erzbischof war erst nach der Wahl des Reichsverwesers im Juni bereit, den Verein öffentlich zu

37 Clemens Rehm, Die katholische Kirche in der Erzdiözese Freiburg während der Revolution 1848/49 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 34), Freiburg i.B. 1986, 27–38. – Zur Synodenfrage Otto Bechtold, Der »Ruf nach Synoden« als kirchenpolitische Erscheinung des jungen Erzbistums Freiburg (1827–1860), Freiburg 1958.

38 StAF Depositum von Mentzingen / vorläufige Nummer 452.

39 EAF Nachlaß von Vicari, Mappe 4.

40 Ebd.

41 Dorneich, Buß (wie Anm. 8) 149.

42 Nach Rehm (wie Anm. 37) 82.

unterstützen, obwohl er ihn schon bei seiner Gründung gutgeheißen hatte[43]. Und prominente Katholiken wie der Pastoraltheologe Johann Baptist Hirscher und der ehemalige Konstanzer Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg kritisierten ihn heftig: »Verlasse man sich ja nicht etwa auf kirchliche Privatvereine. Die werden uns nicht helfen. Einmal sind sie keine *kirchlichen* Organe, sie haben keine kirchliche Mission und Autorität. Sodann repräsentieren sie überall nur eine bestimmte Richtung und haben deßhalb keinen *katholischen* (–also allumfassenden–) sondern einen *particularistischen* Charakter. Wir müssen uns aber sehr hüten, particularistischen Bewegungen Vorschub zu geben, da dieselben wesentlich ihre Gegensätze hervorrufen und dadurch die Kirche hindern, auch jene ihrer Kinder für ihre Interessen zu gewinnen, welche zu einer anderen Farbe gehören«[44].

Johann Baptist Hirscher lehnte nicht nur ab, als Pastoraltheologe stellte er sein Konzept auf den Dialog ab: Vereine sollten »Gläubigen, Zweiflern, Ungläubigen und Irregeleiteten« als Gesprächsform dienen. Schärfer klang die Kritik von Ignaz Heinrich von Wessenberg: »Was bezwecken übrigens diese sogenannten *katholischen Vereine,* welche sie ... durch Anwerbung bei Geistlichen und Laien zu begründen suchen, anders als Parteiung? Oder wozu solche besonderen Vereine, wenn bloß das wahre reinchristliche Interesse der allgemeinen Kirche bezielt wird?«[45]

Heinrich von Andlaw – und nicht Franz Joseph Buß – scheint der Initiator des Vereins 1848 gewesen zu sein. Er bat Franz Joseph Mone um einen Statutenentwurf, der mit Karl Bader (1796–1874), Kirchgeßner, Franz Rinck (von Baldenstein?), Kaplan Franz Xaver Höll (1817–1879) und Hofkaplan Adolph Strehle (1819–1878) besprochen wurde. Die provisorische Leitung in Freiburg bildeten Heinrich von Andlaw, Heinrich Joseph Wetzer (1803–1853) und Franz Joseph Buß, »absichtlich drei Laien«[46].

Heinrich von Andlaw als Initiator, Franz Joseph Buß als Motor, geistiger Kopf und politischer Agitator dieser Bewegung hatten begriffen, daß unabhängig von dogmatischen oder taktischen Überlegungen die politische Einbeziehung der Laien *der* Weg zur Legitimierung politischer Forderungen war. Die Forderung nach Unabhängigkeit für die Kirche bedeutete automatisch, daß den Reformkatholiken ihr Rückhalt für kirchenpolitische Ziele bei der Regierung genommen werden sollte.

Franz Joseph Buß appellierte Anfang August in einem Flugblatt »Belehrung über den katholischen Verein des Erzbisthums Freiburg« an das katholische Volk, tätig zu werden für die katholischen Schulen, Stiftungen und Anstalten, ja für den katholischen Glauben überhaupt. Sie sollten Vereine bilden: »Hat sich eine genügende Anzahl, und seien es auch nur zwanzig, gemeldet, so wählen sie einen Vorsteher ... Der Verein soll aber um so schneller ins Leben treten, als er sich mit Eingaben um die Verleihung der Freiheit der Kirche und der Schule und um Gewährleistung des katholischen Kirchen-, Schul- und Stiftungsvermögen an die Reichsversammlung nach Frankfurt wenden soll ... Durch den Verein seid ihr, Katholiken des Erzbisthums, eine siegreiche Macht, in der Vereinzelung seid ihr schwach und verlorne Trümmer. Wählt!«[47]. Die Forderungen, die Buß in der beiliegenden, nur abzuschreibenden Petition erhob, waren schon im März in der Zeitschrift »Katholik« publiziert worden. Endlich schien auch für Freiburg zu gelten, was im März im katholischen Sonntagsblatt propagiert

43 StAF Depositum von Mentzingen / vorläufige Nummer 452.

44 Johann Baptist Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849, 30f.

45 Ignaz Heinrich von Wessenberg, Die wahre Freiheit der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat, in: Kurt Aland (Hg.), Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe 3. Kleine Schriften, Freiburg/Basel/Wien 1979 (der Aufsatz erschien anonym o.O. o.J. [Augsburg 1848], 13–33; S. 29.

46 StAF Depositum von Mentzingen / vorläufige Nummer 452.

47 Ludwig Bergsträsser, Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei, Tübingen 1910 (Beiträge zur Parteigeschichte 1), 159–161.

worden war: »Nicht die Freiheit, nur die Faulheit ist gefährlich ... Ihr werdet Vereine bilden ... und kein Mann, der ernstlich seiner Überzeugung nach der katholischen Kirche angehört, darf unterlassen, Mitglied derselben zu werden«. Nun sandten innerhalb weniger Wochen 434 Vereine ihre Petitionen – und dies sind echte Bittschriften – nach Frankfurt; wenn man Franz Joseph Buß' Angaben folgt, hatten über 50% der Katholiken der Erzdiözese den Aufruf unterstützt, *die* katholische Massen- und Laienbewegung 1848 schlechthin. Doch schon Heinrich von Andlaw sprach in seinem Tagebuch von Vereinen »auf dem Papier«[48] und die Oberrheinische Zeitung und die Seeblätter, beides radikale Blätter, berichteten von Umtrieben der »Dunkelmänner«, die von der Kanzel wider besseres Wissen predigten, das Christentum sei in Gefahr.

Da die Petitionen noch erhalten sind, läßt sich die Unterstützung der Petition ebenso nachvollziehen wie zum Teil die Methode der Unterschriftenbeschaffung. Gerade wenn Gebiete starker Petitionstätigkeit näher betrachtet werden, fällt auf, daß dort jedes Dorf, ja Teile davon separate Petitionen verschickt haben. Als auffälligstes Beispiel bietet sich der Hotzenwald an, wo aus einem Gebiet mit 11 Pfarrgemeinden 59 Petitionen nach Frankfurt geschickt wurden. Der Hotzenwald ist hier nur ein Extrembeispiel für eine durchgängig gehandhabte Methode. Die etwa 450 Vereine bestanden in nur 230 Pfarrgemeinden, so daß der Anteil der beteiligten Gemeinden in der Erzdiözese bei 28% liegt. Das heißt trotz intensiver Werbung und Unterstützung durch einen Hirtenbrief Hermann von Vicaris im August 1848 haben sich fast ¾ der Gemeinden an der Petitionsbewegung *nicht* beteiligt. Gleichzeitig muß bedacht werden, daß diese Gemeinden durchaus nicht in ihrer Gesamtheit für die Petition stimmten. Es liegen zum Teil Gegenpetitionen vor und selbst die angegebenen Mitgliederzahlen erwecken Mißtrauen. Ein Ort wie Willaringen (Waldshut) kann keine 800 Vereinsmitglieder gehabt haben, und die Rechnung in Birndorf (Waldshut) – 116 Unterschriften und 137 Bruderschaftsmitglieder gleich 253 Mitglieder im Katholischen Verein – scheint Doppelmitgliedschaften einzuschließen[49]. Aus dieser Zurückhaltung dürfen nicht zuviele Schlüsse gezogen werden, aber in einem Revolutionsjahr wie 1848 und in einem aufgewühlten Land wie Baden heißt das, daß kirchlich-konservative Vorstellungen wenig Rückhalt besaßen. Selbst Heinrich von Andlaw gab das zu: »Diese [Statuten] wurden nun jedem [Geistlichen] mitgetheilt ... und darauf beschränkte sich das Interesse, welches der höhere Clerus an dem Gegenstande nahm, den Herrn Erzbischof nehme ich aus, der sich freundlich und theilnehmend bewiesen hat. Diesem Beispiel folgte mit geringen Ausnahmen der niedere Clerus nicht«[50].

Die Versendung an die Geistlichen deutet eine weitere Frage an: Nach der quantitativen Einschränkung der Massenbewegung stellt sich die Frage nach der Qualität der »Laien«-Bewegung. Schon bei den Ergebenheitsadressen war die Bevormundung von Laien nicht unüblich gewesen. Das genannte Beispiel von Marlen steht nicht allein. Der Pfarrer von Horben (Stadt Freiburg) unterschrieb zum Beispiel schlichtweg »im Namen der Gemeinde«[51]. Aus dem Drang, möglichst viele Petitionen nach Frankfurt zu senden, resultierte das schon beschriebene Verfahren, mehrere aus einer Gemeinde abzusenden. Gerade bei dieser Methode ist das Wirken der Pfarrer gut nachvollziehbar, denn sie tauchen dann mehrfach als Vereinsvorstände auf. Viele Pfarrer waren sich offensichtlich des wenig überzeugenden Eindrucks bewußt, wenn Pfarrer für den Verbleib der Schulaufsicht bei der Kirche plädierten, und unterschrieben die Petition zwar als Vorstand, aber ohne Hinweis auf ihre Funktion. Insgesamt sind ⅓ der katholischen Petitionen von Priestern unterzeichnet. Inwieweit die

48 Dorneich, Buß (wie Anm. 8) 227.
49 Rehm (wie Anm. 37) 61, Anm. 58.
50 StAF Depositum von Mentzingen / vorläufige Nummer 452.
51 EAF Nachlaß von Vicari, Mappe 4.

übrigen durch sie initiiert waren, läßt sich nur vermuten. Den Geistlichen kam bei der Verbreitung der Vereine eine zentrale Rolle zu, denn sie versandten mehrere Petitionen aus einer Gemeinde; sie erhöhten die Mitgliederzahl durch Addition anderer Vereine und warben im Gottesdienst und bei Hausbesuchen für Unterschriften. Ignaz Heinrich von Wessenberg schloß, die Petitionsbewegung vor Augen, im Oktober 1848: »Die Verfechter der Lostrennung der Kirche vom Staat wollen der Welt weiß machen, das Volk wünsche und verlange diese Lostrennung. Dies ist aber ein ganz nichtiges Vorgeben. Wo die Volksmasse irgendwo so ein Verlangen stellte, geschah es blos, weil einige Demagogen sie dazu verleiteten«[52].

Was drückt die Petitionsbewegung dann eigentlich aus, wenn sie weder die behauptete Massen- noch eine Laienbewegung gewesen ist? Es wäre zu vermuten, daß beispielsweise die unterschiedliche Ausbildung von Geistlichen in Konstanz/Meersburg einerseits und Freiburg andererseits das Verhalten der Pfarrer beeinflußte. Das ist aber nicht nachzuweisen. Statt dessen fällt eine unterschiedliche regionale Verteilung der Petitionstätigkeit auf. Offensichtlich wirkte Heinrich von Andlaws und Franz Joseph Buß' Werbung oder der Einsatz von Pfarrern in einigen Gebieten gut, in anderen gar nicht. Einige Beispiele von unterdurchschnittlicher Beteiligung: Im Kapitel Sigmaringen beteiligte sich keine von 24 Gemeinden, in Haigerloch (Zollernalb) keine von 17, in Engen (Konstanz) 3 von 24, in Meßkirch (Sigmaringen) 1 von 23; dagegen fand sich überdurchschnittliche Resonanz in Freiburg mit 13 von 28, in Philippsburg (Karlsruhe) mit 4 von 7, in Neuenburg (Breisgau-Hochschwarzwald) mit 7 von 12 Gemeinden. Eine Karte der Konfessionsverteilung im deutschen Südwesten zeigt: In gemischtkonfessionellen Gebieten findet sich eine überdurchschnittliche Reaktion, in Gebieten mit einem Katholikenanteil über 90 % sank die Beteiligung drastisch. Ein Hinweis auf Ursachen läßt sich aus der Bemerkung des Pfarrers von Prinzbach (Ortenau) entnehmen, der im Namen seiner nur neun Vereinsmitglieder schrieb, beide Gemeinden seien ganz katholisch und *deshalb* sei der Ortsverein nicht größer. Offensichtlich gab es hier keine Ängste vor religiöser Überfremdung, keine konfessionell bedingten Querelen, die den Katholiken in konfessionell durchmischten Gebieten nicht unbekannt waren, und die darum auch den Rückhalt bei der kirchlichen Hierarchie suchten. Die Notwendigkeit kirchlich-konservativen Verlangens konnte nur in diesen Gebieten größere Resonanz erzielen: Von 443 Gemeinden in rein katholischen Gebieten wandten sich 21 % an die Nationalversammlung, in den übrigen Gebieten dagegen fast 40 %. Dafür, das sei hier am Rand angemerkt, konnte sich in den katholischen Gebieten der Blick leichter den innerkirchlichen Problemkreisen zuwenden: Der überwiegende Teil der Reformgeistlichkeit ist hier beheimatet.

Die Wirkung der Katholischen Vereine auf die Öffentlichkeit – auch in der Frankfurter Nationalversammlung – und das katholische Selbstbewußtsein standen in eklatantem Widerspruch zu den realen Zuständen. Wie bei so vielen Aktionen hat sich Franz Joseph Buß, der ab Sommer 1848 die Fäden in der Hand hielt, mit der Vereinsbewegung übernommen. Interne Richtungskämpfe, persönliche Animositäten und die Zurückhaltung der kirchlichen Würdenträger in Freiburg haben kein echtes Vereinsleben entstehen lassen. Franz Joseph Buß sprach zwar in der Nationalversammlung, daß er ebenso wie die Linke das Geschäft des Wühlens verstehe, doch seine Freunde sahen das anders. Heinrich von Andlaw schrieb in seinen Aufzeichnungen: »Von allen Seiten kamen mir inzwischen Nachrichten zu, wie der Name Buß so viele Anfeindungen den katholischen Vereinen zuzöge. Dieser sehr eifrige und sehr tätige Mann hatte hunderte von Briefen geschrieben ... so daß binnen weniger Wochen über 400 Vereine auf dem Papier standen ... Von einer etwas bedenklicheren Wirkung waren die Volksversammlungen, welche er an manchen Orten abhielt und (durch) stundenlanges Reden selbst in einigen Kirchen Anstoß und Widerspruch erregte.« Die Benutzung von Kirchen

52 WESSENBERG (wie Anm. 45) 30.

wurde nach einigen Beschwerden dann verboten[53]. Heinrich von Andlaw versuchte im Gespräch Franz Joseph Buß von seinem »großen subjektiven Einfluß abzumahnen«. Erfolglos, dennoch nahm er weiterhin Partei für ihn, da »sein Talent und seine Opferwilligkeit weit größer sind als die der meisten Gegner«[54]. Nach der Wahl von Franz Joseph Buß zum Präsidenten der ersten Generalversammlung der katholischen Vereine in Mainz notierte Andlaw: »Die Versammlung hatte sich ... unglücklicher Weise Buß zum Präsidenten erwählt. Ich sprach darüber (Johann Adam) Lennig (1803–1866) mein Bedauern aus und sagte die schlimmen Rückwirkungen auf alle, besonders unsere Vereine voraus, die leider auch eingetreten sind«[55].

Nach einer unüberlegten Attacke von Franz Joseph Buß anläßlich der Mai-Revolution 1849 gegen den Adel »Im Lande ist Niemand der hilft ... Der Adel? – Er hat keine Aufopferung, nur Begierlichkeit«[56] trennte sich Heinrich von Andlaw von Franz Joseph Buß[57].

Zu den negativen Auswirkungen zählten sicher auch die gedruckten Gegenpetitionen insbesondere von Lehrern »Gegen die von den Jesuiten und Pietisten verlangte sogenannte Unterrichtsfreiheit«, die durch Abgeordnete der Linken der Nationalversammlung überreicht wurden[58]. Durch diese Petitionen wurden die unterschiedlichen Meinungen innerhalb von Gemeinden dokumentiert, denn es finden sich durchaus aus einem Ort Petitionen beider Richtungen[59]. Sie stellen gleichzeitig in ihrer Masse – es sind etwa 200 – zugleich eine Abwertung der Petitionen von Heinrich von Andlaw und Franz Joseph Buß dar. Auch hier fehlt uns jeder Hinweis auf die Organisatoren, die aber in radikalen Kreisen gesucht werden müssen. War die Petition von 1845 noch an den Erzbischof gerichtet – und damit in der Form, aber ebenso vom Inhalt auf innerkirchliche Veränderungen abgestimmt –, rückte 1848 die Zurückdrängung der Kirche insgesamt in den Vordergrund. Eine organisatorische Kontinuität möchte ich vorerst nicht annehmen.

Eine Untersuchung ist deshalb schwierig, weil schon im 19. Jahrhundert infolge der Durchsetzung des Ultramontanismus kein Interesse an dieser Richtung im Katholizismus bestanden hat. Sie wurde in Übernahme des zeitgenössischen ultramontanen Urteils als »nicht kirchlich« abqualifiziert. Buß' und Andlaws Anspruch, *die* Meinung der katholischen Bevölkerung in Baden zu repräsentieren, war durch die Gegenpetitionen nachhaltig erschüttert. In der Nationalversammlung wurden die katholischen Petitionen unter Hinweis auf die Gegenpetitionen und die Berichte über die Beschaffung der Unterschriften nicht weiter beachtet. Selbst die katholisch-konservativen Abgeordneten bezogen sich bei ihren Debattenbeiträgen kaum auf die Petitionen katholischer Vereine – über die Gründe kann nur spekuliert werden.

Im ganzen gesehen reduzierte sich die Aufgabe der Katholischen Vereine auf die Versendung von Petitionen. Eine Emanzipation von Laien wurde nicht erreicht. Die Vereinsbewegung war ein durch die Gunst der Stunde bedingter Versuch, das Volk zu einem bestimmten

53 Rehm (wie Anm. 37) 67, Anm. 74. – EAF B 2–56–49.
54 StAF Depositum von Mentzingen / vorläufige Nummer 452.
55 Ebd.
56 »Aufruf an das badische Volk« 8. 6. 1849, StadtAF Dvd 7680.
57 Bei der Gründung eines Ortskommitees zur Förderung einer katholischen Universität – einer der Lieblingsgedanken von Buß, der dazu auch der Bischofskonferenz 1848 in Würzburg vorgetragen hatte – waren Buß und Andlaw im 1864 ins Leben gerufenen Freiburger Diözesanausschuß. EAF Nachlaß von Vicari, Mappe 24.
58 Bundesarchiv Frankfurt 51/243, zum Beispiel Wigard Nr. 2712.
59 Vgl. das Beispiel von Bürgern aus Neusatz, die keine Gegenpetition absandten, aber dezidiert beschrieben, wie der Pfarrer die größtenteils unwillige Bevölkerung beeinflußte, die Petition des Katholischen Vereins zu unterschreiben.

Zweck aufzubieten, und ihre Stimmen in den tagespolitischen Kampf zu werfen. Nicht einmal der Zusammenschluß der Führer des badischen Katholizismus gelang. Die äußere Ähnlichkeit mit späteren katholischen Verbands- oder Parteistrukturen darf nicht dazu führen, hier Vorformen des politischen Katholizismus zu entdecken. Gleichwohl überrascht die Tatsache, daß Konservative ihre Forderungen durch eine – wenn auch nur teilweise gelungene – Massenmobilisierung zu legitimieren versuchten.

VI. Der Katholische Verein 1849

Daß die Katholiken ihr Ziel der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat – mit Ausnahme der Beibehaltung der Schulaufsicht durch die Geistlichkeit – 1848/49 erreichten, verdankten sie weniger ihren Petitionen als einer spannenden Debatte in der Nationalversammlung zwischen Liberalen, die, staatskirchlichem Denken verhaftet, eine unabhängige Kirche scheuten, und den Linken, die optimistisch dem Prinzip der Freiheit vertrauten und auch der Kirche ihre Freiheit zubilligen wollten. Konservative Katholiken und Linke stimmten so gemeinsam für die Freiheit der Kirche und für das Ende des Jesuitenverbots. Die realistischer, aber unzeitgemäßer argumentierenden Liberalen hatten das Nachsehen.

In den Folgemonaten traten konfessionelle Probleme hinter die Frage nach dem Verhältnis des Reichs zu Österreich und seiner Regierungsform zurück. Hier versuchte Franz Joseph Buß den Schritt vom Kirchenpolitischen zum Allgemeinpolitischen, indem er von seinen Vereinen Petitionen nach Frankfurt senden lassen wollte, um der katholischen, großdeutschen Sache zum Siege zu verhelfen. Selbstverständlich sollte die Parteinahme für Österreich konfessionell bedingt sein: »Auf diesem Wege sorgen wir auch für die Freiheit unserer heiligen Kirche, für welche wir Alles zu opfern bereit sind«[60]. Diese Verwahrung gegen das preußische Erbkaisertum, in dem sich die Katholiken in die Minderheit gedrängt fühlten, scheiterte kläglich: Gerade 42 Gemeinden, das sind 5,2%, sandten die Petition nach Frankfurt, ein weiterer Hinweis auf die Kurzlebigkeit und Bedeutungslosigkeit der Vereine. Auch bei dieser Aktion waren die Gemeinden mit evangelischer Umgebung doppelt so aktiv wie die in rein katholischen Gebieten[61]. Zudem trafen in Frankfurt wieder Gegenpetitionen aus Baden ein, *für* den preußischen Kaiser, darunter eine vom konservativen Vaterländischen Verein in Freiburg, zu dessen Mitgliedern – Buß wird es übel vermerkt haben – der Erzbischof, der Generalvikar und fünf der sechs Domkapitulare zählten. Konfessionelle Mentalitäten, die sich bei der Wahl des Reichsverwesers 1848 in katholischen und bei der Wahl des Kaisers 1849 in protestantischen Gebieten in pompösen Feiern äußerten, konnten 1849 politisch noch nicht umgesetzt werden.

VII. Verein und Petition

Rückblickend ist die Priorität von Verein oder Petition leicht zu entscheiden. Auch wenn Franz Joseph Mone, Heinrich von Andlaw und Franz Joseph Buß einen Verein sowohl 1844 als auch 1848 als politisches Kampfmittel, als Laien*organisation* für die Interessen der römisch-katholischen Kirche ultramontaner Prägung gedacht hatten, war ihnen 1846 und 1848 nur eine Mobilisierung über Petitionen gelungen. Mit den – erfolgreichen – Petitionen sollten die Vereine als dauerndes Organisationselement entstehen. Franz Joseph Buß selber hat dies

60 StadtAF Dvd 7680, Bl. 203. – Rehm (wie Anm. 37) 244–247.
61 Rehm (wie Anm. 37) 129–131.

wohl erkannt, wenn er 1849 erneut über Petitionen, diesmal gegen den preußischen Kaiser, den Vereinen Leben einhauchen wollte. Daß diese Petitionen 1848 entgegen der ursprünglichen Absicht weder eine Massen- noch eine Laienbewegung darstellten und 1849 völlig scheiterten, ist den Initiatoren nicht anzulasten. Solange keine akzeptierte Vertretung des Volkes die Interessen der Bevölkerung vortrug, besaßen Petitionen einen hohen Stellenwert. Sie waren aber, in dem Moment, als sie 1848 erlaubt waren, und die Nationalversammlung relativ demokratisch gewählt war, eine veraltete Methode. Der badische Katholizismus hat sich im Kirchenkampf der 50er Jahre dann auch anderer Kampfformen bedient.

Die katholische Vereinsbewegung in Baden 1845/46 und 1848/49 war nur ein Versuch eines konservativen katholischen Katholizismus', dessen Gedankengut nur wenige Führer und ein Teil des Klerus annahmen. Wirkung zeigt die Bewegung vor allem innerkirchlich gegenüber der Reformgeistlichkeit. Die vorgespiegelte Massenbasis war ein momentanes, vom breiten Volk unverstandenes und auch nicht als Emanzipationsgelegenheit der Laien gedachtes Element des politischen Kampfes. Die Volkstümlichkeit, das Einbeziehen, die Wertschätzung des Volkes, das »Demokratische« fehlte der Bewegung.

Durch die Vereinsbewegung wurde im Erzbistum Freiburg nicht einmal die Führungsschicht der konservativen Katholiken zusammengeführt. Es wurde nur ein Weg angedeutet, den zukünftige Initiativen einschlagen konnten, um den kirchlich-konservativen Katholizismus im politischen Kampf wirksam zu unterstützen.

Allein durch die merkwürdige Situation der Reformorientierten, die 1845/46 und 1848/49 durch ihre notwendige Bindung an die Staatsmacht als die eigentlich Konservativen erschienen, wirkte der konservative Katholizismus fortschrittlich. Eine katholische Partei lag noch in weiter Ferne.

Allerdings wurde in der Öffentlichkeit der 40er Jahre mit den Vereinsgründungen und Petitionen ein Bild des katholischen Aufbruchs erweckt. Die Einschätzung dieser Bewegung als ein Teil des »politischen Katholizismus« geschah aber erst im nachhinein.

ANDREAS HOLZEM

Emanzipation als Opposition

Zum Deutschkatholizismus in der Diözese Rottenburg[1]

Am 8. Dezember 1845 setzte sich der katholische Dekan und Stadtpfarrer Thaddäus Ritz (1805–1866) daran, seinem Ärger über ein dreiviertel Jahr Deutschkatholizismus dem Domkapitel gegenüber offen Luft zu machen: »Wie in Esslingen, Neuhausen, Beffingen, Weil der Stadt, Ludwigsburg und anderen Gemeinden, so dauern auch, nur in höherem Maße und auf schamlosere Weise, die Werbungen für die glaubenslose Sekte in Stuttgart fort. Geld, Presse, Bilder der schändlichsten Art, Schmähungen und Verläumdungen, alles wird in Bewegung gesetzt, um den Abfall von der katholischen Kirche zu bewirken. Ein Teil der hiesigen Protestanten hilft wie überall dabei treulich mit und läßt es an namhaften Geldbeiträgen und sonstigen Ermunterungen nicht fehlen«[2]. Liest man diesen aufgeregten Bericht, scheint der Deutschkatholizismus wie eine Flut in Württemberg eingebrochen und sämtliche Dämme katholischen Glaubens hinweggeschwemmt zu haben. Doch das Gegenteil ist richtig. Natürlich war das Aufsehen, das Johannes Ronges (1813–1887) Sendschreiben gegen den Bischof von Trier und die Ausstellung des heiligen Rockes erregt hatte, auch bis Württemberg gedrungen – denn auch die südwestdeutsche Presse füllte ihre Spalten bereitwillig und interessiert mit Kommentaren und Dokumentationen zum »Trierer Götzenfest« (Ronge) und zu den deutschkatholischen Gemeinden. Diese schossen vor allem in Schlesien und Sachsen wie Pilze aus dem Boden und nahmen die Rockausstellung wenn schon nicht zur Ursache, dann doch immerhin zum Anlaß ihres Entstehens. Sie mobilisierten innerhalb kurzer Zeit um die 80000 Mitglieder und die gesamte vormärzliche Öffentlichkeit[3].

1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag, gehalten am 28. September 1990 in Weingarten auf der Studientagung des Geschichtsvereins und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus. Zur Geschichte kirchlicher Vereine und Verbände im 19. Jahrhundert«. Der Vortrag stellt einen Arbeitsbericht zu einer voraussichtlich 1991 fertiggestellten Dissertation zum »Deutschkatholizismus in der oberrheinischen Kirchenprovinz« dar. Dem Stadium der Vorarbeiten entsprechend konnte manches nur kursorisch behandelt werden – auch im Apparat konnte noch keine Vollständigkeit erzielt werden.

2 Dekan Ritz an Domkapitel Rottenburg, 8. Dezember 1845. DAR G 1.1, F 2.2 a, Fasc. 1. – Neher 1885, 45.

3 Die wichtigste neuere Literatur zum Deutschkatholizismus nach Autorenalphabet: Jörn Brederlow, »Lichtfreunde« und »Freie Gemeinden«. Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49 (Studien zur modernen Geschichte 20), München–Wien 1976. – Jaques Droz, Die religiösen Sekten und die Revolution von 1848, in: Archiv für Sozialgeschichte 1963, 109–119. – Friedrich Wilhelm Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau, Darstellung und Dokumentation 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1978. – Ders., Johannes Ronge, in: Martin Greschat (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte 9/2: Die neueste Zeit II, Stuttgart 1985, 153–164. – Catherine Magill Holden, A Decade of Dissent in Germany. A Historical Study of the Society of Protestant Friends and the German-Catholic Church 1840–1848, New Haven 1954. – Günter Kolbe, Demokrati-

Dennoch: Die deutschkatholischen Gemeindegründungen in Württemberg gehören wohl zu den mühseligsten im Gebiet des damaligen Deutschen Bundes, sieht man einmal von den Gebieten ab, in denen der Staat von Anfang an prohibitiv und unterdrückend tätig wurde, von Bayern und Österreich also. Dies entsprach zunächst nicht den Erwartungen der »Pioniere«, die von Breslau aus die Gewinnung der südwestdeutschen Gebiete für den Deutschkatholizismus anstrebten. Ihre Hoffnungen gründeten sich auf eine kirchenpolitische und religionsmentale Gemengelage, die anders als etwa in den preußischen Rheinlanden oder in Bayern noch keine dominanten Bastionen des im Kommen begriffenen Ultramontanismus ausgebildet hatte und in der der Reformkatholizismus noch stark war: Synoden und allgemeine Kirchenreform, Zurückdrängung des Zentralismus, stärkere Beteiligung des Seelsorgsklerus und der Laien am kirchlichen Leben, nicht zuletzt Abschaffung des Zölibats – das waren die Themen, an die eine Anknüpfung zu lohnen schien[4].

Doch – wie gesagt – der Acker trug mehr Steine als vorhergesehen. Ein Eindringen in das reformkatholische Milieu gelang nicht. Auch in Württemberg zeigt sich der Deutschkatholizismus als ein Phänomen der Städte und der konfessionellen Durchmischung, wenn nicht gar der erdrückenden protestantischen Dominanz. In Württemberg finden sich im Vormärz gerade fünf Städte mit mehr als 10000 Einwohnern: Stuttgart, Ulm, Esslingen, Heilbronn und Reutlingen[5], alle fünf sind zu mehr als 90 Prozent der Bevölkerung protestantisch. In dreien dieser fünf Städte, in Stuttgart, Ulm und Esslingen, bilden sich deutschkatholische Gemeinden, in einer vierten, in Heilbronn, entfalten die Deutschkatholiken eine intensive Werbetätigkeit, wenn auch der Durchbruch zur Gründung nicht gelingt. Demgegenüber bleiben in kleineren Orten und auf dem Lande Gemeindegründungen und schon Versuche dazu bis nach 1848 fast völlig aus; die Bevölkerung des traditionell katholischen Oberlandes verhält sich militant anti-deutschkatholisch.

Wenn ich im folgenden die Gründungsgeschichte des Deutschkatholizismus in Württemberg nachzuzeichnen versuche, dann setze ich dabei Abraham Peter Kustermanns Aufsatz

sche Opposition in religiösem Gewande und antikirchliche Bewegung im Königreich Sachsen. Zur Geschichte der deutschkatholischen und freien Gemeinden sowie freireligiösen Vereinigungen von den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts bis um 1900 unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur kleinbürgerlich-demokratischen und Arbeiterbewegung, (Diss.) Leipzig 1964. – Ders., Demokratische Opposition in religiösem Gewande. Zur Geschichte der deutschkatholischen Bewegung in Sachsen am Vorabend der Revolution 1848/49, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 20, 1972, 1102–1112 (Zusammenfassung der o.g. Dissertation). – Annette Kuhn, Die Provokation des Friedens und der religiöse Sozialismus der Deutschkatholiken im Jahre 1848/49, in: Dies., Theorie und Praxis historischer Friedensforschung (Studien zur Friedensforschung 7), Stuttgart–München 1971, 35–105. – Dies., Art. »Deutschkatholizismus«, in: TRE 8, 1981, 559–566. – Abraham Peter Kustermann, Zum Synodenwesen der Deutschkatholiken (1844–1847). Mit Seitenblicken auf den Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland, in: RJKG 5, 1985, 91–114. – Alexander Stollenwerck, Der Deutschkatholizismus in den preußischen Rheinlanden (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 15), Mainz 1971. Eine verdienstvoll ausführliche, wenngleich nicht ganz vollständige Bibliographie zum Deutschkatholizismus bietet Graf, Politisierung (wie oben), 365–441; Vgl. dazu Kustermann, Synodenwesen (wie oben), 92, Anm. 6. Die wichtigsten gedruckten zeitgenössischen Quellen zum Deutschkatholizismus sind: *Für christkatholisches Leben* (CKL). Materialien zur Geschichte der christkatholischen Kirche. Unter Mitwirkung sämmtlicher Gemeinden, hg. von Ottomahr Behnsch, 6 Bde., Breslau 1845–1848. – Ferdinand Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, 4 Bde., Leipzig 1852–1860. – Ders., Geschichte des Deutschkatholizismus und freien Protestantismus in Deutschland und Nordamerika von 1848–1858, Leipzig 1860.

4 Kustermann, Synodenwesen (wie Anm. 3), 97.

5 Die Zahlen für 1834: Stuttgart 38000, Ulm 15000, Esslingen und Heilbronn 10700, Reutlingen 10800. Karl und Arnold Weller, Württembergische Geschichte im südwestdeutschen Raum, Stuttgart–Aalen ^{6}1971, 246.

zum Synodenwesen der Deutschkatholiken voraus, der im Rottenburger Jahrbuch 1986, gegenüber dem Vortrag gerade um die interessanten lokalen Aspekte erweitert, erschien[6]. Ich versuche daran anzuknüpfen und zu ergänzen, was Kustermann noch offenließ. Dabei werde ich mich auf einige Aspekte konzentrieren.

a) Zunächst soll hier die Geschichte des Deutschkatholizismus als die Geschichte eines religiösen beziehungsweise kirchlichen Konfliktes interessieren. Das ist eine Darstellung gewissermaßen gegen den Trend. Denn die neueren Forschungen zum Deutschkatholizismus, etwa die von Annette Kuhn und Friedrich Wilhelm Graf[7], sind angeregt durch die Gesamtentwicklungen in der Geschichtswissenschaft seit Beginn der siebziger Jahre und stellen daher im Kontext der allgemeinen Forschungen zum Vormärz die parteiengeschichtlichen und politischen Aspekte in den Vordergrund. Die so erbrachten Ergebnisse sind wertvoll, haben aber dazu geführt, daß man des Deutschkatholizismus als *kirchlicher* Gemeinschaft kaum mehr ansichtig wurde. Hier versuche ich eine Ergänzung beziehungsweise eine Korrektur des Gesamtbildes.

b) Und die Betrachtung des Deutschkatholizismus unter dem Aspekt der Laienemanzipation bedingt eine Beschränkung auf die Deutschkatholiken als Handlungsträger und die Zeit vor 1848 als »heißer Phase« dieses Emanzipationsprozesses.

1. Zur Gründungsgeschichte des Deutschkatholizismus in Württemberg

1.1 Das Beispiel Ulm

1.1.1 Die Vorbedingungen: Die katholische Gemeinde in Ulm

Protestantische Dominanz und katholische Inferiorität als Voraussetzung für den Deutschkatholizismus lassen sich am Beispiel der ehemaligen Reichsstadt Ulm deutlich aufzeigen. 1530 trat Ulm zur Reformation über – damals entschieden sich noch 13 Prozent für den alten Glauben[8], 1554 finden wir 573 Katholiken (≙ 3 Prozent), 1570 ist ihr Anteil auf 380–475 Einwohner (≙ 2–2,5 Prozent) gesunken, das 18. Jahrhundert verzeichnet konstant etwa 200 Katholiken in der Stadt[9]. Begründet liegt dieser Rückgang in der zunehmend schärferen Grenzziehung zwischen den Konfessionen seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts. Die protestantische Übermacht übte zunehmenden Druck auf die Religionsfreiheit der Katholiken aus. Parallel zu dem zahlenmäßigen Schwund vollzog sich der soziale Abstieg der katholischen Gemeinde Ulms. Der Anteil der Patrizier sank rasch und kontinuierlich[10]. Ähnlich verläuft die Entwicklung bei den Hofmeistern sowie bei den Handwerkern. Peter Lang verzeichnet 1620 vierzehn katholische Handwerker, nach 1700 »sind die Katholiken aus der Ulmer Handwerkerschaft verschwunden«[11].

6 KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3).

7 GRAF, Politisierung. – KUHN, Provokation. (Beide wie Anm. 3).

8 Peter LANG, Die katholische Minderheit in der protestantischen Reichsstadt Ulm, in: Jürgen SYDOW (Hg.), Bürgerschaft und Kirche, Sigmaringen 1980, 89–96. Zur historischen Problematik dieser Angabe angesichts der noch verschwommenen Konfessionsgrenzen und mangelnder Unterrichtung über die Kontroverspunkte: Ebd., 89.

9 LANG, Katholische Minderheit (wie Anm. 8), 89f.

10 Zum Gesamtprozeß Peter LANG, Die Ulmer Katholiken zwischen Reformation und Mediatisierung (1530–1803), in: Hans-Eugen SPECKER, Hermann TÜCHLE (Hg.), Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart, Ulm 1979, 232–252; 239.

11 LANG, Katholische Minderheit (wie Anm. 8), 90f.

Das Ergebnis zahlenmäßiger Degression und sozialer Marginalisierung: »Der überwiegende Teil der katholischen Gemeinde Ulms bestand aus Angehörigen der sozialen Unterschicht: aus Knechten, Mägden, Tagelöhnern und Handwerksgesellen. Sie waren zumeist nicht aus Ulm gebürtig, sondern kamen häufig aus der näheren Umgebung, um in der Stadt Arbeit zu suchen«[12]. Als Ulm 1810 an Württemberg kam, lebten gerade 168 Katholiken in der Stadt, eine Zahl, die nur langsam auf etwa 600 um 1830 und auf 1000 um 1845 stieg, bedingt durch den Ausbau Ulms zur Bundesfestung und zum Eisenbahnknotenpunkt, wodurch Arbeiter und Dienstboten aus Bayern, Tirol oder dem katholischen Oberland zahlreich nach Ulm einströmten. Diese Umstände perpetuierten trotz des Wachstums die soziale Struktur der Ulmer katholischen Gemeinde bis zum Ende des 19. Jahrhunderts: noch 1895 verdienen 73 Prozent ihren Lebensunterhalt als nämliche Arbeiter oder Dienstboten[13].

Diese Formen der Inferiorität – geringe Anzahl, beschränkte Religionsübung, untere Ränge in der sozialen Hierarchie, mangelnde Bildungsmöglichkeiten – brachten einen weitgehend defensiven und unartikulierten Zug in den Charakter der Ulmer Katholiken. So blieb hier aus, was anderswo den Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmte: die Ausbildung katholischer Subgesellschaften mit einheitlicher weltanschaulicher Basis und sozialer Organisation, die Verbindung von Identitätsstiftung nach innen und Emanzipationsbestreben nach außen und die Durchorganisierung des religiösen Lebens[14]. Der katholische Stadtpfarrer und Dekan Ludwig Dirr[15] (1802–1861) in Ulm etwa berichtet, daß »hier eine ziemliche Anzahl von Katholiken – besonders in den höhern Ständen – sich befindet, welche es mit der Ausübung der Religion ganz nach Belieben hält, und die man daher sehr selten oder gar nie in der Kirche erblickt«[16]. Was hier für Ulm wegen der besseren Forschungslage beispielhaft beschrieben wurde, gilt ebenfalls für die traditionelle Residenzstadt Stuttgart[17] und die ehemalige Reichsstadt Esslingen.

1.1.2 Die Gründungsinitiative: Der Redakteur Julian Chownitz

Vor diesem Hintergrund ergriff im Februar 1845 der Literat und Redakteur Julian Chownitz die Initiative. Chownitz stammte aus Ungarn und war der Sohn eines Rittmeisters in österreichischen Diensten; nach dessen frühem Tod wuchs er bei seinen Großeltern in einem volksgläubig-katholischen Milieu auf. Während der Militärzeit entdeckte Chownitz seine Begabung für Poesie und Literatur, verließ die Armee und arbeitete als Schriftsteller und Redakteur verschiedener Zeitungen. Parallel beschäftigte er sich intensiv mit Fragen der religiösen Kritik, studierte Hegel, Feuerbach, Strauß, Baur und andere, konnte sich aber mit keinem dieser Systeme innerlich beruhigen.

An Chownitz läßt sich nun durch seine Beschreibung hindurch erkennen, welche elektri-

12 Ebd., 91.

13 Peter RUMMEL, Die Entstehung und Entwicklung katholischer Pfarreien in Ulm und Neu-Ulm vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Kriegsende 1945, in: Hans-Eugen SPECKER, Hermann TÜCHLE (Hg.), Kirchen und Klöster in Ulm (wie Anm. 10), 254–322; 262f.

14 Urs ALTERMATT: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 104f.

15 Ludwig Crato Dirr, * 9. Dez. 1802 in Hohenbaldern (Oberamt Neresheim) als Sohn des Wallersteinischen Hofrats Johann Baptist Dirr; Studium in Ellwangen, Tübingen; Priesterweihe 1826; 1830 Stadtpfarrer in Esslingen; 1838 Stadtpfarrer und Dekan in Ulm. – NEHER 1885, 25f. – RUMMEL, Entstehung (wie Anm. 13) 270, Anm. 74.

16 Dekan Dirr an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 3. April 1845. DAR G 1.1; F 2.2 a, Fasc. 1.

17 »In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war durchschnittlich bei einem Bevölkerungsverhältnis von 1 (Katholiken) zu 2 (Protestanten) das Beamtenverhältnis 1 zu 50 ... Nach dem Staatshandbuch von 1842 waren 23 Katholiken unter 210 Beamten«. Peter BLICKLE, Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormärz, in: HJ 88, 1968, 369–406; 373, Anm. 17.

sierende Wirkung von Ronges Sendschreiben im Oktober 1844 ausgegangen sein muß und wie neben Chownitz auch andere kritisch und rationalistisch eingestellte Menschen sich mit dem Aufkommen des Deutschkatholizismus am Ende ihrer ehrlichen Suche nach einer »vernünftigen Religion« wähnten: »Da mit einemmal tauchte etwas vor mir auf, was wie ein starker Fels aussah, und oben auf dem Felsen war etwas Großes, Glänzendes, ein verklärtes Wort ... Ich griff hastig nach dem Felsen, schwang mich an ihm empor, erkletterte ihn bis zu seiner Höhe und ging in sein verklärtes Allerheiligstes, ging in sein Wort ein. Es war die neue Religion Ronge's. Ich bedurfte einer; ich hatte mir keine geben können; hier fand ich eine, die mir gut schien«[18]. Und, noch deutlicher die Qualität und Dignität der Hoffnungen und Erwartungen beschreibend, die sich mit dem Deutschkatholizismus verbanden: »Ich habe schon angedeutet, wie mich die Sehnsucht nach Etwas, das ich mir nicht geben konnte, nach einer Religion, nach einer *geoffenbarten Religion* zum ›Deutsch-Katholizismus‹ führte; für nichts weniger als für das hielt ich ihn. Er war mir, wie den Meisten, die sich ihm verbündeten – er war mir im ersten Augenblick nicht nur Religion, sondern auch Christentum, nicht nur das, sondern auch das Wahre, das Ewigwahre, das Ursprüngliche, folglich das alte *katholische Christentum*«[19].

Chownitz' Angaben über die Motivation seines Beitritts zum Deutschkatholizismus sind eher exemplarisch als singulär und beschreiben die religiösen Bedürfnisse, die die anfängliche Begeisterung innerhalb des Deutschen Bundes für den Deutschkatholizismus trugen.

Diese Begeisterung existierte jedoch in Württemberg nur in eingeschränktem Maße, als Chownitz versuchte, seine persönlichen Überzeugungen zu verbreiten. Der ausgeprägt pietistische Charakter des schwäbischen Protestantismus verhinderte zunächst dessen Eintreten für die Gründung einer deutschkatholischen Gemeinde[20]. Anfang 1845 erhielt Chownitz den Posten des Redakteurs der »Ulmer Schnellpost«, welche schon den Zeitgenossen als »katholikenfressendes Blatt« galt. Über die Entwicklung des Blattes unter Chownitz' Federführung berichtet der bereits erwähnte Dekan Dirr: »Schon seit längerer Zeit gestattet die Censur dem Lokalblatt ›Schnellpost‹ die Aufnahme der heftigsten Artikel teils aus norddeutschen Blättern, teils aus eigener Feder ... Die Redaction des Blattes ist an einen jener wandernden Literaten übertragen, die ihre Feder um's liebe Brod jeder Sache leihen, und der in seinem grundsazlichen Katholikenhaß (obgleich er selbst Katholik zu sein behauptet) kaum so weit gehen dürfte, wenn er nicht zum Vorkämpfer der kirchlichen Opposition gegen Baiern und das katholische Oberland bestellt worden wäre«[21]. Man merkt dem Schreiben das Unverständnis für die Motivationen der Deutschkatholiken deutlich an. Diese Verstehensbarriere

18 Julian CHOWNITZ, Meine Aussöhnung mit der Kirche. Zugleich ein Aufruf an meine frühere Gemeinde. Aus den »Katholischen Sonntagsblättern« besonders abgedruckt, Mainz 1845, 9. Diese ausführliche religiöse Biographie muß mit einer gewissen Vorsicht gelesen werden, da sie erst entstand, nachdem sich Chownitz im August 1845 enttäuscht vom Deutschkatholizismus abgewandt hatte und in Mainz rekonvertiert war. Noch aus seiner deutschkatholischen Zeit stammt: Julian CHOWNITZ, Die erste deutschkatholische Gemeinde in Schwaben und ihre Gegner. Von J. C., Redacteur der »Ulmer Schnellpost« und Vorsitzendem der deutsch-katholischen Gemeinde in Ulm, Ulm 1845. Später verfaßte Chownitz – meist unter dem Namen Julian oder Joseph Chowanetz – ultramontane Traktate, in denen er sporadisch auf den Deutschkatholizismus zu sprechen kam, zum Beispiel: Julian CHOWANETZ, Signaturen aus Schwaben, Baden und vom Rhein, Regensburg 1847.

19 CHOWNITZ, Aussöhnung (wie Anm. 18), 10.

20 August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg 1, Stuttgart 1956, 553. Die Darstellung ist an vielen Stellen ungenau und »konfessionalistisch« interpretierend. – Für die Gemeinde in Ulm weiterhin: CKL (wie Anm. 3) 1, 8ff., 266f. 2, 301–304. 4, 192–214. 5, 111f. 6, 106f., 250. – KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung (wie Anm. 3) 1, 154f. 2, 11–13, 23. – KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 97f.

21 Dekan Dirr an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 3. April 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1.

hat immer wieder auch den ernst- und gutgemeinten Verständigungsbemühungen, so es zu ihnen kam, den Erfolg verunmöglicht.

Chownitz benutzte seine publizistische Bühne, um einerseits seine neuen Überzeugungen öffentlich auszusprechen und andererseits zu Versammlungen einzuladen, in denen Gleichgesinnte nämliches tun sollten. Diese Versammlungen im Februar 1845 brachten zwar drei- bis vierhundert Menschen in den Saal, den der Magistrat der Stadt Ulm auf Betreiben des Stadtschultheißen Schuster bereitwillig zur Verfügung gestellt hatte. Aber nur die wenigsten, zu Beginn etwa fünfzehn, waren über ihr Interesse hinaus bereit, sich zu einer Gemeinde zu konstituieren. Chownitz blieb organisatorisch wie publizistisch federführend, stattete den Saal mit Altar, Kerzen und Kreuz aus und hielt religiöse Vorträge, vor allem zu biblischen Themen. Am 30. März beriet eine kleine Gruppe die Annahme eines Glaubensbekenntnisses und entschied sich auf Betreiben von Chownitz »für die wörtlich übereinstimmende Annahme des von dem würdigen Herrn Johannes Ronge entworfenen, und von den Mitgliedern der Breslauer Gemeinde anerkannten Glaubensbekenntnisses«[22]. Mit diesem Glaubensbekenntnis übernahm man mehr als nur einen bestimmten Wortlaut. Die Übernahme des Breslauer Bekenntnisses bedeutete gleichzeitig den Versuch, die schlesische Hauptgemeinde und ihren Prediger Ronge zum Maßstab des eigenen Handelns zu nehmen. Ungeachtet des großen Einflusses, den die Leipziger Gemeinde wenige Wochen später vor allem durch Robert Blum auf dem dortigen ersten Konzil ausübte: In Breslau erblickte man die Modellgemeinde des Deutschkatholizismus, in Ronge eine unbestrittene und gefeierte, wenngleich auch informelle Autorität, die nominell keine neue Hierarchie begründen konnte und wollte, dessen Gemeinde faktisch aber doch als Zentrale fungierte und aufgrund ihrer Größe die Möglichkeiten der kleinen südwestdeutschen Gruppen so vehement überstieg, daß die Anlehnung geradezu zwangsläufig wurde. Das Breslauer Glaubensbekenntnis bot darüber hinaus auf zweierlei Weise eine geistige Heimat. In der Reihenfolge seiner Aussagen:

– erstens, weil es in seinen Absagen auf generelle Zustimmung rechnen konnte, da es sich gerade bei diesen um die klassischen reformkatholischen Themen des Südwestens drehte: um Zölibat, Ohrenbeichte, deutsche Nationalkirche, deutschen Gottesdienst etc;

– zweitens, weil der positive Teil des Glaubensbekenntnisses trotz aller Änderungen und Streichungen einen vertrauten Klang behielt und ein mit dem orthodoxen Bekenntnis weitgehend identisches Verständnis zumindest für den zuließ, dem nicht dogmatische, sondern vitale Interessen vornean standen. Wenn die oben genannten Motive, die Chownitz zum Deutschkatholizismus geführt haben, entsprechend seiner Angabe verallgemeinerungsfähig sind, dann bestand dieses vitale Interesse nicht in einem letztverbindlichen Ins-Wort-bringen der Wahrheit, sondern in der Suche nach kirchenbildender Gemeinschaft. Denn gerade der dogmatische und disziplinarische Anspruch der katholischen Kirche war denen, die diesen Ansprüchen nicht genügen konnten oder wollten, zum gemeinschaftszerstörenden Faktor geworden. Das Breslauer Bekenntnis schien zu verbürgen, daß die menschliche und religiöse Gemeinschaft nicht mehr durch theoretische Absolutsetzungen zerbrechen konnte. Daß sich diese Hoffnungen später nicht erfüllten und Streitigkeiten unter den Deutschkatholiken Württembergs neben Verfassungsfragen auch dogmatische Probleme betrafen[23], erledigt meines Erachtens noch nicht die Faktizität und Wirksamkeit solcher Erwartungen, die für den überwiegenden Teil der theologisch nicht gebildeten Deutschkatholiken der ersten Stunde eine Rolle gespielt haben dürften.

Dieser Versuch innerhalb der Doktrin des Deutschkatholizismus, den undogmatischen Charakter der neuen Observanz quasi-dogmatisch zu formulieren, wurde von den Zeitgenos-

22 Ulmer Schnellpost Nr. 74, 1. April 1845.

23 Vgl. die Auseinandersetzungen um die Entlassung des Predigers Georg Würmle in Stuttgart. (Unten S. 95f.)

sen und der bisherigen Forschung als etwas Defizitäres, als Widerspruch wahrgenommen und beschrieben[24]. Demgegenüber scheinen die Deutschkatholiken selbst diesen Ansatz als das ihnen Eigene und Besondere und als eine Chance der Realisierung christlicher Praxis bewußt angezielt zu haben, sowenig dieser Ansatz theoretisch verständlich gemacht und späterhin praktisch durchgetragen werden konnte.

1.1.3 Die ersten Beitritte: Mitglieder und Motive

Als die Deutschkatholiken Mitte April ihre Konstituierung dem Oberamt Ulm anzeigten und um ihre Anerkennung als Religionsgesellschaft nachsuchten, enthielt das beigefügte Mitgliederverzeichnis vierzehn Namen. Aus der Vorstandswahl in der ersten konstituierenden Sitzung war neben Chownitz der Regimentsquartiermeister Hetterich und der Tagschreiber Marcus Schmid als Leiter, Sekretär und Kassenwart der Gemeinde hervorgegangen[25]. Mit dieser Form der Konstituierung hielt man sich erneut eng an das Vorbild der Breslauer Gemeindeverfassung, die ihrerseits das liberale Vereinswesen zum Muster nahm. Allein schon die Wahl als Rekrutierungsform der Gemeindeleitung setzt sich deutlich ab von der hierarchischen Einsetzung einer Autorität von oben; ein Gremium ersetzt die Einzelperson und betont die Intention einer gleichberechtigten und dialogischen Entscheidungsfindung, die Laien dominieren anstelle des durch Bildung, Weihe und Lebensform abgegrenzten Klerus. Knapp gefaßt können die deutschkatholischen Gemeindestrukturen demnach als autonom, egalitär und anti-ständisch charakterisiert werden.

Die Nachrichten über diese ersten Ulmer Deutschkatholiken sind spärlich – wir kennen nur die Namen, die Berufe und die Herkunft[26]. Doch schon daraus läßt sich einiges erschließen: Außer dem bereits betagten Wundarzt Georg Josef Treu gehörte niemand zur ortsansässigen Ulmer Bürgerschaft. Ihrer sozialen Stellung nach sind sie als klein- und unterbürgerlich einzustufen, viele arbeiteten als Maurer, Zimmerleute oder Schanzaufseher an der Ulmer Festung. Die Motive ihres Beitritts zum Deutschkatholizismus können meist nur indirekt erschlossen werden. Von Chownitz abgesehen teilt nur Treu seine Beweggründe in einem Schreiben an den Dekan Dirr mit[27]. Wie bei Chownitz erscheinen auch hier die Motive des Durchbruchs, des plötzlichen Erscheinens beziehungsweise Erwachens der Erkenntnis zur Illustration der Erlebnisqualität der deutschkatholischen Anfänge sowie die Suche nach Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit vor sich selbst und vor der Öffentlichkeit, verbunden mit der Absage an jede Heuchelei, an jede nur vorgetäuschte Zustimmung.

Diesen Übertrittszeugnissen ließen sich weitere an die Seite stellen, aus denen hervorgeht, daß die Deutschkatholiken sich gewissermaßen in einem »status confessionis« wähnten: Sie individualisierten und exponierten sich bewußt gegenüber der Masse des Kirchenvolkes wie der bürgerlichen Öffentlichkeit. Immerhin ließen sich die Folgen eines solchen Schrittes im Klima des Vormärz kaum genau abschätzen: die heute kaum mehr vorstellbare räumliche und mentale Enge auch der Städte, die stets auch etwas miefige Atmosphäre von Tradition und Ehrbarkeit, die große Bekanntheit eines jeden mit jedem, die festgefügten Rollenerwartungen, die Verhaftung an Ehrfurcht und Gläubigkeit gegenüber den obrigkeitlichen Gewalten und ihrem Urteil, das strenge Einhalten des »juste milieu« selbst bei oppositionellen Liberalen – alles das machte einen solchen Schritt zu einem nicht unbeträchtlichen Risiko für die bürgerliche Existenz, und so mag manche »Schere im Kopf« weiterhin offengestanden haben.

24 GRAF, Politisierung (wie Anm. 3), 42f.

25 Vorstand der Deutschkatholiken an Oberamt Ulm, 15. April 1845, anliegend: Verzeichnis der Mitglieder der Deutsch-katholischen Gemeinde. StA Ludwigsburg E 179 II, Bü. 6466.

26 Verzeichnis der Mitglieder der Deutsch-katholischen Gemeinde, 15. April 1845, StA Ludwigsburg E 179 II, Bü. 6466.

27 Wundarzt Treu an Dekan Dirr, 6. April 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1.

Ebendies wird den Deutschkatholizismus manches ihm prinzipiell wohlgesonnene Mitglied gekostet haben.

Im Unterschied zu Chownitz dringen bei dem Wundarzt Treu allerdings auch nationale Töne ein, indem er die Sache Ronges als eine Sache Deutschlands wie des Christentums versteht. Die (in den Quellen) schweigende Mehrheit dürfte ähnlich gedacht und empfunden haben wie Chownitz und Treu, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten und Schwerpunktsetzungen. Sie war im allgemeinen seit längerer Zeit kirchlich abständig und durch ihren Konflikt mit der kirchlichen Beicht- und Bußpraxis auch am Empfang der Kommunion gehindert; ihr Meßbesuch war daher eher sporadisch, und wenn er stattfand, führte er nicht in die Mitte der Kirchgemeinde, sondern nur an ihren Rand: Die Deutschkatholiken rekrutierten sich eher aus denen, die in Pfarrerberichten mit einer gewissen Regelmäßigkeit als »schlechte Katholiken«, als »faule« oder »abgestorbene Glieder«, als »Tür- und Eckensteher« erwähnt werden. Ihr liturgisches und theologisches Wissen war meist äußerst gering, worunter die ersten Versuche einer eigenständigen kirchlichen Praxis sehr litten[28]. Die Zahl der in gemischter Ehe lebenden Gemeindemitglieder kann anhand der Quellen für Ulm nicht ermittelt werden, dürfte aber hoch sein. Illustrativ ist hier ein Seitenblick auf die Stuttgarter Verhältnisse: Von den dortigen 38 Gründungsmitgliedern gehörten 37 vorher der katholischen Kirche an; »24 derselben sind verheirathet und leben in gemischter Ehe, die 14 übrigen sind ledig«[29]. Allerdings ist in Württemberg die Mischehe eher ein Indikator als ein Grund für eine gelockerte kirchliche Bindung. Denn anders als etwa in Rheinpreußen blieb die Gültigkeit des staatlichen Eherechtes von der Kirche noch weitestgehend unangetastet. Katholische Pfarrer haben solche gemischten Ehen unterschiedslos eingesegnet, wenn der Mann katholisch war, ohne Rücksicht auf die Konfessionszugehörigkeit und Erziehung der Kinder und ohne Dispens. Nach einer Angabe des Stadtpfarrers Ritz bestanden im Jahre 1842 in Stuttgart nur 161 rein katholische, dagegen 381 Mischehen, also weit mehr als doppelt so viele[30]. An dieser Einsegnungspraxis hielten Klerus und Ordinariat auf Betreiben der Regierung auch gegen die Intervention des Hl. Stuhles während des ganzen Vormärz fest[31]; erst in den 1840er Jahren verweigerten vereinzelt ultramontan gesinnte junge Priester die Einsegnung gemischter Ehen ohne Versprechen katholischer Kindererziehung.

Somit hat es in Württemberg den vielbeschworenen Druck im Beichtstuhl auf die katholischen Partner gemischter Ehen wohl nur in abgeschwächter Form gegeben und die Mischehe als solche war kein Anlaß, mit der katholischen Kirche zu brechen. Es ist eher umgekehrt: Die Mischehe signalisiert die allgemeinen Auswirkungen der Diasporasituation: geringe Ausbildung von Konfessionalismus und kirchlicher Geschlossenheit, wenig spezifische Lebens- und Frömmigkeitsformen. Dies sind die mentalen Ansatzpunkte für den Deutschkatholizismus. Zusammenfassend ergibt sich folgender Befund bezüglich der ersten Ulmer Deutschkatholiken:

– Sie stammen eher aus den unteren Schichten und eher aus den zugewanderten Gruppen der Stadtbevölkerung. Bürger oder gar Honoratioren stimmen dem Deutschkatholizismus innerlich und – sofern sie katholisch sind – vorsichtiger auch öffentlich zu, aber sie treten ihm selten bei. Die Sozialstruktur spiegelt insgesamt deutlich die Zusammensetzung der

28 Chownitz, Aussöhnung (wie Anm. 18), 15.

29 Anbringen des Ministeriums des Innern an den König, 30. Okt. 1845. HStA Stuttgart E 33, Bü. 893, Nr. 2; unter Berufung auf Bericht der Stadtdirektion Stuttgart an Kreisregierung Ludwigsburg, 26. Mai 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 303 f.

30 Hagen, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 423, Anm. 314.

31 Hagen, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 171 f., 422 f. – Ders., Der Mischehenstreit in Württemberg (1837–1855), Paderborn 1931.

katholischen Gemeinde wieder. Wenn also verschiedentlich eine negative Bewertung der theologischen oder historischen Bedeutung des Deutschkatholizismus unter anderem aus seiner Sozialstruktur hergeleitet wird[32], dann ist darauf hinzuweisen, daß diese Sozialstruktur auf derjenigen der deutschkatholischen Rekrutierungsgruppe zumindest mit beruht.
– Wie im sozialen sind auch im religiösen Bereich die Deutschkatholiken diejenigen, die aus dem Zentrum des Geschehens ausgeschlossen bleiben. Sie versuchen, ihrer religiösen wie ihrer sozialen Marginalisierung durch Gemeinschaftsbildung zu entgehen. Offenbar aber müssen diese beiden Merkmale der Unzufriedenheit zusammenkommen, vermutungsweise weil die sozialen Schranken noch stärker trennend wirken als die gemeinsamen Überzeugungen verbindend. Insofern täuschte sich Dekan Dirr, wenn er besonders die Katholiken der höheren Stände als gefährdet ansah.

1.2 Besonderheiten in Stuttgart und Esslingen

1.2.1 Stuttgart: »Orthodoxie« und »Biedersinn«

Nahezu parallel zu den Ereignissen in Ulm wurde auch in Stuttgart die Gründung einer Gemeinde betrieben. Zahlreiche Motive kehren hier so stereotyp wieder, daß auf eine erneute genaue Beschreibung verzichtet werden kann: die Anregung der öffentlichen Diskussion durch die Presse, die einem Vereinsbildungsprozeß abgeschauten Gründungsversammlungen mit Wahl eines Presbyteriums als Vorstand, mit Beratung und Beschlußfassung bezüglich eines Glaubensbekenntnisses als einer Quasi-Satzung, mit der Bekräftigung des Beitritts durch das Einschreiben in eine Liste, das alles ähnelt dem Ulmer Beispiel[33]. Einige charakteristische Unterschiede müssen dennoch genannt werden:
– Die Stuttgarter unterzeichneten ebenfalls das Breslauer Bekenntnis, allerdings mit bedeutsamen Zusätzen bezüglich der Fortgeltung der Tradition, der Christologie, der Soteriologie, des Sakramentenverständnisses und der Heiligenverehrung, mit denen sich die Gemeinde – bei allen verbleibenden Unterschieden – zu wesentlichen Elementen christlicher Orthodoxie bekannte[34]. Sie verstand sich somit zunächst eher als »reformkatholisch«. Es ist zu vermuten, daß diese Zusätze im wesentlichen auf den Privatlehrer Josef Butterstein[35] zurückgehen, der,

32 In der konfessionell gebundenen katholischen Forschung ein häufig verwendetes Argument gegen die Deutschkatholiken. Vgl. STOLLENWERCK, Deutschkatholizismus (wie Anm. 3), 17.
33 Zur Gemeindegründung in Stuttgart: Dekan Ritz an Katholischen Kirchenrat, 26. März 1845 und 30. Juni 1845. StA Ludwigsburg E 211 VI, Bü. 401. – Stadtdirektion Stuttgart an Ministerium des Innern, 15. April 1845 und Stadtdirektion Stuttgart an Kreisregierung Ludwigsburg, 26. Mai 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 315f. und 303f. – Anbringen des Ministeriums des Innern an den König, 30. Okt. 1845. HStA Stuttgart E 33, Bü. 893, Nr. 2. – CKL (wie Anm. 3) erwähnt Stuttgart in 1, 5ff., 127, 181–185, 246, 267. 2, 301–304. 4, 192–214. 5, 321. 6, 106, 250. – KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung (wie Anm. 3) 1, 154f. – HAGEN, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 553ff. – KUSTERMANN, Synodenwesen, 98.
34 Beglaubigte Abschrift dieser Zusätze durch Dekan Ritz, Beilage zu: Dekan Ritz an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 16. Juli 1845. DAR G 1.1, F 2.2 a, Fasc. 1.
35 * 1806 in Großengstingen, Theologiestudium in Tübingen, 1831 Priesterweihe, 1833 Repetent in Tübingen, 1834 provisorisch, 1835 definitiv Präzeptoratskaplan in Scheer a.d. Donau, 1839 Pfarrer in Obersulmetingen, 24. Okt. 1844 Aufgabe des geistlichen Amtes wegen eines Verhältnisses mit seiner Haushälterin, Strafhaft auf dem Hohenasperg (wegen Preßvergehen?), dort Übertritt zum Protestantismus, anschließend Privatlehrer in Reutlingen. Februar 1845 Übertritt zum Deutschkatholizismus, später Rekonziliation in der katholischen Kirche, Hilfspriester in der Erzdiözese Freiburg, Kuratkaplan in Bellikon (Schweiz), April 1873 Pfarrverweser in Mühlhausen (Dekanat Wurmlingen), †23. November 1873. NEHER 1885, 42f. – KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 98, Anm. 38. – DAR Best. F II a Obersulmetingen.

wie die Stadtdirektion Stuttgart berichtet, unter den Deutschkatholiken die Hauptrolle »bei der Einwirkung auf die Bildung derselben«[36] spielte.
– Die Mitgliederstruktur in Stuttgart zeigt gegenüber derjenigen Ulms ebenfalls einige Unterschiede: Dominierten dort zahlenmäßig die Unterbürgerlichen und die Fremden, so in Stuttgart eher ortsansässige Kleinbürger, zumeist Handwerker.

Von den im Mai eingetragenen 38 Personen waren 21 als Meister beziehungsweise Selbständige erkennbar, sechs waren Gesellen, drei nur Gehilfen, bei den übrigen ist das Beschäftigungsverhältnis unklar. 24 waren seit langem in Stuttgart ansässig[37]. Nach Auskunft der Stadtdirektion stehen alle »in unbescholtenem Rufe«[38]. Über ihre tatsächliche soziale Lage aber sagt das noch relativ wenig aus. Es ist anzunehmen, daß diese »zumeist aus dem niedern Gewerbestand«[39] stammenden Mitglieder an der allgemeinen Handwerkskrise des Vormärz partizipierten, die mit den Stichworten ökonomische Stagnation, Überbesetzung, Unterbeschäftigung, Einkommensverlust und Not skizziert werden kann[40]. Dennoch gab diese soziale Zusammensetzung der Gemeinde zugleich eine andere Note. Sie verstärkte sich noch, als im Sommer 1845 die Kaufmannsfamilien Wölffel und Mercy hinzutraten und sogleich führende Rollen übernahmen, nachdem der bis dahin amtierende Gemeindegründer und Vorsitzende Carl Leyendecker eher glücklos agiert hatte[41]. Die Stuttgarter Gemeinde blieb seitdem orientiert an Ehrbarkeit und öffentlicher Reputation, sie gab sich eher bürgerlich und bieder, distanzierte sich von allem Radikalismus und allen politischen Verwicklungen.

1.2.2 Esslingen: »Ronge-berauschte« Protestanten

Auch die Esslinger Katholiken lebten in einer extremen Diaspora-Situation. Von den 10700 Einwohnern Esslingens gehörten 275 zur katholischen Gemeinde, das sind gerade 2,6 Prozent; schulisch, familiär und ökonomisch waren sie ganz von den Protestanten abhängig.

Dennoch bildete sich die deutschkatholische Gemeinde in Esslingen – vergleichsweise spät

36 Stadtdirektion Stuttgart an Kreisregierung Ludwigsburg, 26. Mai 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 303 f.

37 »Verzeichnis der Mitglieder des deutschkatholischen Vereins in Stuttgart bis zum 24. Mai 1845«. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 313.

38 Stadtdirektion Stuttgart an Kreisregierung Ludwigsburg, 26. Mai 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 303 f.

39 Stadtdirektion Stuttgart an Ministerium des Innern, 15. April 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 315 f.

40 Zur Lage des Handwerks im Vormärz und zu seiner Mentalität: Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 210–219. – Hans Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte 2: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen »Deutschen Doppelrevolution« 1815–1845/49, München 1987, 54–64. – Wolfgang v. Hippel, Bevölkerungsentwicklung und Wirtschaftsstruktur im Königreich Württemberg 1815/65. Überlegungen zum Pauperismusproblem in Südwestdeutschland, in: Ulrich Engelhardt, Volker Sellin (Hg.), Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt, Stuttgart 1976, 270–371. – Ders., Auswanderung aus Südwestdeutschland. Studien zur württembergischen Auswanderung und Auswanderungspolitik im 18. und 19. Jahrhundert (Industrielle Welt 36), Stuttgart 1984, 167 ff., 189.

41 Die von Carl Leyendecker und Josef Butterstein initiierten ersten Versammlungen in Stuttgart waren alles andere als ein Erfolg. In der ersten, die am 23. März 1845 in Leyendeckers Privathaus stattfand, mußte er sich von zahlreich erschienenen katholischen Gegnern geradezu niederbrüllen lassen, »und da jener, ein Mann ohne Bildung, auf keine Weise im Stande war, seine Gegner zu widerlegen, so löste sich die Versammlung auf«. Dieser Rückschlag führte zunächst dazu, daß die für den 30. März 1845 angesetzte Versammlung abgesagt wurde und erst am 13. April erneut ca. 150 Personen im Bürgermuseums-Saal zusammenkamen. Auf dieser Versammlung führte Butterstein den Vorsitz, sie wurde zur eigentlichen konstituierenden Sitzung. Stadtdirektion Stuttgart an Ministerium des Innern, 15. April 1845. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 315 f.

– erst im September im Zusammenhang mit der ersten deutschkatholischen Synode der süd- und westdeutschen Kirchenprovinz in Stuttgart[42]. Die Konstituierung der Gemeinde erscheint fast als ein Nebenprodukt einer allgemeinen Rongebegeisterung, ausgelöst durch dessen Anwesenheit in Württemberg. Stärker als in Ulm und in Stuttgart waren es die Protestanten, die sich in Esslingen ihre deutschkatholische Gemeinde quasi selbst schufen, nachdem einige von ihnen als Gasthörer an der Stuttgarter und Cannstatter Synode teilgenommen hatten und als Folge davon die Euphorie für den Deutschkatholizismus offen ausbrach.

1.3 Deutschkatholizismus als Gruppenbildung der Distanzierten

Faßt man den Befund der deutschkatholischen Gründungsphase in Württemberg zusammen, so könnte zunächst die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit kaum größer sein: All das Machtvolle, Zwingende, die gleichsam in der Luft liegende Durchsetzung der Bewegung, die als Erwartung die Reden und Schriften der Deutschkatholiken durchzieht, war nicht eingetreten. Mehr als 400 Mitglieder hat der Deutschkatholizismus in Württemberg nicht mobilisieren können[43].

Abraham Peter Kustermann vertritt in seinem Aufsatz über das Synodenwesen der Deutschkatholiken die These, sie seien vor allem daran gescheitert, daß es ihnen nicht gelungen sei, den südwestdeutschen Reformkatholizismus für sich zu gewinnen. Ein entscheidendes Datum dieses Mißlingens sei die Weigerung Ignaz von Wessenbergs (1774–1860) gewesen, Ronge zu empfangen und seinem Projekt auch nur von Ferne zuzustimmen[44]. Zugespitzt: Eine Chance, den Reformkatholizismus in den Deutschkatholizismus zu integrieren, hat eigentlich nie ernsthaft bestanden. Der *Reformkatholizismus* existierte auch in geschlossen katholischen Gebieten, er war und blieb in einer engen Bindung mit der katholischen Kirche, auch wenn er sich manches in ihr anders wünschte. Kontakte zum Protestantismus waren getragen von der Idee konfessioneller Toleranz, nicht von dem Gedanken eines generellen Negierens der Bedeutsamkeit konfessioneller Unterschiede. Zudem wurde der Reformkatholizismus vornehmlich von Geistlichen getragen, die seiner ungeachtet ihr »Standesbewußtsein« als Kleriker beibehielten[45]. Der Bezug des *Deutschkatholizismus* zur katholischen Kirche hingegen bestand allein in der schroffen Entgegensetzung – die Unterschiede überwogen bei weitem die Gemeinsamkeiten. Selbst dort, wo der Deutsch-

42 Zur Gemeindegründung in Esslingen: Stadtpfarrer Schneider an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 29. Okt. 1845 und 4. Dez. 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1. – CKL (wie Anm. 3) 2, 301, 304. 4, 192–214. 6, 106. – KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung 2 (wie Anm. 3), 11–13, 22–23, 76–79. – Hagen, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 555. Zur Stuttgarter Synode: Acten der am 15. und 16. September 1845 zu Stuttgart gehaltenen Provinzial-Synode. Als Manuskript gedruckt, Frankfurt 1845. HStA Wiesbaden Abt. 211, Nr. 6109, Fasc. 2, p. 22–45. – CKL (wie Anm. 3) 2, 301. 4, 197ff. – KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung 2 (wie Anm. 3), 240f. – *Das Conzil der Deutsch-Katholiken.* Eine Komödie in drei Aufzügen, gespielt zu Stuttgart vom 15.–17. September 1845. Kritische Noten eines Zuschauers, in: Historisch-politische Blätter 16, 1845, 697–717. Wer diesen Artikel verfaßt hat, läßt sich nicht angeben trotz der verdienstvollen Edition von Dieter ALBRECHT, Bernhard WEBER, Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland 1838–1923 (Veröffentl. KommZGB, Bd. 52), Mainz 1990. Der Artikel gehört zu den etwa 20%, die anonym blieben. – KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 111. – Ebd., Anm. 119 wäre entsprechend obigem Archivfund zu korrigieren.

43 Die jeweils höchsten Zahlen in den Mitgliederlisten lauten für Stuttgart ca. 190, für Ulm ca. 160, für Esslingen ca. 70.

44 KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 103: »Denn gerade an ›Konstanz‹ scheiterte der Deutschkatholizismus im Südwesten«.

45 Dazu der ebenfalls auf dieser Tagung gehaltene Vortrag von Thomas MERGEL, Reformer im Südwesten – Reformer im Rheinland. Anti-ultramontane Bewegungen des Vormärz im Vergleich.

katholizismus stark war, in Schlesien oder in Sachsen, lebte er von der Unterstützung der Protestanten, die dem Katholizismus feindlich gesonnen waren, und er lebte in der Heftigkeit seines Aufkommens von dem Vorhandensein akuter Unzufriedenheit und Protesthaltung, von Anlässen wie umstrittenen Bischofsernennungen, aktuellen Mischehenkonflikten, demonstrativem Auftreten ultramontaner Frömmigkeitsformen.

Alles dies aber war im kirchlichen Klima Württembergs kaum vorhanden. Das binnenkirchliche Klima blieb in Württemberg vergleichsweise konfliktarm, gemäßigt staatskirchlich und gewissermaßen routiniert. Daran hatte auch die dem Bischof Keller auf Betreiben der Ultramontanen 1841 abgerungene Motion im Landtag nichts ändern können. Wenn es in Württemberg so etwas wie einen Protestkatholizismus gab, dann war er eher ultramontan als reformerisch[46]. So fehlte der Heftigkeit und Radikalität des Deutschkatholizismus jeder emotionale Haftpunkt. Dementsprechend ist die Ausprägung des Deutschkatholizismus in Württemberg mit dem Begriff einer Protestbewegung kaum zutreffend zu beschreiben. Er ist vielmehr eine Bewegung der Distanzierten, eine Verbindung derjenigen, die sich im protestantischen und säkularisierten Milieu der Städte von kirchlichen Bindungen bereits weitgehend gelöst haben und nun eine religiöse Praxis überhaupt erst wieder zu entwickeln beginnen. Wenn diese Überlegungen richtig sind, wenn nicht die Protestierenden, sondern die Fernstehenden, und somit nicht die Prominenten, sondern eher die im Hintergrund Stehenden aus oben genannten Gründen das spezifische Rekrutierungspotential des Deutschkatholizismus in Württemberg bilden, dann erklärt sich daraus die geringe Zahl seiner Anhänger. Denn der Vormärz ist nicht einfachhin schon eine Zeit genereller Säkularisierung, nicht schon nur Vorgeschichte der Dechristianisierung des 20. Jahrhunderts, die die einer Kirche aktiv Zugehörenden zu einer Minderheit macht. »Religion und Kirche«, so Thomas Nipperdey, »sind eine das Dasein, das Bewußtsein und Verhalten des Menschen bestimmende Selbstverständlichkeit und Macht, sie bleiben auch für Staat, Gesellschaft und Kultur von entscheidender Bedeutung«[47]. Die den Großkirchen radikal Fernstehenden bleiben damit eine verschwindende Minderheit; und selbst sie bestätigen nur noch die Richtigkeit des oben Zitierten, indem sie den Versuch unternehmen, selbst wieder kirchenbildend tätig zu werden, um ihren dennoch vorhandenen religiösen Vorstellungen und Bedürfnissen Ausdruck zu verleihen.

2. Der Deutschkatholizismus als Faktor der württembergischen Öffentlichkeit

Die Deutschkatholiken, gering an Anzahl und gesellschaftlicher Bedeutung, richteten zunächst naturgemäß einen Großteil ihrer Aktivitäten auf ihr Wachstum. Um die Gemeinden ausbauen zu können, fehlte es an Mitgliedern, an Geld, an kompetenter Leitung. Das hatte zu mancher ebenso raschen wie massiven Abwendung geführt. Chownitz etwa, der Gründervater in Ulm, rekonvertierte schon im Herbst – und zwar ausgerechnet bei dem ultramontanen Mainzer Pfarrer Himioben. In der freilich mitleidig-höhnischen Rückschau desjenigen, der für sich Besseres gefunden hat, beschreibt Chownitz die ersten kirchlichen Gehversuche der

46 HAGEN, Geschichte 1 (wie Anm. 20), 513–544. – Walter-Siegfried KIRCHER, Adel, Kirche und Politik in Württemberg 1830–1851. Kirchliche Bewegung, katholische Standesherren und Demokratie (Göppinger Akademische Beiträge 79), Göppingen 1973, 62–135. – Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, Bd. 22), St. Ottilien 1983, 462–468. – Hardtwig BRANDT, Parlamentarismus in Württemberg (1819–1879). Anatomie eines deutschen Landtags (Handbuch der Geschichte des deutschen Parlamentarismus), Düsseldorf 1987, 609–614.

47 NIPPERDEY, Bürgerwelt und starker Staat (wie Anm. 40), 403.

Deutschkatholiken in Ulm: »Unser Gebäude stand auf Sand, und wir waren die Gefoppten. Das heißt, wir selbst machten uns dazu. Aber dies kommt daher, weil Leute über Religion und Christentum lehren, ja ein neues gründen wollten, die längst nichts mehr davon wußten. Menschen, die 15, 20, 30 Jahre lang ohne jede Kirchengemeinschaft und häufig auch allen Glaubens baar gelebt hatten! – Und diese sind nun plötzlich allesammt zu Theologen, Doctoren und Reformatoren geworden. Hr. Treu, dem wir in unseren Versammlungen das Amt eines Priesters übertragen hatten, d. h. um es aushülfsweise zu versehen – er konnte gleich bei der ersten Function nicht einmal mehr das Vater unser beten, sondern blieb bei der vierten Bitte stecken, so daß ich, der Vorsitzende und Prediger, ihn herausziehen mußte ... Meine beiden Herren Mitvorstände verstanden von allen religiösen Sachen, insbesondere von unserer neuen Confession, eben so viel, wie [Eskimos] von der Trigonometrie. – Sie machten mir eben Alles nach, höchst gelehrig, das ist wahr. Sie thaten, was ich sie hieß«[48]. Die pejorativen Untertöne sind nicht zu verkennen. Dennoch dürfte Chownitz im ganzen ein zutreffendes Bild der Schwierigkeiten gezeichnet haben. Je weniger die Gemeinden aus ihrer bloßen Existenz und Funktion heraus in der Öffentlichkeit präsent bleiben konnten, um so mehr versuchten sie, Öffentlichkeit bewußt zu mobilisieren und Publikum gezielt zu erzeugen. Ein Großteil ihrer Aktivitäten ist in ihrer Eigentümlichkeit nur von dieser Intention her zu verstehen. Für solche Aktivitäten zwei Beispiele:

2.1 Gottesdienste als Demonstrationen

Bis in den Sommer des Jahres 1845 hinein war die gottesdienstliche Praxis der Deutschkatholiken stark reduziert und beschränkte sich meist auf Vorträge und Gebete. Das änderte sich, als im Juni der schlesische Kaplan Karl Kerbler durch Südwestdeutschland reiste, wohl um einem Auftreten Ronges den Boden zu bereiten. Auch in Württemberg wurde Kerbler ehrenvoll willkommen geheißen und feierte mit den Gemeinden Stuttgart und Ulm »feierliche Gottesdienste«. Diese Gottesdienste wurden sorgfältig vorbereitet und aufwendig inszeniert. Als Beispiel diene der Gottesdienst in Stuttgart:

Kerbler hielt während seines immerhin achttägigen Aufenthaltes zwei Versammlungen. Anders als in Ulm hatten die Stuttgarter Deutschkatholiken bei der Stadtdirektion vorher um eine Genehmigung des Gottesdienstes mit Kerbler nachgesucht, der mit Zustimmung des zuständigen Stiftungsrates in der reformierten Kirche stattfinden sollte. Aufgeschreckt durch das Aufsehen, das Kerblers Aufenthalt bereits in Ulm hervorgerufen hatte, erließ das Innenministerium jedoch eine Reihe von Beschränkungen: So sollte den Deutschkatholiken, um einer Entscheidung über ihren Status nicht vorzugreifen, die Abhaltung eines öffentlichen Gottesdienstes mit Abendmahlfeier nicht gestattet werden. Allein eine Rede könne Kerbler in der reformierten Kirche halten, jedoch »ohne die Form einer gottesdienstlichen Feier zu gebrauchen«. Gottesdienst könnten die Deutschkatholiken nur »in Form einer Hausandacht privatim« halten, »somit ohne Zulassung des Publicums, in aller Stille«, wozu die reformierte Kirche wohl zu groß sei. Das Innenministerium trug der Stadtdirektion auf, »streng darüber zu wachen, daß den Katholiken kein Grund zu einer Beschwerde gegeben und kein Aufsehen im Publikum erregt wird«[49].

Entgegen diesen Bestimmungen hätte das Aufsehen, das die beiden Veranstaltungen der Deutschkatholiken machten, kaum größer sein können. Zwar hielten sie sich äußerlich an die gemachten Vorschriften, ließen Kerbler in der reformierten Kirche nur eine Rede halten, suchten für den feierlichen Gottesdienst einen anderen Raum und beschränkten den Zutritt

48 Chownitz, Aussöhnung (wie Anm. 18), 15.

49 Ministerium des Innern an Stadtdirektion Stuttgart, 23. Juni 1845. StA Ludwigsburg E 211 VI, Bü. 401.

durch Eintrittskarten. Aber nichtsdestoweniger umrahmten sie Kerblers Rede mit liturgischen Elementen: mit vierstimmigen Chorälen, vorgetragen von einem Sängerchor, mit Gebet und Gemeindegesang. Und der Gottesdienst fand, wenn schon nicht in einer Kirche, dann im großen Saal des Bürgermuseums statt – und es waren die Eintrittskarten so breit gestreut worden, daß die Teilnehmer auf 600–700 geschätzt wurden.

Über beide Veranstaltungen berichtete die Tagespresse ausführlich: Demnach »hielt Pfarrer Kerbler aus Breslau eine Rede über das Wesen dieser neuen Reformation voll Feuer, Geist und einer solchen Überzeugungskraft, daß man sich unwillkürlich hingerissen, auf's Tiefste ergriffen fühlte. Die edle Einfachheit der gediegenen Rede, der Ton der eigenen inneren Überzeugung von der Wahrheit des Gesagten, der schöne Vortrag verbunden mit der einnehmenden Persönlichkeit des muthigen Apostels der neuen geläuterten Lehre brachten sichtlich eine zauberhafte, elektrisirende Wirkung auf die Hörer hervor, und als nach dem kurzen verlesenen Gebet das Lied angestimmt wurde: ›Nun danket Alle Gott‹, da blieb fast kein Auge thränenleer; die Rührung war allgemein und wohl manche Eisrinde um ein Herz des Unglaubens mag sich gelöst und edleren Gefühlen, dem Aufschauen zu dem einigen Gott, dem Gott der Liebe zugewendet haben, der alle ohne Ansehen der Person und des Glaubensbekenntnisses mit der gleichen Liebe umfaßt«[50]. Es ist vielfach bezeugt, daß Kerbler menschlich zu gewinnen wußte, daß er als »ächter Weltmann« galt und daß selbst polizeiliches Aufsichtspersonal von ihm beeindruckt war. Der Zeitungsbericht enthält einige Elemente, die den Veranstaltungen mit Kerbler zu ihrer Wirkung verhalfen: die »edle Einfachheit«, die »eigene innere Überzeugung«, die »geläuterte Lehre«, dazu Gesang und Gebet, das alles erzeugte eine dichte und emotionsgeladene Atmosphäre.

Eben diese »Ansprache des Gemüthes« brachte auch der feierliche Gottesdienst hervor, den Kerbler am darauffolgenden Sonntag im Saal des Bürgermuseums hielt, von den Mitgliedern der Museumsgesellschaft, protestantischen Bürgern also, ebenfalls bereitwillig eingeräumt. Der Bericht beschreibt anschaulich den Wert, den man auf die äußere Ausstattung legte: »Das Lokal ... war auf's Sinnigste und Geschmackvollste der erhabenen Feierlichkeit entsprechend hergerichtet worden. Unter Blumengewinden des Emporiums, für das Gesangchor und die, die Stelle der Orgel vertretenden, Trompeten und Posaunen war von lebendigem Grün in malerisch ernster Zusammenreihung der Altar errichtet, zu dem einige mit Teppich belegte Stufen führten. In der Mitte der mit scharlachrotem Tuch ausgeschlagenen Vorderseite war das Zeichen des christlichen Glaubens, das Kreuz, in Gold zu schauen, und über dem Altare erhob sich ein schönes Altargemälde, die Kreuzigung Christi. Um ein silbernes Crucifix reihten sich die zum Abendmahl nothwendigen Gefässe, der reformierten Kirche angehörend, und dazwischen brannten vier Wachskerzen. Die Kanzel, zur Seite des Altars war gleichfalls roth ausgeschlagen und mit Blumengewinden behängt«[51]. Dieses Arrangement zielte sichtlich darauf, den Eindruck einerseits von Kostbarkeit und Erhabenheit (Chor, Musik, Teppich, Gold und Silber, Kerzen), andererseits aber auch von Üppigkeit und Lebendigkeit (»lebendiges Grün«, Blumengirlanden) hervorzubringen. Was hier geschah, so sollte insinuiert werden, war ernst und erhebend, aber es war dennoch nicht antiquiert, sondern im Gegenteil aktuell und vital. Nach dem Bericht des »Tagblatt«-Journalisten ist diese Insinuation durchaus gelungen: »Die ganze Feierlichkeit brachte sichtbar auf alle Anwesenden den erhebendsten Eindruck hervor, und mancher wohl, der gegen die ›Neuerung‹ eingenommen gekommen war, mag von ganz entgegengesetzten Gefühlen bewegt hinweggegangen seyn. Ich glaube, sagen zu dürfen, es wäre der neuen Kirche nichts Besseres zu wünschen, als wenn die ehrlichen ihrer Gegner bei einem solchen Gottesdienste zugegen wären. Ihre

50 Neues Tagblatt für Stuttgart und Umgebung, Nr. 145, 26. Juni 1845.
51 Neues Tagblatt für Stuttgart und Umgebung, Nr. 149, 1. Juli 1845.

Vorurtheile würden so am leichtesten schwinden«[52]. Auch hier wurde der Öffentlichkeits- und »Bekehrungswert« der deutschkatholischen Liturgie offen ausgesprochen.

Die Wirkung von Kerblers Predigt[53] fußte zum einen sicherlich auf einer Schwarz-Weiß-Technik, die alles Positive dem Deutschkatholizismus, alles Schlechte den Katholiken zuschrieb. Sie fußte zum anderen auf der breit gestreuten geistigen »Verwertbarkeit« der verwendeten Begriffe: Sie sprachen zunächst über Religion und Glauben, aber wer wollte, konnte auch nur »freie Verfassung«, »Einigkeit in Deutschlands Gauen«, »das Volk als Grundlage«, »freies deutsches Herz« und »Freiheitskampf« hören, alles Vokabeln, die der Text enthielt und die etwa der Dekan Ritz rot anstrich, bevor er die Predigt dem Ordinariat übersandte. Diese Offenheit der Formulierung, die den verschiedensten Zuhörern Offerten machte, war sicherlich bewußt und in werbender Absicht gewählt[54], aber sie öffnete – und das war das Verhängnisvolle – den Mißverständnissen Tür und Tor und ließ das eigentliche Selbstverständnis als kirchliche Gemeinschaft und das eigentliche Ziel der Bildung von Gemeinden diffus werden. So bewirkte die Predigt wie schon in Ulm auch in Stuttgart Zustimmung, Zustrom aber bewirkte sie nicht. Man warb um Mitglieder mit differenzierten Mitteln – aber gerade diese Mittel führten auf die falsche Fährte.

2.2 »Fetierung« der Idole

Daß Ronge, als er im Herbst zur deutschkatholischen Synode nach Stuttgart kam, stärker noch als Kerbler ausgiebig als der Held des Tages gefeiert wurde, verstand sich fast schon von selbst. Als Beispiel diene der Bericht Stadtpfarrer Schneiders aus Esslingen über die »totale Rongeberauschung« und die daraus hervorgehenden »fast fürstlichen« Ehrenbezeigungen: »Montag, den 27. d. Abends[55] 7 Uhr kam Ronge hier an. Seine Ankunft gab eine Salve von mehr denn dreißig Pöller Schüssen von derselben Stelle der Burg kund, von welcher aus am Geburts-Feste Sr. Majestät, unseres allergnädigsten Königes die Salven gegeben werden. (Das kam fast einer Majestätsbeleidigung gleich! A. H.) Eben so ertönten gestern Früh 6 Uhr von derselben Stelle 15 Pöller-Schüsse ... Der Zug der Procession, welche den Mann des Tages vom Gasthof zum Adler in das alte Rathaus begleitete, wo die Festlichkeit begangen wurde, war von einem Policei-Officianten mit gezogenem Säbel geleitet«[56]. Auch wenn aus heutiger Perspektive solche Reaktionen kaum verständlich sind und Ronge im allgemeinen als seicht, beliebig und selbstgefällig eingestuft wird und wenn vor allem in der katholischen Forschungsliteratur die Schatten des nach 1850 verrinnenden Deutschkatholizismus auch auf die Anfänge fallen und diese dann als hybrides Unternehmen erscheinen – die Quellen sprechen eine deutliche Sprache bezüglich der Begeisterung, die Ronge auslöste und die die für

52 Ebd.

53 Kerblers Predigt wurde abgedruckt in: Neues Tagblatt für Stuttgart und Umgebung, Nr. 150, 2. Juli 1845, und 151, 3. Juli 1845. Kerbler scheint diese Predigt an verschiedenen Orten mehrfach in sehr ähnlicher Form gehalten zu haben, was allerdings auch den Zeitgenossen schon auffiel. Vgl. CHOWNITZ, Aussöhnung (wie Anm. 18), 17, der von Kerblers »Allerorts-Predigt« spricht.

54 KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 104: »In diesem Geflecht von Formulierungen und Vorstellungen, Kritik und Vision, zeigt sich: Im Deutschkatholizismus flossen von Anfang an religiöse, politische und soziale (Protest-)Motive zusammen, ohne daß sie theoretisch oder praktisch voneinander zu trennen gewesen wären. Jedes Moment führte die anderen mit sich; jedes warf sein Licht auch über die anderen«.

55 Gemeint ist der 27. Okt. 1845. Ronge kam auf der Rückreise von Baden erneut durch Württemberg und machte nochmals in Esslingen (27.–28. Okt.), in Stuttgart (28. Okt.–2. Nov.) und in Heilbronn (6.–7. Nov.) Station.

56 Stadtpfarrer Schneider an Katholisches Dekanat Stuttgart, 29. Okt. 1845. StA Ludwigsburg E 211 VI, Bü. 401.

Württemberg typische anfängliche Skepsis selbst der Protestanten zu überwinden in der Lage war. Eine weniger theologie- oder geistesgeschichtlich, sondern eher wirkungsgeschichtlich orientierte Wahrnehmung kann nicht an der Erkenntnis vorbei, daß hier mächtige Gefühls- und Hoffnungsströme wirksam wurden, so diffus sie inhaltlich auch bleiben mochten zwischen der Überwindung voraufklärerischen Obskurantismus im religiösen Bereich und der nationalen Sendung Deutschlands im politischen und gesellschaftlichen Bereich. Der Deutschkatholizismus brachte Bewegung in das zunehmend als dumpf, starr und schwül erlebte gesellschaftliche Leben des Vormärz, in welche Richtung auch immer; und das machte ihn wichtig[57]. Damit blieben sowohl Kerbler und Ronge als auch die tatsächlichen Gründer deutschkatholischer Gemeinden in ihren kirchlichen Anliegen gänzlich unverstanden; und es bleibt eine Forschungsaufgabe, den Deutschkatholizismus *als Kirche beziehungsweise als Gemeinde* anschaulich zu machen, damit nicht die zeitgenössische gesellschaftspolitische »Verwertung« des Phänomens dieses selbst überdeckt. Es gehört zu der ihm selten offen zugestandenen Tragik Ronges, daß er, der sich plötzlich nach oben und nach vorn gespült sah von einer bereitliegenden Aufbruchstimmung und fiebernden Erwartung, die er nicht selbst geschaffen hat, daß er diese Hoffnungen nicht zu erfüllen in der Lage war, einerseits wohl tatsächlich aus einem Mangel an Profil, andererseits aber auch, weil diejenigen, die ihm Wirksamkeit hätten verleihen können, ihn schlicht degoutant fanden und abprallen ließen, so wenig sie – mindestens zum Teil – auch mit der bestehenden katholischen Kirche als solcher sympathisierten. Dies sind Indizien dafür, daß eine historische Bewertung des Deutschkatholizismus nicht allein bei dem Verständnis ansetzen kann, das die vormärzliche Öffentlichkeit ihm verlieh.

Festessen und Toasts, Fackelzüge und Nachtmusiken, Lebehochs und Gastgeschenke – das ganze Repertoire bürgerlicher Festkultur und liberalen Heldenkultes gingen zunächst auf Kerbler, dann auf Ronge und seinem steten Begleiter Dowiat nieder. Erneut zeigt sich hier das Bestreben der Deutschkatholiken nach Präsenz in der Öffentlichkeit, aber auch die verhängnisvolle Verkennung ihrer eigentlichen Ziele durch die Liberalen, welche sie hochleben ließen. Diese Verzeichnung des Deutschkatholizismus fand schon im Vormärz ihre Kritiker, am schärfsten wohl in dem Schriftsteller und Demokraten Wilhelm Jordan. Sein »Weckruf an das Ronge-berauschte Deutschland« gehört zu den ätzendsten, aber auch treffendsten Satiren bezüglich der liberalen und nationalen Bewegung und ihrer Symbolik, die er »als Vorbeileben an den Notwendigkeiten der Wirklichkeit empfand, an der Aufgabe, ein einiges Deutschland zu schaffen, das sich nach außen kraftvoll regen konnte«[58]. »Hat jemand«, so Jordan, »ein freies Wort gesprochen oder geschrieben, so kann er bei uns darauf reisen wie ein Virtuos. In jeder irgend bedeutenden Stadt tun sich die Liberalen zusammen, bringen ihm zunächst das nötige Ständchen resp. Fackelzug, und geben dann ihm und sich ein Diner, bei dem man mitten unter den vortrefflichsten Suppen, Pasteten, Braten und Weinen auf das Bequemste seine Freiheitsliebe betätigen kann. O wie sie dann klatschen und jubeln, Pokale schenken und Toaste ausbringen! Wenn sie dann mit Löwenstimmen stelzbeinige Redensarten durcheinanderschreien und die vollen Römer erheben, in Fäusten, denen ein sechsfüßig Ritterschwert nicht zu gewichtig wäre; wenn dann auf ihren bärtigen Verrinagesichtern eine Röte empor-

57 GRAF, Politisierung (wie Anm. 3), 63f.: »die ›Unterstützung der kirchlichen Reform durch das Volk‹ war weniger eine Angelegenheit organisierter Opposition als vielmehr ein Akt momentaner Solidarisierung ... Sie ermöglichte den ›begeisterten Bürgern‹, das Verlangen nach Emanzipation zu artikulieren, ohne damit im Grundsätzlichen mit den Institutionen der alten Ordnung in Konflikt zu geraten«. – KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 100.

58 Hans FENSKE, Einleitung, in: DERS., Vormärz und Revolution 1840–1849 (Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4), Darmstadt 1976, 3.

flammt, die man für einen edlen Zorn halten könnte, für das Morgenrot eines nahenden Tages, wäre es nicht allzu offenbar, daß der Wein sie geschminkt und begeistert, dann möchte man glauben, daß sie nicht bloß Gläser zusammenklirren und nicht bloß ihre Kasse sprengen können, die sie in voreiligem Viktoria-Schießen, im Pelotonfeuer aus Champagnerbatterien verpuffen«[59]. Auch wenn Jordan deutlich machte, daß er vom Deutschkatholizismus nichts hielt und von Ronge am allerwenigsten – in einem Punkt sah er klarer als die meisten seiner Zeitgenossen, die den Deutschkatholizismus mit der Nationalbewegung und der Revolution identifizierten und ihn nach 1848 deren Schicksal erleiden ließen: Jordan gestand den Deutschkatholiken eine ehrliche Begeisterung für ihre »Los-von-Rom«-Bewegung zu, auch wenn er sie nicht zu teilen vermochte; aber er wußte davon deutlich zu unterscheiden den Aktionismus derjenigen, »welche den meisten Lärm machen ... ihnen ist es nur darum zu tun, sich zu regen und eine Demonstration zu machen ... Der politische Hintergrund, welchen diese Herrn überall erblicken, ist auch bei dieser Gelegenheit der einzige Reiz für sie«[60]. Dies erklärt die Divergenz zwischen der öffentlichen Wirkung und der tatsächlichen Konsolidierung des Deutschkatholizismus auch in Württemberg.

2.3 Bilanz

Insgesamt war die so gestaltete Werbearbeit mühselig, ihre Erfolge oft gering. Schon gegen Ende des Jahres 1845 verbreitete sich unter den Deutschkatholiken die Einsicht, daß gezielte Ansprache den Gemeinden kaum noch neue Mitglieder verschaffen konnte. Den Dekan Dirr erfüllte das mit einer gewissen Zufriedenheit: »Was zunächst die Wirkungen und Nachklänge der genannten unkirchlichen Bewegungen betrifft, so sind dieselben dem leiblichen und geistlichen Zustand eines Menschen nach vorangegangener Trunkenheit zu vergleichen. Der Stand jener sektiererischen Bestrebungen ist im Ganzen der eines veralteten Modeartikels ... die Aussichten, dem erhobenen Widerspruch Permanenz zu verschaffen, sind verschwunden«[61]. Dies wird seinen Grund sicherlich mit darin gehabt haben, daß die dem Deutschkatholizismus euphorisch zujubelnden Massen anderes erwartet hatten als das, was die Deutschkatholiken tatsächlich beabsichtigten und sich in die Begeisterung mehr liberale und nationale Euphorie mischte, als einem klaren Verfolgen der angezielten Gemeindegründung guttat. Jedenfalls führte die erkennbare Stagnation dazu, daß sich die Aktivitäten, so wie die Dinge lagen und von einzelnen Zwischenfällen abgesehen, ab 1846 stärker auf die innere Konsolidierung der bestehenden Gemeinden richteten.

3. Deutschkatholischer Alltag

Über solchen Demonstrationen wird der deutschkatholische Alltag nur zu leicht vergessen. Denn jenseits solcher Höhepunkte schufen sich die Deutschkatholiken ein relativ schlichtes, aber funktionierendes Gemeindeleben. So kamen sie allwöchentlich zu Andachtsstunden zusammen, lasen in der Bibel oder in aufklärerischen Andachtsbüchern, besprachen Texte und Gemeindeangelegenheiten, sangen, wie erhaltene Liederbücher dokumentieren, religiöse Lieder und feierten Abendmahl. Alle diese Aktivitäten waren bestimmt von stark lehrhaften wie stark dialogischen Zügen. Sie hatten, anders als die Glaubensunterweisungen der Großkirchen, zum Ziel, religiöse Reflexion einzuüben, Religion als ein individualistisch zu bearbeitendes Phänomen zu vermitteln, das es nicht einfachhin zu praktizieren, sondern zunächst

59 Wilhelm JORDAN, Ihr träumt! Weckruf an das Ronge-berauschte Deutschland, Leipzig 1845, 6f.
60 JORDAN, Weckruf (wie Anm. 59), 9.
61 Dekan Dirr an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 25. Nov. 1845. DAR G 1.1, F 2.2 a, Fasc. 1.

vernünftig zu erfassen galt, um als einzelner in diesem Sinne »mündig« zu werden. Hält man sich an dieser Stelle nochmals die soziale Zusammensetzung der Gemeinden und den Grad allgemeiner und religiöser Bildung ihrer Mitglieder vor Augen, wird rasch deutlich, wie mühsam ein solches Unterfangen gewesen sein muß. Immerhin aber besaß die Stuttgarter Gemeinde schon 1846 eine eigene kleine Bibliothek mit über 200 Schriften.

Darüber hinaus entwickelten die Deutschkatholiken eine spezifische Form der Geselligkeit. Katholische Polemik hat dies immer als »Biertisch-Religion« abgetan. Dahinter steht jedoch der Versuch, mehr als nur *religiöse* Zusammenkünfte zu halten und die Gemeinschaftserfahrung auch in das soziale und alltägliche Leben herüberzuziehen beziehungsweise eine solche überhaupt erst anhand eines religiösen Zusammenschlusses aufzubauen. Gerade in den Wirtshäusern aber kam es bei Bekehrungsversuchen immer wieder zu erregten und beleidigenden Wortwechseln, etwa wenn Handwerksgesellen von Protestanten gefragt wurden, ob sie noch immer »dummkatholisch« statt »deutschkatholisch« seien[62]. Solche Streitreden wurden kolportiert und rasch in den jeweiligen Städten bekannt. Sie trugen weiter dazu bei, die Öffentlichkeit in Erregung zu halten. Dieses permanente Stimulieren gesellschaftlicher Resonanz war für die Aktionen der Deutschkatholiken im Verlauf des Jahres 1845 typisch; es trug vor allem unter den Katholiken zu einer angstvollen Überschätzung des Deutschkatholizismus bei.

Indem sich der Deutschkatholizismus als »Christentum der tätigen Liebe« verstand, bemühte er sich überall, eine Sozialfürsorge aufzubauen. Trotz der denkbar beschränkten Gemeindemittel gehörte die Gründung einer Armenkasse zu den ersten und zentralen Aktivitäten fast einer jeden Gemeinde, so auch in Stuttgart und Ulm[63].

Noch deutlicher als *Gemeinde* traten die Deutschkatholiken in Erscheinung, als es ihnen nach und nach gelang, eigene Prediger zu finden und mit Hilfe der Protestanten auch zu besolden[64]. Mit diesen Predigern aber kamen auch vielfache Probleme. Das hängt wesentlich mit deren Herkunft und persönlicher Prägung zusammen. Man kann wie im gesamten Deutschkatholizismus, so auch in Württemberg, zwei Typen von Pfarrern unterscheiden. Die einen waren ältere, rationalistisch gesinnte, früher katholische Kleriker. Sie fanden sich häufig mit dem veränderten binnenkirchlichen Klima des Vormärz schlecht zurecht; und in den meisten Fällen kamen Zölibatsprobleme, manchmal auch Schulden und Alkoholismus hinzu, das Korrektionshaus war vielen von ihnen auch von innen nicht fremd. Der von den eigenen Problemen und den Kirchenoberen geschaffene Leidensdruck fand bei ihnen im Deutschkatholizismus ein eher zufälliges Ventil – so traten sie über, meist unter geräuschvoller Abrechnung mit dem Katholizismus; und in allen Fällen folgte über kurz oder lang die Rekonversion. Vielen dieser Priester werden in den Quellen arge Verdikte zuteil, und die Literatur wiederholt solche Denunziationen oft recht unbesehen. Manchen von ihnen

62 Stadtpfarrer Schneider an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 4. Dez. 1845. DAR G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1.

63 CKL (wie Anm. 3) 5, 119. Zu diesem Zweck schlossen sich eigens mehrere südwestdeutsche Gemeinden zum sog. »Ulmer Kreisverein« zusammen.

64 Ein kurzer Überblick. Ulm: 1845–1846 Georg Würmle, 1846 bis nach 1870 Friedrich Albrecht. Stuttgart: 1845–1846 aushilfsweise Maier, Riegger und Josef Butterstein, 1846 Georg Würmle, 1847–1848 Heribert Rau, 1850–1852 Ferdinand Kampe parallel zu seinen Studien in Tübingen, danach Mitversorgung durch Albrecht. Esslingen: 1845–1846 Heinrich Loose, danach Mitversorgung durch Albrecht. Zu Würmle: Anm. 67. Zu Albrecht: Anm. 70. Zu Maier und Riegger: CKL (wie Anm. 3) 4, 206f. Zu Butterstein: Anm. 35. Zu Rau: Anm. 71. Zu Kampe: Ders., Geschichte der religiösen Bewegung (wie Anm. 3). – Kurzbiographie in Brederlow, Lichtfreunde (wie Anm. 3), 64, Anm. 72. Zu Loose: CKL (wie Anm. 3) 1, 113, 183, 266f. 2, 304. 4, 192–214. – Adolf Eduard Zucker (Hg.), The Forty-Eighters. Political Refugees of the German Revolution of 1848, New York 1950, 316f. – Kuhn, Provokation (wie Anm. 3), 41. – Holden, Decade of Dissent (wie Anm. 3), 351.

gebührte aber mindestens eine Teilrehabilitation. Denn jenseits ihrer persönlichen Probleme und charakterlichen Schwächen sind sie auch Beispiele dafür, wie Menschen zwischen den rasch wechselnden kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Grenzverläufen des Vormärz zerrieben werden konnten. Zu diesem Typus gehören in Württemberg Josef Butterstein[65], Gründungsmitglied der Stuttgarter Gemeinde, Maximilian Wangenmüller[66], später deutschkatholischer Pfarrer in Krefeld, und vor allem Georg Würmle[67].

In seinem Beispiel verdichtet sich die ganze Problematik, die dieser Priestertyp in die deutschkatholischen Gemeinden trug. Das hatte seine Ursache vornehmlich in den Verfassungsvorstellungen dieser Gemeinden. Laikal, demokratisch und antiständisch in ihrem Selbstverständnis, räumten sie dem gewählten Presbyterium und dem sich daraus rekrutierenden Vorstand fast alle Entscheidungsbefugnis in den Perioden zwischen den regelmäßigen Gemeindeversammlungen ein. Der Pfarrer oder Prediger wurde ihnen kollegial zugeordnet, war also vom Idealbild her nicht Gemeindeleiter, sondern nur Teil des entsprechenden Kollegiums und seinen Mehrheitsentscheidungen unterworfen. Kam es zum Konflikt, wie im Dezember 1846 in Stuttgart, trat der Anspruch dieser Kleriker, über der Gemeinde zu stehen und von ihr keine Weisungen entgegennehmen zu müssen, wieder deutlich hervor. Der Konflikt um die verfassungsmäßige Stellung des Predigers Würmle wurde darüber hinaus durch eine Fülle von Aspekten kompliziert: durch die Befürchtungen, die die Gemeinde bezüglich ihres öffentlichen Ansehens hegte, weil Würmle offenbar von unfreundlichem Charakter, trinkfest und vergnügungssüchtig sowie hoch verschuldet war; durch den Mangel an Aufmerksamkeit, den Würmle seinen Aufgaben, vor allem Unterricht und Predigt zuwandte, so daß die Gemeinde inhaltlich auszutrocknen drohte; aber auch durch die Auseinandersetzung um die theologische Grundausrichtung der Gemeinde, die sie in ihren Zusätzen zum Breslauer Glaubensbekenntnis festgelegt hatte und die von Würmle offenbar nicht berücksichtigt wurden. Als nun der Vorstand, mittlerweile dominiert durch den »ehrbaren« Stuttgarter Kaufmann Louis Wölffel, Würmle suspendierte und entließ, gelang es der Gemeinde nur mit Mühe, eine Spaltung zu vermeiden[68]. Dabei waren sich die Deutschkatholiken im Bezug auf sein unzulängliches Wesen und seine anmaßende Haltung im

65 Vgl. Anm. 35. Zu seinen mangelhaften Qualitäten CKL (wie Anm. 3) 4, 193.

66 * 1805 in Biberach a. d. Riß, 1831 ordiniert. 1833 Präzeptoratsverweser in Wiesensteig, 1840 Pfarrverweser, 1841 Pfarrer in Frommenhausen, 1843 zwangsversetzt auf die Kaplanei Bergatreute wegen Nichteinhaltung des Zölibats, 1844 suspendiert, 1845 deutschkatholischer Prediger in Krefeld, dort 1847 entlassen, Übertritt zum Protestantismus, 1859 Rekonversion zum Katholizismus, † 1860 in Stuttgart. NEHER, 1885, 46. Die Schriften Wangenmüllers bei GRAF, Politisierung (wie Anm. 3). – KUSTERMANN, Synodenwesen (wie Anm. 3), 103, Anm. 67. – STOLLENWERCK: Deutschkatholizismus (wie Anm. 3), 180–185.

67 * 10. März 1805 in Heuweiler, 1829–1832 Theologiestudium in Freiburg, 16. August 1833 ordiniert, 1833 Vikar in Eichsel und Kirchhofen, 1834 in Waldkirch, 1835 in Zöblingen, 1836 in Bretten, 1837 in Meersburg, 1838 in Seefelden, 1839 in Billafingen und Wehr, 1841 Pfarrverweser in Oeflingen und Dauchingen, bis 1844 auf verschiedenen Stellen, u. a. Hammereisenbach, 1844 Kaplaneiverweser in Degenbach, 1845 Pfarrverweser in Wahlwies bei Stockach, 23. Juni 1845 suspendiert, zunächst deutschkatholischer Prediger in Ulm, später in Stuttgart, dort im Dezember 1846 suspendiert und entlassen, im Mai 1847 Ausweisung aus Württemberg. Curriculum vitae Würmles in: Kreisregierung Ludwigsburg an Ministerium des Innern, 14. April 1846. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421. Würmle an Stadtdirektion Stuttgart, 14. Nov. 1945 sowie weiteres undatiertes Schreiben. StA Ludwigsburg F 201, Bü. 235, p. 561–564, 628–631. Personalkartei des EAF. Personalakte Georg Würmle in EAF. Über Würmle und seine Einschätzung bei den Deutschkatholiken auch CKL (wie Anm. 3) 1, 64, 127f. 2, 303. 4, 192–214.

68 Zu den Vorgängen, die hier nicht im Detail dargestellt werden können: StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 169–170, 194–195, 217–236. F 201, Bü. 235, p. 511–613. – CKL (wie Anm. 3) 4, 206–212.

Gesamtgefüge der Gemeinde kaum uneins. Es scheinen im Gegenteil die dogmatischen Probleme gewesen zu sein, an denen sich der Streit entzündete, ob man Würmle halten solle oder nicht. Alle Auseinandersetzungen, die man mit Hilfe einer möglichst offenen Formulierung der deutschkatholischen Glaubenssätze außen vor lassen wollte, kamen nun mittelst Würmles Prediger-Praxis durch die Hintertür wieder herein – um so schlimmer, als solche Gegensätze zwar in den Quellen durchschimmern, aber in der Kontroverse selbst kaum offen ausgesprochen werden konnten, hatte man doch Lehrfragen als Ursache von Streit und gegenseitiger Verurteilung a priori ausgeschlossen. Es bedurfte erst eines Schiedsspruches einer Heidelberger Kreissynode, welcher Würmles Entlassung im Prinzip bestätigte, um die Gemeinde wieder zu befrieden. Die Institutionalisierung solcher Schiedsgerichte war erst auf der Stuttgarter Synode im September 1845 beschlossen worden, wohl auf der Grundlage ähnlicher Erfahrungen in anderen Gemeinden.

Der »Fall Würmle« dokumentiert nicht nur das Auseinanderklaffen von Verfassungstheorie und Verfassungspraxis im Deutschkatholizismus, sondern auch die insgesamt prekäre Versorgungslage bei der Besetzung von Predigerstellen. Denn Würmle war erst nach Stuttgart gekommen, nachdem er die Ulmer Gemeinde nach wenigen Monaten Amtszeit im Streit verlassen hatte; und als man in Stuttgart nicht mehr mit ihm auskam, machte ihm Esslingen eine Offerte, wohl eher aus purer Notwendigkeit denn aus Neigung. Daß Würmle die Stelle nicht antreten konnte, lag allein an der Staatsregierung, denn als er sich von ihr Unterstützung seiner Sache erbat, strengte das Innenministerium eine Untersuchung gegen ihn an, die mit seiner Ausweisung aus Württemberg aufgrund seiner verheerten wirtschaftlichen Lage endete[69].

Einen gänzlich anderen Predigertyp repräsentierten zum Beispiel der Ulmer Geistliche Friedrich Albrecht[70] oder der Nachfolger Würmles in Stuttgart, Heribert Rau[71]. Sie waren entweder direkt vom Theologiestudium oder sogar aus bürgerlichen Berufen heraus zum Deutschkatholizismus gekommen. Er war ihnen weniger Fluchtpunkt für persönliche Probleme als wirkliches inneres Anliegen. So vertraten sie seine Sache mit Überzeugung, Intelligenz und persönlicher Integrität. Die Lebensbeschreibung, die Albrecht im Zuge seines Bestätigungsverfahrens der Kreisregierung Ulm vorlegte, zeigt gänzlich andere Motivationsstränge für den Beitritt zum Deutschkatholizismus, weit zurückreichend bis in das konfessionell gemischte, aber irenische Elternhaus, wo der protestantische Vater in der katholischen Kirche Orgel spielte und die katholische Mutter die protestantischen Predigten hörte; bis in

69 Ministerium des Innern an Kreisregierung Ludwigsburg, 3. Mai 1847. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 180–182. – CKL (wie Anm. 3) 5, 7.

70 * 10. März 1818 als Sohn eines invaliden protestantischen Offiziers und einer katholischen Mutter, Schulbildung auf dem Gymnasium in Glatz, 1836–1837 Studium der evangelischen Theologie in Breslau, 1837–1839 in Berlin, 1844 Prüfung vor einer Kommission der deutschkatholischen Gemeinde in Breslau, 31. Dezember 1845 deutschkatholischer Prediger in Ulm, Redakteur der »Ulmer Schnellpost«, nach 1848 der »Kirchenfackel«, Gründungsmitglied des ersten Ulmer Arbeitervereins, † 1890. Sein umfangreiches Schrifttum bei GRAF, Politisierung (wie Anm. 3). Wichtig ist Albrechts Lebensbericht anläßlich seiner Bestätigung durch die württembergische Regierung in StA Ludwigsburg E 179 II, Bü. 6466. Über ihn auch CKL 2, 95f. 4, 203. – Bernhard MANN, Die Württemberger und die deutsche Nationalversammlung 1848/49 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 57), Düsseldorf 1975, 377 und passim.

71 * 11. Februar 1813 in Frankfurter Kaufmannsfamilie, 1839 Heirat und Geschäftsübernahme, 1844 Übertritt zum Deutschkatholizismus in Frankfurt, Gründungsmitglied und Vorstand der dortigen Gemeinde, parallel erschienen literarische Arbeiten (Romane, Lyrik) mit religiöser Thematik, 1846–1847 Theologie- und Philosophiestudium in Heidelberg, 1847 deutschkatholischer Prediger in Stuttgart. Kreisregierung Ludwigsburg an Ministerium des Innern, 23. April 1847. StA Ludwigsburg E 173 I, Bü. 421, p. 184f.

die Erfahrungswelt des strengkatholischen Gymnasiums in Glatz; bis in die Studienzeit, in der Albrecht in Breslau Ronge, Vogtherr, Hofferichter, Kerbler und andere spätere deutschkatholische Prediger kennenlernte. Es hat den Anschein, daß hier bereits an der Universität ein Kreis junger Theologen entstanden war, der sich bezüglich seiner religiösen Interessen und Ziele verständigte und zur Verfügung stand, als Ronge 1844 die deutschkatholische Bewegung initiierte. Dementsprechend stark hat dieser Kreis – im Gegensatz zu den übertretenden katholischen Priestern – das Bild der Bewegung bestimmt.

Dieser Lebensbericht spiegelt auch die Entwicklung der religiösen Mentalität Albrechts: »Studieren, vergleichen, selbst prüfen, entscheiden, urteilen« – das sind die Vokabeln, die seinen Werdegang prägen; jede Form der frommen Routine erscheint dieser Mentalität als pietätlos; jede Veräußerlichung wird als Verletzung des »Innerlichkeits«charakters der Religion abgelehnt. Dieser Prozeß wachsender religiöser Individualisierung ist einerseits die Ablehnung einer A-priori-Akzeptanz des Orthodoxen, andererseits aber auch ein Wachsen religiösen Empfindens und religiöser Empfindlichkeit und eben darin ein Wachsen der Distanz zu der bestehenden religiösen Praxis der überkommenen Konfessionen.

Albrecht war in Ulm so erfolgreich, daß er sich im Laufe der Zeit eine ansehnliche öffentliche Reputation in der Stadt verschaffen konnte und bei den Wahlen zur Nationalversammlung 1848 auf dem Gebiet der Stadt Ulm mehr Stimmen erhielt als der Liberale Haßler, auch wenn dieser in den umliegenden Orten favorisiert und damit letztlich Abgeordneter des Donau-Kreises wurde[72]. So übte Albrecht auch auf die deutschkatholische Gemeinde eine enorm stabilisierende Wirkung aus.

4. Deutschkatholizismus als Laien-Emanzipation

Zum Schluß eine begriffsgeschichtliche, eine religionsgeschichtliche und eine sozialgeschichtliche These zu der Weise, in der sich im Deutschkatholizismus eine Emanzipation von Laien vollzieht:

Zunächst *begriffsgeschichtlich:* Diese Emanzipation ist kein organischer Prozeß. Sie ist ein hereinbrechendes Ereignis, ein ruckhaftes und radikales »Sich-los-Reißen«. Der Begriff der Emanzipation entstammt ursprünglich dem römischen Recht und bezeichnete dort jenen Rechtsakt, »kraft dessen ein pater familias ein Kind aus der väterlichen Gewalt entlassen konnte«, womit dieses Kind aus dem Familienverband ausschied und eigenen Rechtes wurde[73]. Diese Emanzipation war eine von der bisherigen Autorität gewährte und verdankte; sie war überlassene Mündigkeit. Anders im vorliegenden Falle: Die kirchliche Autorität wurde als nicht gewährend erlebt, und so entzog man sich ihr in demonstrativer Selbstbefreiung. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu allen Formen der Laienemanzipation, die sich im Kontext der katholischen Kirche vollzog.

Sodann: In *religionsgeschichtlicher* Perspektive ist der Deutschkatholizismus Emanzipation im Bezug auf den Glaubensmodus und den Träger der Glaubensinhalte. Ihm ist der Akt selbst frei gewählter Unterwerfung unter eine geoffenbarte Wahrheit nicht mehr möglich. Denn diese geoffenbarte Wahrheit ist in ihrer Genese und ihrer Symbolik dem Individuum durchschaubar geworden[74] – die öffentliche Diskussion um die Trierer Rockwallfahrt ist ein deutliches Beispiel dafür. An die Stelle tradierter dogmatischer Differenzen tritt die Funda-

72 MANN, Württemberger und Nationalversammlung (wie Anm. 70), 81f., das Wahlergebnis 408.

73 Trutz RENDTORFF, Emanzipation und christliche Freiheit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 18, Freiburg– Basel–Wien ²1982, 149–179; 155f.

74 Rainer DÖBERT, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt/M. 1973, 132.

mentalnorm des Nicht-Verdammens – die dogmatischen Probleme werden als Herrschaftsinstrumente irrelevant. Sie werden ersetzt durch freies Forschen und offenen Dialog. Damit emanzipieren sich auch die Individuen als Träger des »religiösen Systems« von der universalistischen Gemeinde beziehungsweise Kirche.

Dieses religionsgeschichtliche Modell ist von dem Göttinger Historiker Hans Erich Bödecker für das 18. Jahrhundert als »Religion der Gebildeten« und als »Privatreligion« beschrieben worden[75]. »Nicht die Abkehr vom christlichen Glauben war ihr Ziel, sondern ein gereinigter Glaube, eine neue Frömmigkeit, die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Glauben und Wissen, Religion und Vernunft kraft des mündigen Denkens«[76]. Sie verlangte nach »Formen verbindlicher Selbstvergewisserung, nach denen [man] weiter Christ sein konnte, ohne dabei seine intellektuelle, seine moralische Redlichkeit zu verlieren«[77]. Diese Religiosität sollte selbstbestimmt und weder an Lehrtraditionen noch Autoritäten gebunden sein; ihr kam es auf den selbständigen Zugang zum Christentum an. An diesem Prozeß »war der Mensch mit Gewissen und Gemüt, mit Verstand und Willen beteiligt, während die öffentlich geltende Kirchenreligion bei vielen Christen nur noch als ein innerlich unbeteiligtes Gewohnheitschristentum existierte«[78]. Diese Individualisierung und Verinnerlichung von Religion machte sie wandelbar durch die Integration neuer Erfahrungen; und sie machte die Nächstenliebe zum entscheidenden Signet religiöser Bewährung.

Diese Religiosität der Gebildeten war nun, *sozialgeschichtlich* gesprochen, klassenspezifisch und elitär. Sie war klassenspezifisch als Religiosität des gehobenen Bürgertums im 18. und 19. Jahrhundert, und sie war elitär insofern, als sie für die »Ungebildeten«, für den »Pöbel« nach wie vor Kirchenlehre, Dogmen, Predigt und gebräuchliche Frömmigkeitsübungen als das Geeignetere ansah[79]. Der Deutschkatholizismus ist nun in sozialgeschichtlicher Perspektive Emanzipation in dem Sinne, daß diese Religiosität die bisher klar gezogenen Klassenschranken überwindet und »unten«, im »Volk«, bei den »kleinen Leuten« virulent wird. Dieser mühsam erkämpfte Prozeß des Durchlässigwerdens von Klassenschranken, gerade auf dem Gebiet der Religion, scheint mir trotz aller damit verbundenen Verwerfungen und Verzerrungen ein hochbedeutsamer Vorgang zu sein.

75 Hans Erich Bödecker, Die Religiosität der Gebildeten, in: Karlfried Gründer, Karl Heinrich Rengstorf (Hg.), Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 11), Heidelberg 1989, 145–195. – Trutz Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Hamburg 1969, 16.

76 Bödecker, Religiosität (wie Anm. 75), 146.

77 Ebd., 152.

78 Ebd.

79 Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche (wie Anm. 75), 16.

HUBERT WOLF

Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität?

Zum Streit um die Gründung einer Katholischen Universität für Deutschland[1]

»Was die Katholiken bedürfen und was sie sich verschaffen wollen, ist: eine durch und durch katholische Universität, auf welcher alle Wissenschaften in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung und folglich auch in Harmonie mit sich selbst gelehrt werden. Es müssen daher alle Lehrer auf dem Fundamente des katholischen Glaubens stehen; ihre Gelehrsamkeit würde ... ihren Werth verlieren, wenn sie auch nur einen Lehrsatz der Kirche leugneten oder in Zweifel zögen«[2]. Mit diesen Worten bringt der Wiener Rechtshistoriker und Kanonist George Phillips (1804–1872)[3] – ein engagierter katholischer Laie und Konvertit – im Oktober 1862 die Intentionen des Komitees zur Gründung einer Freien Katholischen Universität für Deutschland treffend auf den Punkt. Jeder Dozent müsse – so Phillips weiter – seine positive Bindung an die katholische Kirche durch Ablegung des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck bringen. Für Geistes- und Naturwissenschaftler gelten die Aussagen des kirchlichen Lehramtes gleichermaßen als oberste Norm. Forschung und Lehre aller Fakultäten müßten der kirchlichen Lehre entsprechen. Forschungsergebnisse, die den Äußerungen der kirchlichen Autoritäten widersprächen, seien eo ipso irrig[4].

Daß diese Position Gegner auf den Plan rief, liegt auf der Hand. Nur – wer diese im außerkirchlichen Bereich, bei den Regierungen, Protestanten oder »Liberalen« vermutet, wird enttäuscht. Der heftigste Widerspruch gegen eine durch und durch katholische Universität erhob sich innerhalb der katholischen Kirche selbst. Durch eine solche Universitätskonzeption sahen ihre Gegner die Freiheit von Forschung und Lehre in Gefahr. Lehramt und Offenbarung sollten an die Stelle von Vernunft und Methode gesetzt werden. So stellt etwa

1 Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung meines im Rahmen der von Diözesanakademie und Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart gemeinsam veranstalteten Studientagung »Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus. Zur Geschichte kirchlicher Vereine und Verbände im 19. Jahrhundert« am 29. September 1990 gehaltenen Vortrags. Die Vortragsform wurde bewußt beibehalten; die Anmerkungen auf das nötigste begrenzt. Einen Überblick über die wichtigsten Quellen und Sekundärliteratur bietet das im Anhang abgedruckte Quellen- und Literaturverzeichnis. Entsprechend werden in den Fußnoten nur Kurztitel angegeben.

2 Programm 10.

3 Benno Poehlmann, George Philipps, in: LThK 8, ²1963, 468.

4 Programm 10 und passim.

der Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)[5] den Protagonisten einer Katholischen Universität folgende Fragen:

1. Sollten wir nur deshalb auf unseren Vernunftgebrauch verzichten, weil die Ratio auch irren kann?

2. Sollten wir den Naturwissenschaften, denen wir so viele positive Erkenntnisse zum Wohl der Menschen verdanken, ein Weiterarbeiten gemäß ihrer eigenen Gesetzmäßigkeiten und Methoden verbieten, nur weil es vereinzelt zu »Irrungen und Wirrungen« gekommen ist?

3. »Würde eine *katholische* Chemie, Physik, Astronomie, Mechanik usw. im Sinne des Programms über die Errichtung einer durch und durch katholischen Universität diese Fortschritte wohl auch gemacht haben?«

Kuhns Antwort fällt eindeutig aus: Wer die Wissenschaftsgeschichte kennt, »muß darauf mit Nein! antworten«[6].

Bereits diese beiden Streiflichter dürften deutlich gemacht haben, wie kontrovers die Frage der Errichtung einer Katholischen Universität im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts diskutiert wurde. Der Begriff »Streit« im Titel unseres Vortrages ist deshalb mit Bedacht gewählt: Vorbehaltlose, überschwengliche Zustimmung eines katholischen Laien auf der einen, ein klares eindeutiges Nein eines katholischen Theologieprofessors und Priesters auf der anderen Seite. Daß es hier um eine zentrale kirchenpolitische Frage des deutschen Katholizismus geht, ist offenkundig. Genauso wichtig aber ist die dem Streit um die katholische Universität zugrundeliegende Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, von Lehramt und Wissenschaft, von moderner Welt und Kirche – mithin eine Frage der Wissenschaftstheorie.

Wir können im Rahmen dieses Vortrags all diese Fragenkreise nicht umfassend behandeln, sondern müssen uns auf einige Schwerpunkte beschränken. In einem ersten Schritt geht es um Ursachen und Motive, die das Thema Universität für die Katholiken im 19. Jahrhundert virulent werden ließen (I). Dann sollen die Diskussionen um eine Katholische Universität von der Säkularisation bis in die sechziger Jahre kurz skizziert werden (II). In einem dritten Teil wenden wir uns dem Höhepunkt des Streits zwischen Gegnern und Befürwortern des Universitätsprojekts in den Jahren 1862 bis 1865 zu (III). Den Schlußabschnitt bildet eine Reflexion auf einige zentrale Begriffe des Streits um eine Katholische Universität (IV).

I. Ursachen und Motive für die Forderung nach einer Katholischen Universität

Die Hauptursachen, die im 19. Jahrhundert immer wieder den Ruf nach einer freien Katholischen Universität laut werden ließen, hängen engstens mit der Säkularisation und ihren Folgen zusammen. Ich nenne nur die wichtigsten Aspekte:

1. Die Säkularisation beseitigte eine Vielzahl von Klöstern. Damit waren viele Bildungs- und Aufstiegschancen für den »kleinen Mann«, die Bauern- und Handwerkersöhne, die bisher bis zum Landstand oder gar Reichsabt führten, weggefallen. Dieser Schritt betraf nur die Katholiken, die ohnehin in den unteren Bevölkerungsschichten proportional überrepräsentiert waren[7]. Überdies wurden in verschiedenen Ländern – wie etwa Württemberg – die Jesuiten

5 A. Hagen, Johannes Evangelist Kuhn 1806–1887, in: Ders., Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus 2, Stuttgart 1950, 59–95. – H. Wolf, Ketzer oder Kirchenvater? Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) – Eine kirchenpolitische Biographie (erscheint demnächst).

6 Kuhn, Bemerkungen 17.

7 Boehm, Katholizismus 15f.

und ihre Gymnasien verboten[8]. Der Einfluß der Kirche auf Bildungseinrichtungen verringerte sich daher drastisch. Die absolutistischen Staaten besaßen ein weitgehendes Bildungsmonopol.

2. Infolge der Säkularisationen kam es an den Universitäten zu einer eindeutigen Dominanz des Protestantismus. Die einstigen katholischen Universitäten wurden ihres konfessionellen Charakters weitgehend entkleidet. Ein säkularer Habitus war in der Gelehrtenwelt vorherrschend[9].

3. Prozentual zum Bevölkerungsanteil der Katholiken waren katholische Professoren außerhalb der katholisch-theologischen Fakultäten eindeutig unterrepräsentiert. Liberale und protestantische Kreise versuchten gezielt, die Universitäten »katholikenrein« zu halten. Im Professorentum, dem »heiligen evangelischen Reich deutscher Nation«[10], dominierte die Ansicht: »wahre Universitäten sind ewig mit dem römischen Katholizismus unverträglich«[11]. So wurde etwa im Fach Geschichte katholischen Gelehrten die Habilitation unmöglich gemacht. Viele mußten die wissenschaftliche Karriere aufgeben und auf andere Berufe ausweichen, um sich wenigstens den Lebensunterhalt zu sichern[12].

4. Andererseits hatte sich die katholische Kirche in wissenschaftlichen Kreisen selbst diskreditiert. So waren in der Enzyklika »Mirari Vos« (1832) von Gregor XVI. Grundrechte wie Gewissensfreiheit und Pressefreiheit verworfen worden[13]. In »Qui pluribus« (1846) verurteilte Pius IX. die »rationalistischen Irrtümer«[14]. Der »Syllabus errorum« (1864) holte schließlich zu einem Rundumschlag gegen alle modernen Ideen aus[15]. Spätestens ab diesem Zeitpunkt wurde das Verhältnis von katholischer Kirche und moderner Wissenschaft mit dem Bild von »Feuer und Wasser« charakterisiert.

5. Tatsächlich achteten jedoch auch die protestantischen Staaten die Freiheit von Forschung und Lehre, die sie gerne auf ihre Fahnen schrieben, keineswegs. So sprach etwa der württembergische Kultminister Johannes von Schlayer (1792–1860)[16] im Vormärz offen davon, daß in Zukunft in Tübingen nur noch Professoren angestellt werden sollten, »die ihre hierarchisch-politischen Grundsätze vor der Anstellung kundgeben und sich dabei nicht bloß kirchlich, sondern auch politisch-orthodox zeigen«[17]. Wer politisch nicht gesinnungskonform war, sollte von der Landesuniversität entfernt werden. Namentlich die Theologen Kuhn und Carl Joseph von Hefele (1809–1893)[18] bekamen dies in jenen Jahren zu spüren. Sie waren

8 A. Hagen, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862, 2 Bde. (Kirchenrechtliche Abhandlungen 105/106), Stuttgart 1928, passim (Reg.). Zum Streit um die Wiederzulassung von Männerorden in Württemberg: R. Reinhardt, Die Bemühungen um Wiederzulassung der Benediktiner in Württemberg während des 19. Jahrhunderts, in: Germania Benedictina 5, Augsburg 1975, 734–744.

9 Boehm, Katholizismus 36–38.

10 K. Kupisch, Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815–1945, Berlin 1955, 85.

11 May, Katholiken 242.

12 Raab, »Katholische Wissenschaft« passim.

13 R. Aubert, Die Römische Reaktion, in: HdKG VI/1, 336–347; 341f.

14 Enchiridion Symbolorum Definitionem et Declarationem de Rebus Fidei et Morum, quod primum edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit Adolfus Schönmetzer, Editio XXXVI, Freiburg i. Br. 1976, Nr. 2775–2786.

15 Ebd. Nr. 2901–2980.

16 Johannes von Schlayer (1792–1860), 1832 Provisorischer Leiter des württembergischen Ministeriums des Innern, Kirchen- und Schulwesens, 1834 Geheimer Rat, 1839–1848 Minister. – Eugen Schneider, Johannes v. Schlayer, in: ADB 31, 1890, 348–350.

17 Schlayer an Domdekan Ignaz Jaumann, 4. Januar 1840; HStAS E 11 Bü 168.

18 R. Reinhardt, Hefele, Carl Joseph (1809–1893), in: TRE 14, 1985, 526–529 (Lit.).

wiederholt unterschiedlichen Repressalien ausgesetzt und wurden ein Jahrzehnt lang von jeder Beförderung – die ihnen vom Dienstalter her zustand – ausgeschlossen[19].

Insgesamt kann man bildungsgeschichtlich von einer starken Benachteiligung der Katholiken in Deutschland reden. Die Begriffe Bildungsdefizit, Inferiorität und Unterrepräsentation im Professorenkollegium treffen den Sachverhalt auf den Kopf. Die Frage war: Wie sollten die Katholiken auf diese Gegebenheiten reagieren? Mit welchen Mitteln Abhilfe schaffen?

II. Auswege

Tatsächlich boten sich zwei Auswege an, die Unterlegenheit der Katholiken im Bildungsbereich zu überwinden:

1. Der Marsch durch die Institution, oder: Emanzipation durch Parität

Dieser Lösungsvorschlag wurde vor allem durch die katholischen Professoren an staatlichen Universitäten eingebracht. Man wollte den Protestanten nicht einfach kampflos das Feld überlassen, indem man aus den Staatsuniversitäten auszog. Dies hätte zu einer neuen, noch stärkeren Ghettoisierung der Katholiken geführt. Die Verteidiger eines »Marsches durch die Institution« wollten die liberalen Wissenschaftler mit ihren eigenen Waffen schlagen. Die Parität der deutschen Hochschulen dürfe nicht nur auf dem Papier stehen, sondern müsse auch in der Praxis umgesetzt werden. Gleiche Aufstiegschancen für Katholiken und Protestanten seien herzustellen, die Professorenstellen sollten proportional zum konfessionellen Verhältnis eines Landes besetzt werden. Wobei es vor allem auf die wissenschaftliche Qualifikation des Bewerbers ankam – die Konfession sollte nur eine untergeordnete Rolle spielen!

Die wichtigste Voraussetzung für die Berufung katholischer Professoren sei jedoch die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Durch Stipendien sollte ausgewiesenen katholischen Nachwuchswissenschaftlern die Gelegenheit gegeben werden, sich zu habilitieren. Erst danach könnten sie einen Ruf erhalten. Durch Sammlungen sollten die deutschen Katholiken die entsprechenden Gelder aufbringen[20].

Andererseits versuchte man, die politischen Voraussetzungen durch Eingaben bei den Regierungen und Anträge in den Landtagen zu schaffen. So wollte man in Tübingen wiederholt katholische Dozenten für Geschichte und Philosophie durchsetzen. Trotz vieler Schwierigkeiten und Rückschläge führten diese Bemühungen schließlich doch zum Erfolg[21]. Emanzipation bedeutete hier nicht Emanzipation der Katholiken *von* der Universität, sondern Emanzipation *an* der Universität durch Parität.

19 H. Wolf, Politisch-orthodox statt kirchlich-orthodox. Repressalien der württembergischen Regierung gegen unbotmäßige Theologieprofessoren im Vormärz, in: V. Schäfer (Hg.), Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte (erscheint 1991).

20 Ich stütze mich im vorigen v. a. auf die Positionen Kuhns, Hefeles und Döllingers. H. Wolf, Ketzer oder Kirchenvater (wie Anm. 5) passim. – May, Katholiken passim.

21 May, Katholiken passim.

2. *»Ausstieg« aus der Staatsuniversität, oder: Gründung einer Katholischen Universität*

Die Alternative zum »Marsch durch die Institution« hieß Ausstieg aus den Staatsuniversitäten und Errichtung einer eigenen Katholischen Hochschule. Einen entscheidenden Impuls in diese Richtung stellt die Gründung einer Belgischen Katholischen Universität in Löwen 1834/35 dar. Die körperschaftliche Autonomie der alten Katholischen Universitäten wurde dabei nicht wieder hergestellt. Die Bischöfe führten unzweideutig die Oberaufsicht. Der Rektor Magnificus sollte wie ein Generalvikar als »alter ego« des Bischofs nach Gutdünken des Episkopates ein- oder abgesetzt werden[22].

In Deutschland wirkte der belgische Anstoß in doppelter Richtung:

a) Eine oder mehrere, bereits bestehende ehemals katholische Universitäten sollten rekatholisiert werden. Diese Position vertrat vor allem der Freiburger Staatswissenschaftler Franz Josef Ritter von Buß (1803–1878)[23]. In einem über 500 Druckseiten umfassenden Opus schlug er 1846 vor:

1. Die Universität Freiburg im Breisgau wieder in eine Katholische Hochschule umzugestalten und sie zur »großen rein katholischen Universität teutscher Nation« zu erheben[24].

2. Die Restauration von fünf weiteren noch bestehenden Universitäten, für die Buß einen eindeutig katholischen Stiftungscharakter nachweisen zu können glaubte, nämlich: Graz, Innsbruck, München, Wien und Würzburg[25].

b) Eine oder mehrere Katholische Universitäten sollten neugegründet werden. Als erster erhob der Kölner Erzbischof Klemens August Droste zu Vischering (1773–1845)[26] während der Kölner Wirren die Forderung nach staatsfreien Katholischen Universitäten. Auch die Würzburger Bischofskonferenz von 1848 beschäftigte sich mit der Universitätsfrage und setzte eine entsprechende Kommission ein. Der wachsende innerkirchliche Widerstand ließ die Bischöfe jedoch zögern. Dagegen wurde das Thema freie Katholische Universität zum »Dauerbrenner« auf fast allen »Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands« seit 1848. Die Gründung einer Katholischen Universität in Dublin (Irland) 1851/52 gab der Universitätsbewegung neuen Auftrieb. Man versuchte eine Neugründung in Fulda, beziehungsweise dachte an einen Ausbau der Philosophisch-Theologischen Lehranstalt in Münster in Westfalen zur Volluniversität. Beiden Ansätzen war kein Erfolg beschieden[27].

Zusammenfassend läßt sich sagen: Weder die Rekatholisierung einer bereits bestehenden noch die Neugründung einer Katholischen Universität kamen über das Planungsstadium hinaus.

22 BRANDT, Katholische Universität 77–79. Als Ergänzung zur Habilitationsschrift Brandts wurden jeweils die drei im Literaturverzeichnis genannten Aufsätze DICKERHOFS herangezogen, ohne daß dies immer ausdrücklich vermerkt wird.

23 R. LANGE, Franz Joseph Ritter v. Buß, in: LThK 2, ²1958, 801f.

24 Zum kirchlichen Charakter der Universität Freiburg vgl. die kritische Untersuchung von Joachim KÖHLER, Die Universität zwischen Landesherr und Bischof. Recht, Anspruch und Praxis an der vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg (1550–1752) (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 9), Stuttgart 1980.

25 BUSS, Unterschied. – BRANDT, Katholische Universität 117–126.

26 Über ihn: E. HEGEL, in: E. GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 145–148.

27 BRANDT, Katholische Universität 103–116, 144–198, 348f.

III. Der Höhepunkt der Auseinandersetzungen

Im Jahre 1862 trat die Auseinandersetzung um eine Katholische Universität in ihr entscheidendes Stadium. Die Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands beschloß im September des Jahres, das Universitätsprojekt entschieden voranzutreiben[28]. Zur Finanzierung des Vorhabens zeichneten vor allem katholische Adelige 20000 Taler. Ein Komitee, bestehend aus sechs Mitgliedern, allesamt Laien[29], wurde beauftragt, ein Programm für die Gründung einer Katholischen Universität auszuarbeiten[30]. Es fällt auf, daß sich im Komitee kein Vertreter des Episkopats und überhaupt kein Kleriker befand. Daraus wird deutlich: Die Katholische Universität war in erster Linie ein Prestigeobjekt katholischer Laien.

Im Anschluß an die Aachener Generalversammlung kam es zu heftigen Streitigkeiten zwischen den Universitätsprotagonisten und ihren Gegnern, welche in der Kontroverse zwischen dem Freiburger Baron Heinrich von Andlaw (1802–1871)[31] und dem Tübinger Theologieprofessor Johannes Evangelist von Kuhn ihren Höhepunkt erreichten. In diesem Streit wurden die Argumente pro und contra Katholische Universität so konzentriert vorgetragen, daß wir hier sozusagen eine Zusammenfassung der gesamten Universitätsdiskussion vor uns haben. Beide Positionen sollen deshalb im folgenden etwas ausführlicher zu Wort kommen.

1. Argumente für eine Katholische Universität: Das »Programm« des Universitätskomitees und Andlaws »Abhandlung«

Hofrat George Phillips[32] erarbeitete im Auftrag des Universitätskomitees ein »Programm« zur Gründung einer Katholischen Universität, das bereits im Oktober 1862 verabschiedet wurde[33]. Warum – so fragt der Verfasser eingangs –, warum genügen die 22 beziehungsweise 25 bestehenden Universitäten[34] den deutschen Katholiken nicht? Seine Antwort ist eindeutig: »Weil alle jene Universitäten nicht katholisch sind und die katholische Wissenschaft und Erziehung an ihnen nicht frei ist«. Denn wahre Freiheit findet die Wissenschaft nicht – so Phillips weiter – in der Emanzipation von, sondern in der festen Bindung an die Kirche und ihre oberste Autorität. Denn diese ist »die Trägerin der göttlichen Offenbarung«. Da sich aber Vernunft und Offenbarung nicht widersprechen können, ist jeder wissenschaftliche Satz, der nicht mit der Lehre der Kirche und somit der untrüglichen Offenbarung[35] übereinstimmt, a priori falsch. Deshalb kann in der Sicht des Programms nur die Kirche – im Besitz der göttlichen Wahrheit – die Wissenschaften vor Irrwegen bewahren.

Betrachtet man jedoch den gegenwärtigen Zustand an den Hochschulen Deutschlands, dann müsse man feststellen, daß die Kirche ihrer von Gott zugewiesenen Aufgabe, über die

28 Verhandlungen der 14. Generalversammlung 276. Auch in den folgenden Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands taucht das Universitätsprojekt immer wieder auf. Vgl. die entsprechenden amtlichen Berichte.

29 Die Mitglieder waren: Heinrich von Andlaw, Franz Josef Buß, Clemens Graf zu Brandis, Wilderich von Ketteler, Felix von Loe, George Phillips. Programm 13.

30 MATTES, Kontroverse 9f.

31 Über ihn: F. DOR, Heinrich Bernhard von Andlaw. Ein badischer Politiker und Vorkämpfer des Katholizismus in seinem Leben und Wirken geschildert, Freiburg i. Br. 1910.

32 Zur Verfasserschaft Phillips: RICHTER, Plan 34.

33 Programm 7–13. Danach das Folgende. Auf Einzelnachweise der Zitate wird verzichtet.

34 Dazu die Übersicht bei BOEHM, Katholizismus 36f.

35 Zu diesem instruktionstheoretischen, doktrinalistisch-konzeptualistisch verengten Offenbarungsbegriff: M. SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, in: W. KERN/H. J. POTTMEYER/M. SECKLER (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 2, Freiburg i. Br. 1985, 60–83; 64–66.

Reinheit und Wahrheit der Wissenschaft zu wachen, nicht nachkommen könne. Die Dominanz des Protestantismus und die Omnipotenz der Staaten reduzierten den kirchlichen Einfluß im Bildungsbereich faktisch auf null. Deshalb stellt das Universitätskomitee folgende Forderungen auf:

a) Emanzipation der katholischen Wissenschaft von der staatlichen und protestantischen Bevormundung.

b) Gründung einer freien Katholischen Universität für Deutschland, wobei die Frage des Standortes zunächst noch offen bleibt.

c) Eine Katholische Universität darf sich keineswegs auf eine Katholisch-Theologische Fakultät beschränken[36]. Gerade dort hätten sich die Katholiken seit Möhler[37] am weitesten »von den Einflüssen der protestantischen Literatur emancipirt«. Deshalb soll ein vollständiger Fächerkanon mit Philosophie, Geschichte, Jura, Medizin und den naturwissenschaftlichen Disziplinen eingerichtet werden.

d) Alle Wissenschaften – nicht nur die Theologie – sind in vollständiger Übereinstimmung mit Offenbarung und kirchlichem Lehramt zu betreiben. Deshalb haben alle Dozenten das Tridentinische Glaubensbekenntnis abzulegen und sich jederzeit den Entscheidungen des Lehramts, das in allen Bereichen kompetent sei, zu unterwerfen.

e) Dies gilt auch und gerade für die Naturwissenschaften. Gerade hier zeigten die verfehlten Aussagen zur Schöpfungslehre, wie dringend Biologen, Chemiker und Physiker der Führung der Kirche bedürften.

f) An einer Katholischen Universität geht es nicht nur um die Vermittlung von Wissen, nicht nur um Bildung und Wissenschaft, sondern vor allem darum, die Studenten »ihrer Bestimmung« als Menschen zuzuführen. Nicht nur Bildung, sondern auch Erziehung der »Jünglinge« soll angestrebt werden. Denn das Elternhaus genügt hier nicht: »der Jüngling bedarf ... noch der Leitung, er darf nicht sich selbst überlassen werden, seine Erziehung ist noch nicht vollendet«. »Müssen die Eltern nicht (beim gegenwärtigen Zustand in Deutschland) mit Zittern und Zagen ihre Söhne beim Abgange zur [Staats-]Universität von sich scheiden sehen?« Daraus resultiert: An einer katholischen Universität darf nicht bloß katholisch gelehrt, es muß auch katholisch erzogen werden!

g) Den Professoren kommt dabei eine Vorbildfunktion zu. Nicht nur wissenschaftliches Genie, sondern vor allem moralisch beispielhafter Lebenswandel sind gefragt.

h) Die Studierenden aller Fakultäten sollen deshalb nicht sich selbst überlassen werden, sondern in Colleges, Bursen oder Konvikten unter die Aufsicht kirchlich gesinnter Männer gestellt werden.

Auf seiner Sitzung vom 7. Januar 1863 in Stuttgart beriet das Universitätskomitee das von Phillips vorgelegte »Programm«. Man beschloß, es an ausgewählte Adressaten zu senden, um »Pro« und »Contra« besser kennen zu lernen. Auf der Basis des »Programms« faßte Andlaw die möglichen Einwände, die gegen eine Katholische Universität sprechen, in einer kurzen »Abhandlung«[38] zusammen. Er unterscheidet zwei Gruppen von Einwänden:

36 Es gab im 19. Jahrhundert eine Reihe gegenläufiger Versuche, die katholisch-theologischen Fakultäten an den Universitäten aufzuheben und statt dessen bischöfliche Priesterseminare zu errichten, mit der Argumentation, das Tridentinum habe das Universitätsstudium für angehende Kleriker verboten und zwingend für jeden Priesteramtskandidaten den Besuch eines sogenannten »Tridentinischen Seminars« vorgeschrieben. Vor allem A. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835, vertrat diese Ansicht. Dazu die grundlegende Arbeit von H. Jedin, Domschule und Kolleg. Zum Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars, in: Trierer Theologische Zeitschrift 67, 1958, 210–223 (Lit.).

37 P.-W. Schele, Johann Adam Möhler (1769–1838), in: H. Fries/G. Schwaiger (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 2, München 1975, 70–98.

38 Text von Andlaws Abhandlung, in: Andlaw, Offenes Sendschreiben 8–15.

a) Einwände grundsätzlicher Art:

Für eine Katholische Universität besteht kein Bedürfnis, da die Parität an den deutschen Hochschulen verfassungsmäßig verbrieft sei, da sich die Bedingungen für Katholiken wesentlich gebessert hätten und die katholische Wissenschaft an den Staatsuniversitäten einen ungeahnten Aufschwung genommen habe, da schließlich eine Katholische Universität aus wissenschaftstheoretischen Gründen unsinnig sei. All diese Gegengründe lehnt Andlaw unter Bezug auf das »Programm« ab.

b) Einwände praktischer Art:

Das Fehlen ausreichender finanzieller Mittel, kein geeigneter Standort, Mangel an genügend qualifizierten katholischen Dozenten. Andlaw möchte diese Probleme umgehen, indem zunächst nur eine juristische Fakultät errichtet wird, der sich dann organisch andere Fachbereiche anschließen könnten.

Diese »Abhandlung« sandte Andlaw bereits am 23. Januar 1863 an Albert Graf von Rechberg (1803–1885)[39] mit der Bitte um Weiterleitung an Kuhn[40], da »ich natürlich hohen Wert darauf legen mußte, ausgezeichnete Lehrer der in der gelehrten Welt hellstrahlenden theologischen Fakultät Tübingen, sowie andere hervorragende Katholiken ... des reich begabten Stammes der Schwaben für ein Unternehmen zu gewinnen, an dem mit aller Wärme meine Seele hing«[41].

2. Argumente gegen eine Katholische Universität: Kuhns »Bemerkungen«

Kuhn antwortete umgehend in ausführlichen »Bemerkungen zu einer Abhandlung des Herrn Freiherr von Andlaw«[42]. Der Tübinger gliedert seine Stellungnahme in »innere« Einwände und praktische Schwierigkeiten.

a) Grundsätzliche Einwände:

1. Als einzige Wissenschaft ist die Theologie als Glaubens-Wissenschaft dem Glauben der Kirche verpflichtet. Sie empfängt ihre Norma Suprema, das Wort Gottes nicht unmittelbar, sondern in vermittelter Unmittelbarkeit durch die Kirche. Deshalb unterliegt der Theologe, der seine Wissenschaft im Auftrag der Kirche betreibt, auch dem Urteil des kirchlichen Lehramts, das feststellt, ob seine Ergebnisse dem Glauben der Kirche entsprechen oder nicht. Diese positive Bindung gehört sozusagen zu den wissenschaftstheoretischen »Geschäftsgrundlagen« der Theologie[43]. Ganz anders verhält es sich dagegen bei den übrigen Wissenschaften. Sie müssen entsprechend ihren axiomatischen Grundvoraussetzungen als Vernunftswissenschaften völlig frei »lege artis« betrieben werden. Das Lehramt sei in Fragen der Profanwissenschaften nicht kompetent, weil die Offenbarung lediglich Glaubenswahrheiten vermittle. Eine »katholische Chemie, Physik, Astronomie, Mechanik usw.« hält Kuhn für einen wissenschaftstheoretischen Unsinn.

39 Albert Ulrich Graf von Rechberg und Rothenlöwen (1803–1885), Gymnasialstudien in München, juristische Studien in Straßburg, Heidelberg und Landshut, dann im diplomatischen Dienst des Königreiches Bayern, seit 1830 in Donzdorf (Stammsitz der Familie) und Mitglied der Württembergischen Kammer der Standesherren, 1860–1874 deren Präsident. Über ihn Nekrolog im: Deutschen Volksblatt vom 10. Januar 1886. – Stammtafel des mediatisierten Hauses Rechberg, o. O. 1893, 10.

40 MATTES, Kontroverse 13f.

41 ANDLAW, Offenes Sendschreiben 9.

42 Text in: ANDLAW, Offenes Sendschreiben 15–32. Auf Einzelnachweise wird verzichtet.

43 M. SECKLER, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4, 1988 (wie Anm. 35), 179–241; 215–225.

2. Die Vermischung von Bildung und Erziehung lehnt Kuhn entschieden ab. Die Aufgabe der Erziehung als sittlicher Grundlegung und Gemütsbildung kommt dem Elternhaus zu. Die dort vermittelten Normen beruhen auf einer Autorität, die nicht hinterfragbar ist. Die Universität hingegen hat die Aufgabe »Einsicht und Bildung, Erkenntnis und Wissenschaft zu vermitteln«. Hier ist »Selbstdenkertum« und kritisches Nachforschen gefragt. Wer eine Universität bezieht, muß über ausreichende Reife und Charakterfestigkeit verfügen. Deshalb darf man niemals »den Universitätsunterricht zu einem autoritativ erziehenden herabdrücken ... wollen«.

3. Ein Auszug der Katholiken aus den Staatsuniversitäten wäre mit einer neuen Ghettoisierung gleichzusetzen. Man dürfe den Protestanten nicht kampflos das Feld überlassen, sondern müsse die papierene Parität in der Praxis erkämpfen – auch durch herausragende Leistungen katholischer Wissenschaftler.

4. Ausdrücklich wendet sich Kuhn gegen die Forderung des Universitätsprogramms, alle Wissenschaften seien in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu betreiben. Für ihn mußten alle Profanwissenschaften unabhängig von Glaubensbekenntnis und konfessionellem Standpunkt sein.

b) Praktische Probleme:

1. Kernstück einer Katholischen Universität müßte eine theologische Fakultät sein. Da aber die an staatlichen Universitäten bestehenden Katholisch-Theologischen Fakultäten Hervorragendes leisteten und im In- und Ausland allgemeines Ansehen genießen, würden sich weder Professoren noch Studenten für eine theologische Fakultät an einer Katholischen Universität gewinnen lassen.

2. Die materiellen Probleme seien immens: Ohne Geld keine Universität.

3. Den Vorschlag Andlaws, mit einer juristischen Fakultät zu beginnen, hält Kuhn für absurd. Welcher beamtete Staatsprofessor würde seine sichere Stellung aufgeben und sich auf das Risiko, das eine Katholische Universität bildet, einlassen? Ohne angesehene Lehrer aber keine Studenten. Außerdem würde der Staat sich seine Beamten und Juristen weiterhin von seinen eigenen Ausbildungsstätten, den staatlichen Universitäten, holen. Damit hätten die Absolventen einer katholisch-juristischen Fakultät so gut wie keine Zukunftschancen.

c) Die Alternative:

Kuhns Alternative zur Katholischen Universität lautet: Politische Durchsetzung der Parität und Einführung einer katholischen Graduiertenförderung. Mit dieser Sicht der Dinge setzte er sich schließlich auch durch. Die überwiegende Mehrzahl der deutschen Bischöfe stand diesem Konzept einer Katholischen Universität skeptisch gegenüber und sah – ähnlich wie Kuhn – eine Vielzahl von Problemen. Deshalb verlief das ganze Projekt – jedenfalls im 19. Jahrhundert – im Sande[44].

44 BRANDT, Katholische Universität 255–286.

IV. Schlußbemerkungen

Lassen sie mich zusammenfassend noch einige Schlußbemerkungen anbringen.

1. Der Widerspruch gegen die Gründung einer Katholischen Universität in Deutschland kam nicht in erster Linie von außerhalb, sondern von innerhalb der Kirche. Dieses Phänomen ist ein weiterer Beleg für die These, daß es im 19. Jahrhundert zwei »Katholizismen« gab, zwei »ganz und gar unverträgliche katholische mentalités« – wie Maurice Blondel formuliert[45].

2. In dieser Bipolarität steht auch das Menschenbild, das der jeweiligen Konzeption zugrunde liegt. Die Gegner einer Katholischen Universität gehen von einem optimistischen Menschenbild aus. Sie glauben, daß derjenige, der nach seiner Gymnasialzeit eine Universität bezieht, sowohl reif als auch mündig genug ist, selbstdenkerisch wissenschaftlich zu arbeiten und sittlich verantwortlich zu leben. Die Protagonisten einer Katholischen Hochschule legen ihrer Konzeption dagegen ein zutiefst pessimistisches Menschenbild zugrunde. Die Studenten, die auf die Universität kommen, brauchen, was die wissenschaftliche Erkenntnis angeht, die Führung der »Mutter Kirche«. Sie dürfen nur das als wissenschaftlich wahr akzeptieren, was das kirchliche Lehramt vorher approbiert hat. Andererseits brauchen sie in ethischer Hinsicht strenge Zucht und Aufsicht, weil sie sittlich völlig unvollkommen sind.

3. Während die Anhänger der Katholischen Universität dieser die Aufgabe eines Amalgams aus Erziehung und Bildung zuweisen, verlangen die Gegner dieses Modells eine autoritätsfreie Forschung und Lehre, die nur gemäß Vernunft und Methode betrieben werden soll.

4. Entsprechend nehmen die Gegner einer »durch und durch« Katholischen Universität eine scharfe wissenschaftstheoretische Unterscheidung der Theologie als Glaubenswissenschaft und den Profanwissenschaften vor. Das kirchliche Lehramt hat demnach nur für die Theologie Kompetenz, für die anderen Fakultäten enthält die Offenbarung keine Aussagen. Die Befürworter hingegen ordnen allen Wissenschaften den Status der Theologie zu, so, als ob es katholische oder evangelische Wassermoleküle gebe.

5. Nach einem heute weitgehend gängigen Interpretationsmodell waren die Laien immer die Modernen, Die-nach-vorne-Drängenden im Sinne der Aussöhnung der Kirche mit der modernen Welt, im Sinne des vielgerühmten »aggiornamento« – während die Kleriker dagegen als weltfremde Geister ohne Bodenhaftung, als »reaktionäre Pfaffen«, gebrandmarkt wurden. Dieses Interpretationsmodell erweist sich – jedenfalls im Bezug auf die Katholische Universität – als ein durch die Realität nicht abgedecktes Klischee. Das Gegenteil ist richtig: Das Projekt der Gründung einer katholischen Universität lief praktisch auf eine Ablehnung zentraler neuzeitlicher Ideen wie Wissenschaftsautonomie, Freiheit von Forschung und Lehre, Gewissensfreiheit, pluralistische Gesellschaft etc. hinaus. Dieses Vorhaben war jedoch eindeutig ein Prestigeobjekt katholischer Laien[46]. Die Gegner des Universitätsplans kamen dagegen eindeutig aus den Reihen des Klerus. Theologieprofessoren und Bischöfe waren die Hauptopponenten. Sie nahmen die Grundanliegen der Französischen Revolution und ihrer Grundrechtserklärung ernst und wollten die Kirche mit der neuen Zeit versöhnen. Nur im Diskurs

45 M. Blondel, Geschichte und Dogma. Mit Einführungen von Johann B. Metz und René Marlé, Mainz 1963, 1f.

46 Dies unterstreicht schon die Tatsache, daß dem Universitätskomitee nur Laien angehörten. Bekräftigt wird dies auch durch die Nachgeschichte der Kontroverse Kuhn-Andlaw. Josef Edmund Jörg, der Schriftleiter der Historisch-Politischen Blätter, öffnete die Spalten seiner Zeitschrift nur deshalb den Gegnern Kuhns, weil dieser ihn in seiner Laienehre gekränkt hatte durch seine Angriffe gegen eine Katholische Universität für Deutschland. J.-E. Jörg, Die Redaktion in dem Streit über Wissenschaft und Autorität, in: HPBL 53, 1864/I, 21–33. Zu Jörg: D. Albrecht (Hg.), Joseph Edmund Jörg. Briefwechsel 1846–1901 (Veröffent. KommZGA 41), Mainz 1988, S. XXIV–XXXVIII.

mit anderen selbständigen Wissenschaften kann – nach ihrer Meinung – die Theologie ihre Stimme in die Waagschale werfen und ernstgenommen werden, nur so kann die Kirche ihre Rolle in der sich pluralisierenden Gesellschaft spielen. Insofern waren die Laien die Reaktionäre und die vielgescholtenen »Pfaffen« die Progressiven.

6. Unsere Studientagung steht unter dem Thema »Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus«. Um Emanzipation[47] ging es auch im Streit um eine Katholische Universität für Deutschland. Nur verstanden Anhänger und Gegner jeweils etwas ganz anderes unter diesem Begriff. Für jene hieß Emanzipation Befreiung vom Staat, Auszug aus der Staatsuniversität, Ablehnung der freien Wissenschaft, während diese unter Emanzipation Befreiung aus dem katholischen Ghetto, Öffnung der »mittelalterlichen Kirche« in Richtung auf die säkulare Welt und Anerkennung persönlicher Mündigkeit bedeutete.

»Was ist die große Aufgabe unserer Zeit?« – so fragte Heinrich Heine 1834. Er gab zur Antwort: »Es ist die Emanzipation«[48]. Diesem Satz hätten wohl die meisten Katholiken im 19. Jahrhundert zustimmen können. Würde man sie aber gefragt haben, was sie unter »Emanzipation« verstehen, dann wäre es wohl mit der Einmütigkeit des deutschen Katholizismus vorbei gewesen.

AUSGEWÄHLTE QUELLEN UND LITERATUR

Heinrich von Andlaw, Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Joh. von Kuhn, Professor der Theologie an der Universität Tübingen, über die Frage der »freien katholischen Universität«, Frankfurt a. M. 1863.

Heinrich von Andlaw, Abhandlung, in: Ders., Offenes Sendschreiben 8–15.

Laetitia Boehm, Katholizismus, Bildungs- und Hochschulwesen nach der Säkularisation, in: A. Rauscher (Hg.), Katholizismus 9–59.

Hans Jürgen Brandt, Eine katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12), Köln 1981.

Franz Ritter von Buss, Der Unterschied der katholischen und evangelischen Universitäten Teutschlands, die Notwendigkeit der Verstärkung der dortigen sechs katholischen Universitäten gegenüber den sechzehn protestantischen, insbesondere der Erhebung der ihrem katholischen Princip entrückten Universität Freiburg zu einer großen rein katholischen Universität teutscher Nation, Freiburg i. Br. 1846.

Harald Dickerhof, »Höhere, echt christliche allgemeine Bildung« in katholischen Universitätsplänen 1862–1871, in: Andreas Kraus (Hg.), Land und Reich, Stamm und Nation. Probleme und Perspektiven bayerischer Geschichte. Festgabe für Max Spindler zum 90. Geburtstag (Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte 80), Bd. 3, München 1984, 261–276.

Harald Dickerhof, Katholische Universität und pluralistische Gesellschaft, in: A. Rauscher (Hg.), Katholizismus 157–183.

Harald Dickerhof, Die Idee einer »freien« katholischen Universität im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Franz Kardinal König (Hg.), Wesen und Aufgabe einer katholischen Universität (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 115), Düsseldorf 1984, 30–44.

Wilhelm Kersting, Der Gedanke der Gründung einer katholischen Universität in Deutschland, phil. Diss. masch., Rostock 1923.

47 Zum Begriff vgl. den instruktiven Artikel von H. Schrey, Emanzipation I, in: TRE 9, 1982, 534–544.

48 Zitiert nach Schrey (wie Anm. 47) 535.

Johannes Ev. KUHN, Bemerkungen zu einer Abhandlung des Hern Freih. v. Andlaw über die Gründung einer »freien katholischen« Universität, in: H. ANDLAW, Offenes Sendschrieben 15–48.

Karl Josef MATTES, Die Kontroverse zwischen Johannes v. Kuhn und Konstantin von Schäzler über das Verhältnis von Natur und Gnade (Studia Friburgensia NF 48), Freiburg i. Ue. 1968.

Georg MAY, Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur katholischen Bewegung (Kanonistische Studien und Texte 28), Amsterdam 1975.

Programm (zur Gründung einer katholischen Universität vom Oktober 1862), in: Sammlung von Aktenstücken 7–13.

Heribert RAAB, »Katholische Wissenschaft« – ein Postulat und seine Variationen in der Wissenschafts- und Bildungspolitik deutscher Katholiken während des 19. Jahrhunderts, in: A. RAUSCHER (Hg.), Katholizismus 61–91.

Anton RAUSCHER (Hg.), Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen), Paderborn 1987.

Gregor RICHTER, Der Plan der Errichtung einer katholischen Universität zu Fulda im 19. Jahrhundert, Fulda 1922.

Sammlung von Aktenstücken bezüglich der Gründung einer freien katholischen Universität in Deutschland, herausgegeben von dem Central-Comité, Mainz 1865.

Alois STEINER, Die Idee der katholischen Universität in der Schweiz im 19. Jahrhundert. Ihr Scheitern in Luzern und ihre Realisierung in Freiburg, in: ZSKG 83, 1989, 39–82.

Verhandlungen der vierzehnten Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Aachen am 8., 9., 10. und 11. September 1862. Amtlicher Bericht, Aachen 1863.

GISELA BREUER

Zwischen Emanzipation und Anpassung: Der Katholische Frauenbund im Kaiserreich*

1. Einleitung

In der Katholizismusforschung ist das soziale und politische Handeln von Frauen mehr oder weniger ohne Beachtung geblieben. Bestenfalls finden Frauen Berücksichtigung als Objekte sozialpolitischen Handelns oder werden scheinbar mitgedacht in Begriffen wie »Kirchenvolk und katholischer Volksteil«. Gleichwohl ist ein zunehmendes Interesse an den spezifischen Lebensbedingungen und Handlungsmöglichkeiten konfessionell gebundener Frauen beobachtbar[1], was als Verdienst der neueren sozialhistorischen Frauenforschung gelten darf. Zwar ist auch in den Monographien zur ersten Frauenbewegung[2] die konfessionelle Frauenbewegung nur peripher berücksichtigt, doch waren die vorliegenden Forschungsergebnisse meines Erachtens wichtige Voraussetzung, um die Existenz von Frauen im Katholizismus und Protestantismus überhaupt erst sichtbar zu machen[3].

* Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen der Studientagung »Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus« vom 26. bis 30. 9. 1990 gehalten wurde. Die Studientagung wurde vom Geschichtsverein und der Akademie Rottenburg-Stuttgart durchgeführt.

1 Marion KAPLAN, Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904–1938, Hamburg 1981. – Alfred KALL, Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen), Paderborn, München, Wien 1983. – Doris KAUFMANN, Katholisches Milieu in Münster 1928–1933. Politische Aktionsformen und geschlechtsspezifische Verhaltensräume, Düsseldorf 1984. – DIES., Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, München 1988.

2 Die »erste Frauenbewegung« umfaßt den Zeitraum 1865–1933. 1865 hatten im Anschluß an die erste deutsche Frauenkonferenz in Leipzig Louise Otto-Peters (1819–1895) und Auguste Schmidt (1833–1902) den »Allgemeinen Deutschen Frauenverein« (ADF) gegründet und damit den Anfang einer organisierten Bewegung bürgerlicher Frauen gesetzt. In eine neue organisatorische Phase trat die überkonfessionelle bürgerliche Frauenbewegung 1894 durch die Gründung eines Dachverbandes, dem »Bund Deutscher Frauenvereine« (BDF), dessen Vorsitz bis 1899 Auguste Schmidt übernahm. Der BDF blieb bis zur Selbstauflösung 1933 die führende Organisation der bürgerlichen Frauenbewegung. – Einen knappen, aber soliden Überblick über die erste Frauenbewegung bietet: Herrad SCHENK, Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland, München 1983. – Neuere Arbeiten zur bürgerlichen Frauenbewegung: Herrad-Ulrike BUSSEMER, Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum. Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit, Weinheim, Basel 1985. – Elisabeth MEYER-RENSCHHAUSEN, Weibliche Kultur und soziale Arbeit. Eine Geschichte der Frauenbewegung am Beispiel Bremens 1810–1927, Köln, Wien 1989.

3 Zum Problem der »Abwesenheit« von Frauen in der historischen Forschung: Gisela BOCK, Historische Frauenforschung, in: Frauen suchen ihre Geschichte, hg. von Karin HAUSEN, München 1983.

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf die Politik des Zentralvorstands des Katholischen Frauenbundes und läßt die heterogene Interessenstruktur der katholischen Frauenbewegung weitgehend unberücksichtigt. Hier ging es zunächst darum, die Handlungsbedingungen und -möglichkeiten katholischer Frauen im Hinblick auf eine emanzipatorische Entwicklung und zunehmende Politisierung aufzuzeigen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß Frauen durch das bis 1908 geltende Preußische Vereinsgesetz von 1850 jegliche politische Betätigung verboten war, und sie aufgrund fehlender Bürgerrechte nur über begrenzte Einflußmöglichkeiten verfügten.

2. Katholischer Frauenbund und Frauenbewegung

Die Gründung des Katholischen Frauenbundes im Jahre 1903 kennzeichnet den Anfang der organisierten katholischen Frauenbewegung. »Allzulange blühte die katholische Frauenbewegung aus Mangel an Organisation im Verborgenen«[4], charakterisierte die Initiatorin des Frauenbundes, Emy von Gordon (1843–1909), in einem stark beachteten Artikel die Situation der katholischen Frauenvereine. Sie hielt die katholischen Vereine vielfach für nicht kompetent genug, die wachsenden gesellschaftlichen Aufgaben zu bewältigen, und konstatierte, ähnlich wie Prälat Paul Müller-Simonis (1862–1930), der den Gründungsprozeß des Frauenbundes aktiv unterstützte, eine gewisse Rückständigkeit katholischer Frauen, die überwunden werden müsse. Sie müßten ihre Tätigkeit den modernen Bedürfnissen anpassen, und eine Zentralisierung katholischer Frauenvereine schien geeignet, die sozial-caritativen Vereine leistungsfähiger zu machen[5].

Mit dem Katholischen Frauenbund wurde zwar eine neue Organisation ins Leben gerufen, doch stützte sie sich auf ein weit verbreitetes Frauenvereinswesen, das sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts aus der katholischen sozialen Bewegung heraus entwickelt hatte. Ohne im einzelnen auf die Entwicklung und Leistung dieser Frauenvereine eingehen zu wollen, soll kurz an den katholischen Lehrerinnenverein erinnert werden, weil sich mit der Gründung dieser Organisation im Jahre 1885 ein Wandel in der Struktur der Frauenvereine ankündigte. Charakteristisch für diese Strukturveränderung war eine stärkere Eigeninitiative der Frauen und eine geringere organisatorische Bindung an die kirchliche Hierarchie. So war bei der Gründung des katholischen Lehrerinnenvereins kein Geistlicher beteiligt, der Verein entstand ausschließlich durch die Initiative von Frauen, hauptsächlich getragen von den Lehrerinnen Pauline Herber (1852–1931) und Anna Wolters. Die schwächere Bindung zur kirchlichen Hierarchie wird auch darin deutlich, daß Pauline Herber den Bischof nicht um eine schriftliche Anerkennung des Vereins bat, sondern ihm lediglich die Vereinsgründung mitteilte. Der Verein wurde anfangs ausschließlich von Frauen geleitet, ein Geistlicher übernahm weder die Funktion eines Präses noch eines Beirates. Die Stellung der Kleriker verstärkte sich aber schon wenige Jahre nach der Gründung. Ab 1889 übernahmen Geistliche regelmäßig neben der Vereinsvorsitzenden den Vorsitz in den Hauptversammlungen[6]. Ob dies ein Ergebnis »unzu-

4 »Vor der Gründung des Katholischen Frauenbundes«, in: 25 Jahre Katholischer Frauenbund, hg. vom Katholischen Deutschen Frauenbund, Köln o.J. (1928) 7. – Emy von Gordon (1843–1909) engagierte sich nach dem Tod ihres Mannes, George Gordon of Ellon, für die katholische Frauenbewegung, nahm aber nach der Gründung des KFB keine führende Rolle in der Zentrale des Vereins ein. Als Verfechterin der Fachabteilungen befand sie sich gewissermaßen in Opposition zur Zentrale, die eher die »Kölner Richtung« vertrat. Vgl. den Nachruf: Emy Gordon, in: Die Christliche Frau 7, 1909, 208f. – KALL, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 285f.

5 Vor der Gründung (wie Anm. 4) 9f. und 11f. – KALL, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 278.

6 KALL, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 172–195.

reichender Übung in der Leitung von Versammlungen« war, oder dadurch bedingt, daß ein öffentliches Auftreten der Frauen als »unpassend« galt – wie Alfred Kall annimmt[7] –, kann hier nicht weiter geklärt werden. Wahrscheinlicher scheint jedoch, daß Klerus und kirchliche Hierarchie die Kontrolle über Laienorganisationen nicht so einfach aus der Hand geben wollten und Macht- und Herrschaftsinteressen mit vorgeblich weiblicher Unfähigkeit zu bemänteln suchten.

In den ersten zehn Jahren des Bestehens standen trotz der anfänglichen »Autonomietendenzen« emanzipatorische Forderungen im Hintergrund. Zusammengehörigkeitsgefühl und »Anregung zur Fortbildung und religiös-sittlicher Vervollkommnung« wurden zum Programm des Vereins erhoben, der für die unverheirateten Lehrerinnen Ersatz für ein Gemeinschaftsleben bieten sollte, das die verheiratete Frau in der Familie und die Ordensfrau im Kloster habe[8]. Im Laufe der Jahre verstärkte der Verein die Bemühungen, die soziale, rechtliche und wirtschaftliche Lage katholischer Lehrerinnen zu verbessern, indem etwa eine Krankenkasse und eine Stellenvermittlung eingerichtet wurde. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts setzte eine verbandsöffentliche Auseinandersetzung mit der teilweise als »unsympathisch« empfundenen Frauenfrage[9] und eine Politisierung der Arbeit ein, die sich in Petitionen an das Kultusministerium und das Preußische Abgeordnetenhaus manifestierte[10].

An der Diskussion um einen organisatorischen Zusammenschluß katholischer Frauenvereine hatten die Lehrerinnen, namentlich die Vorsitzende des Lehrerinnenvereins, Pauline Herber[11], einen maßgeblichen Anteil. Die Idee wurde rasch von Frauen, die sich in den zahlreichen sozialen und caritativen Vereinen engagierten, unterstützt. So gehörten beispielsweise zum Kreis der Gründerinnen des Frauenbundes die Ehefrau des Zentrumspolitikers Karl Trimborn (1854–1921), Jeanne Trimborn (1862–1919), die führend in der katholischen Mädchenschutzarbeit des Rheinlandes war[12], und Agnes Neuhaus (1854–1944), die im Jahre 1900 den katholischen Fürsorgeverein für Frauen und Mädchen in Dortmund gegründet hatte[13]. Die Frauen der ersten Generation des Katholischen Frauenbundes kamen ausnahmslos aus dem Bürgertum und – allerdings zum wesentlich geringeren Teil – aus dem Adel. Mit Ausnahme der Lehrerinnen waren sie nicht erwerbstätig, sondern übten ihre sozialen Tätigkeiten ehrenamtlich aus. Die überwiegende Zahl der Gründerinnen waren verheiratet und meist Mütter mehrerer Kinder. »Die ersten Führerinnen mußten ... aus der Familie kommen und in Ehrfurcht vor der Kirche stehen«, hieß es in einer Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Frauenbundes[14]. Die Erste Vorsitzende des Katholischen Frauenbundes, Emilie Hopmann (1845–1926), die bei ihrer Wahl bereits 58 Jahre alt war, gab daher auch stets zu verstehen, daß sie die Arbeit des Frauenbundes zwar unbedingt unterstütze, doch letztlich ihrer Familie unterordne[15]. Um auch im katholischen Milieu Anerkennung zu finden, war die Frage, welche Frau als Vorsitzende des Bundes akzeptiert werden würde, von besonderer

7 Ebd. 193f.
8 Ebd. 183.
9 Ebd. 184.
10 Ebd. 189.
11 Zur Biographie Pauline Herbers: Ebd. 176–178 und passim.
12 Ebd. 295.
13 Maria Victoria HOPMANN, Agnes Neuhaus, Leben und Werk, Mainz 1949.
14 Ina NEUNDÖRFER, Ein Ausschnitt aus den Erinnerungen von Frau Emilie Hopmann († 1926) über die Gründung und die ersten Jahre des Katholischen Frauenbundes, in: 25 Jahre (wie Anm. 4) 37.
15 Emilie Hopmann gehörte einer der ersten Familien in Köln an und war bekannt für ihr soziales Engagement. Sie blieb 1. Vorsitzende des KFB bis 1912. – Ebd. 36–38. – KALL, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 292f.

Wichtigkeit. Konvertitinnen wie Elisabeth Hamann (1853–1931)[16] und Elisabeth Gnauck-Kühne (1850–1917)[17], die beide für ihr Engagement in der Frauenfrage bekannt waren und sich für die Gründung des Frauenbundes eingesetzt hatten, hielt Jeanne Trimborn für ungeeignet, weil sie noch nicht »durch und durch katholisch« fühlten[18]. Auch war Jeanne Trimborn daran gelegen, die konservativen und eng kirchlich orientierten Frauen sowie den Klerus für die neue Organisation zu gewinnen. Im Gegensatz zur überkonfessionellen Frauenbewegung sollte der Katholische Frauenbund daher »eine große Garantie von Orthodoxigkeit bieten, sonst«, so führte sie weiter aus, »haben wir nicht das Vertrauen der Geistlichkeit und der in jeder Pfarrei wegen ihrem Eifer und Orthodoxigkeit geachteten Frauen. Man wird den Stab über uns brechen und sagen: ›Sie gehören auch zu den emanzipierten Frauen und wollen uns nur durch die katholische Fahne locken‹«[19].

Die Äußerung Jeanne Trimborns verweist deutlich auf die Handlungsbedingungen katholischer Frauen zu Beginn dieses Jahrhunderts. Wollten die Führerinnen der katholischen Frauenbewegung in breiteren Kreisen Einfluß und Unterstützung gewinnen, waren sie gezwungen, auf die »Geistlichkeit« und auf die Frauen, die der Idee der Frauenbewegung als Emanzipationsbewegung weit entfernt standen, Rücksicht zu nehmen. Angesprochen ist damit auch ein wesentlicher Unterschied gegenüber den Frauenvereinen des 19. Jahrhunderts: anders als diese verstand sich der Katholische Frauenbund bewußt als Teil der allgemeinen Frauenbewegung. Neben dem Ziel, die katholischen Frauen an neue gesellschaftliche Verhältnisse anzupassen, wollten sie die Katholikinnen an der »großen Frauenbewegung«, verstanden als Kulturbewegung, beteiligen und christlichen Einfluß geltend machen[20].

Ein wichtiger Impuls für die Organisationsbestrebungen der Katholikinnen war die 1899 erfolgte Gründung des Evangelischen Frauenbundes, an der Elisabeth Gnauck-Kühne entscheidend beteiligt war. Elisabeth Gnauck-Kühne, die seinerzeit noch der evangelischen Kirche angehörte, sie konvertierte ein Jahr später (1900), war in evangelischen Kreisen bereits in den 1890er Jahren bekannt geworden, etwa durch die Gründung der Evangelisch-sozialen Frauengruppe (1894), vor allem aber durch ihre theoretischen Arbeiten zur Frauenfrage und Frauenerwerbsarbeit. Sie fand auch Beachtung im nichtkonfessionellen Raum und korrespondierte beispielsweise mit der Sozialistin Clara Zetkin (1857–1933), die ihren Einsatz in der Arbeiterinnenfrage schätzte. Die Gründung des Katholischen Frauenbundes hatte Elisabeth Gnauck-Kühne zwar entschieden unterstützt, doch war sie nicht konkret am Organisationsaufbau beteiligt. Sie galt eher als die »programmatische Führerin«[21]. Auch lehnte sie es wiederholt ab, eine Funktion in dem neugegründeten Verein zu übernehmen. Dennoch war von Beginn an ihr Rat hauptsächlich in der Arbeiterinnenfrage gefordert, und ihr vielbeachtetes Buch »Die deutsche Frau um die Jahrhundertwende«, in dem sie anhand statistischen Materials die soziale und ökonomische Lage der Frauen analysierte, wurde quasi zur Pflichtlektüre des Frauenbundes erhoben[22].

Wenn auch die Vereinsgründung der evangelischen Frauen Herausforderung war, von katholischer Seite eine konfessionell orientierte Frauenbewegungsorganisation entgegenzuset-

16 Elisabeth Hamann trat 1893 zur katholischen Kirche über. Von 1902 bis 1904 hatte sie die Redaktion der »Christlichen Frau« übernommen. – KALL, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 282–284.

17 Zur Person Elisabeth Gnauck-Kühnes, die als die Begründerin der konfessionellen Frauenbewegung gilt: Helene SIMON, Elisabeth Gnauck-Kühne, 2 Bände, Mönchengladbach 1928 und 1929.

18 NEUNDÖRFER, Ein Ausschnitt (wie Anm. 14) 42.

19 Ebd.

20 Jahrhundertwende. Jahrhundertmitte. Der Katholische Frauenbund auf dem Wege 1903–1953, Köln 1953, 6.

21 SIMON, Elisabeth Gnauck-Kühne (wie Anm. 17) 2, 71.

22 Jahrhundertwende (wie Anm. 20) 7.

zen, so nahm doch die Auseinandersetzung mit der bürgerlich-liberalen Frauenbewegung weitaus breiteren Raum ein. Die Katholiken grenzten sich anfänglich gegen den Allgemeinen Deutschen Frauenverein ab und argumentierten gegen die »gefährlichen Bestrebungen« des Vereins. Daß dies nicht nur weltanschauliche, sondern auch taktische Gründe hatte, wird in einer Denkschrift, die anläßlich der Gründung des Katholischen Frauenbundes verfaßt wurde, deutlich: es ging darum, das Abwandern katholischer Frauen zu bürgerlich-liberalen Vereinen zu verhindern. Mit seiner Propaganda erzielte der Allgemeine Deutsche Frauenbund auch in katholischen Kreisen gute Erfolge, weshalb Emilie Hopmann nachdrücklich zur tatkräftigen Gegenpropaganda aufrief. Man befürchtete, daß die Arbeitskraft ebenso wie die finanziellen Ressourcen dieser Katholikinnen der katholischen Caritas verloren gehen würden, und daß die angebliche atheistische Haltung des Allgemeinen Deutschen Frauenbundes dazu beitragen könnte, daß eine bereits vorhandene Gleichgültigkeit und Lauheit in den sogenannten Kreisen noch mehr als bisher um sich greifen könnte[23]. Dennoch kam es künftig mit den bürgerlich-liberalen Vereinen, sofern sie eine gemäßigte Position vertraten, immer wieder zur Zusammenarbeit. Organisatorisch schloß sich der Katholische Frauenbund – im Gegensatz zum Evangelischen Frauenbund – jedoch nie dem Dachverband der bürgerlichen Frauenbewegung, dem Bund Deutscher Frauenvereine, an. Vereinzelt wurde zwar von Mitgliedern des Frauenbundes der Antrag gestellt, dem Bund Deutscher Frauenvereine beizutreten, doch war sich der Vorstand des Katholischen Frauenbundes darin einig, daß es trotz gemeinsamer Berührungspunkte nicht gelingen würde, im Bund Deutscher Frauenvereine katholische Positionen, beispielsweise zur Schulfrage, durchzusetzen, und sie sich deswegen permanent in einer Minderheitensituation befinden würden[24].

3. Der Frauenbund im Spannungsfeld zwischen Kirche und Katholizismus

Daß die katholische Frauenbewegung nicht nur Teil der allgemeinen Frauenbewegung war, sondern sich ebenso der katholisch sozialen Bewegung zugehörig fühlte, wird deutlich an dem Interesse, das ihr von Vertretern des sozialen und politischen Katholizismus und von Geistlichen entgegengebracht wurde.

Die Thematisierung der Frauenfrage durch Vertreterinnen der Frauenbewegung, gleich welcher Richtung, hatte um die Jahrhundertwende auch aufgeschlossene Katholiken dazu gebracht, sich verstärkt mit dem Problem zu beschäftigen. So informierte die Kölnische Volkszeitung beispielsweise ab 1899 in der Rubrik »Aus der Frauenwelt« ihre Leser über aktuelle Fragen[25], auf Katholikentagen wurde in sogenannten »Frauenreden« die Frauenfrage aufgegriffen[26], und einzelne Kleriker, wie der Redemptoristenpater August Rösler (1851–1922) oder der Moralphilosoph Viktor Cathrein (1845–1931), setzten sich in theoretischen Abhandlungen ausführlich mit der Frauenfrage unter christlich-katholischen Gesichtspunkten auseinander[27]. Frauenfrage und die sich allmählich verändernde gesellschaftliche Stellung der Frauen waren erkannt worden und zwangen nunmehr auch die Katholiken zu handeln, wollten sie nicht auf Einfluß verzichten.

23 Denkschrift über die Gründung eines Katholischen Frauenbundes, o.J. (1903).
24 Protokoll der Vorstandssitzung des KFB vom 12. Mai 1908, in: Protokollbuch 2, Blatt 103f., AKDFB, Köln.
25 KALL, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 279.
26 Die »Frauenreden« hat Helmut Hafner detailliert analysiert. Helmut HAFNER, Frauenemanzipation und Katholizismus im zweiten deutschen Kaiserreich, Saarbrücken 1983.
27 KALL, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 273–280.

Die Gründung des Katholischen Frauenbundes war daher im binnenkatholischen Raum vielfach auf positive Resonanz gestoßen, hatte allerdings auch Skepsis hervorgerufen, gerade bei den bereits bestehenden Frauenvereinen, die befürchteten, von der neuen Organisation vereinnahmt zu werden. Positiv reagiert hatten eben jene Vertreter des sozialen und politischen Katholizismus, die erkannt hatten, daß die Gründung ein zeitgemäßes Erfordernis war. Besonders Lorenz Werthmann (1858–1921), der Präsident des Caritasverbandes, hatte die Organisationsbestrebungen aktiv unterstützt und hätte es gerne gesehen, wenn sich der Katholische Frauenbund dem Caritasverband angeschlossen hätte. Das lehnten die Frauenbund-Frauen jedoch ab, weil sie um die Autonomie des Frauenbundes fürchteten[28]. Zentrumspolitiker hielten den neuen Verein für »politisch höchst wichtig«, weil sie einen indirekten Einfluß auf die katholischen Arbeiter, die immer häufiger zur Sozialdemokratie abwanderten, erhofften[29], und der Volksverein für das katholische Deutschland begrüßte den Katholischen Frauenbund wohlwollend als »Schwesterchen«[30].

Was sich zunächst als so positive Unterstützung anhört, legt bei näherem Hinsehen zentrale Schwierigkeiten offen, mit denen katholische Frauen zu kämpfen hatten. Die Initiative der Frauen wurde zwar begrüßt und die gesellschaftliche Bedeutung, die ihnen bei der Lösung der Frauenfrage zukam, hervorgehoben, aber Geistliche und die männlichen Vertreter des organisierten Katholizismus wollten durchaus ihren Einfluß auf die Bewegung geltend machen. So hatte Rösler beispielsweise die katholischen Männer aufgefordert, die Frauenbewegung ernster zu nehmen, machte aber gleichzeitig deutlich, daß die führenden Männer die Pflicht hätten, möglichen Fehlentwicklungen entgegenzutreten[31]. Der damalige Generalsekretär des Volksvereins, August Pieper (1866–1942), hatte sogar die Vorstellung, in der vom Caritasverband ab 1902 herausgegebenen Zeitschrift »Die christliche Frau« ein »vollständiges Programm« für eine katholische Frauenbewegung aufzustellen, was Werthmann allerdings für gewagt und nicht durchführbar hielt[32].

Die Bindung an katholische Ordnungs- und Autoritätsvorstellungen führte die Katholikinnen in grundlegende Konflikte und bedeutete letztlich eine Einengung des Handlungsspielraums. So betonten die Initiatorinnen des Frauenbundes zwar den Selbsthilfecharakter ihrer Organisation, versicherten aber gleichzeitig, daß sie keineswegs männlichen Rat ablehnen wollten, und vor allem ließen sie keinen Zweifel daran, daß sie nur in Übereinstimmung mit der Kirche handeln wollten. Die Aufnahme der Verbandsarbeit machten sie daher abhängig von der Erlaubnis der Fuldaer Bischofskonferenz, die auch gegeben wurde[33]. Doch als der zuständige Diözesanbischof, Anton Kardinal Fischer (1840–1912), seine Einwilligung verweigerte, weil er sich bei der Planung übergangen fühlte und außerdem vorgab, selbst eine sozialcaritative Frauenorganisation gründen zu wollen, stellte die Zentrale des Katholischen Frauenbundes in der Diözese Köln ihre Arbeit offiziell ein, bis die Zustimmung im Sommer 1904 doch noch erfolgte[34].

Im Gegensatz zu den kirchlichen Frauenvereinen legte der Katholische Frauenbund Wert auf eine weibliche Leitung, alleine schon deswegen, weil man befürchtete, mit einem Kleriker an der Spitze in der Frauenbewegung nicht akzeptiert zu werden. Nach außen hin sollte aber volle Selbständigkeit betont werden, weshalb das Verhältnis des Bundes zur kirchlichen

28 Ebd. 287.
29 Denkschrift (wie Anm. 23) 6.
30 Elisabeth Cosack, Die Gründung des Katholischen Frauenbundes, in: 25 Jahre (wie Anm. 4) 26.
31 Hafner, Frauenemanzipation (wie Anm. 26) 80.
32 Lorenz Werthmann an August Pieper vom 15. März 1902, DCVFr, Akte CA III 33 A.
33 Kall, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 287.
34 Ebd. 296–299.

Autorität zunächst nicht in die Satzung aufgenommen wurde[35]. So blieb die Zugehörigkeit eines Geistlichen Beirates zum Vorstand des Katholischen Frauenbundes unerwähnt und wurde erst in die überarbeitete Satzung von 1904, möglicherweise auf Veranlassung von Kardinal Fischer, aufgenommen[36].

Durch die den Frauen selbstverständliche Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie wurde die formale organisatorische Unabhängigkeit von der Kirche wieder eingeschränkt. Zwar hatte der Geistliche Beirat nur beratende Funktion, doch war man stets bemüht, Konflikte mit der Hierarchie zu vermeiden und oberhirtlichen Vorgaben entsprechend zu handeln. Dem Geistlichen Beirat – für die Zentrale des Katholischen Frauenbundes in Köln war das Prälat Peter Lausberg (1852–1922) – kam dabei die Aufgabe zu, dafür zu sorgen, daß kirchlichen Interessen nicht zuwider gehandelt wurde. Wie stark tatsächlich die Stellung der Geistlichen Beiräte war, hing von den lokalen Gegebenheiten und der personellen Konstellation in den Zweigvereinen ab. Von einigen Zweigvereinen war etwa bekannt, daß die Sitzungen nicht vom weiblichen Vorstand geleitet wurden, sondern ausschließlich vom Geistlichen Beirat[37], dem damit indirekt wieder eine Präsesfunktion zukam, teilweise wurde aber wiederum der mangelnde Einfluß der Beiräte beklagt. Dennoch kann man davon ausgehen, daß die theologisch legitimierte Unterordnung der Frauen und die damit verbundene Anerkennung männlicher Autorität als gottgewollte Ordnung Katholikinnen daran hinderte, sich von klerikal-männlicher Bevormundung zu lösen.

Es ist bekannt, daß gerade die großen Männerorganisationen des Katholizismus, der Volksverein, das Zentrum, vor allem aber die Christlichen Gewerkschaften immer wieder versuchten, die kirchliche Autorität auf sittlich-religiöse Fragen zu begrenzen. Zentrums- und Gewerkschaftsstreit verweisen darauf, daß diese Versuche nicht konfliktfrei verliefen, aber es gab sie immerhin. Da der Aufgabenbereich des Katholischen Frauenbundes erklärterweise nicht politisch war, und gerade die religiös-sittliche Dimension der Frauenfrage Legitimationscharakter für das Handeln der Frauen hatte, schienen Geistliche per se zuständig für die Fragen der Frauenbewegung zu sein. Für katholische Frauen stand daher eine, auch nur begrenzte Zurückweisung klerikaler Bevormundung nicht zur Debatte. Sie mag mitunter gewünscht worden sein, doch offiziell wurde dies nicht diskutiert.

4. Politisierungsbestrebungen des Frauenbundes

Die akzeptierte Geschlechterhierarchie, die Männern eine Führungsrolle in Familie und Gesellschaft sicherte, mußte zunehmend in Frage gestellt werden, wenn Frauen immer mehr vergesellschaftete Aufgaben wahrnahmen, und gleichermaßen katholische Frauen Forderungen aufstellten, die mit männlichen Interessen kollidierten. Stand zunächst außer Frage, daß der Bereich der Politik den Männern vorbehalten war, so wurde rasch deutlich, daß gesellschaftliche Veränderungen eine Beeinflussung politischer und gesetzgeberischer Entscheidungen erforderte. Eine schnelle Politisierung der katholischen Frauenbewegung war die Folge. Petitionen und Resolutionen sollten auf der Parteiebene und im parlamentarischen Raum Einfluß, etwa in der Frage der Mädchenschulreform, sichern. Ebenso versuchten die Frauen mehr und mehr ihre Stellung im kommunalpolitischen Bereich zu verstärken und das gesetzlich verbürgte Recht, beispielsweise die Zulassung von Frauen zu den Schulkommissio-

35 Denkschrift (wie Anm. 23) 7.

36 KALL, Katholische Frauenbewegung (wie Anm. 1) 299.

37 Protokoll der Vorstandssitzung des KFB vom 11. Dezember 1907. Protokollbuch 2, Blatt 59f., AKDFB, Köln.

nen, durchzusetzen[38]. Das bedeutete jedoch nicht, daß die Katholikinnen weitergehendere politische und gesetzliche Gleichberechtigungsforderungen gestellt hätten. Ebenso wie die Mehrheit der bürgerlich-liberalen Frauen gingen sie von einem Geschlechterdualismus aus und waren überzeugt von den unterschiedlichen gesellschaftlichen Aufgaben der Geschlechter aufgrund spezifischer Fähigkeiten und Eigenschaften. Im Zentrum aller Bildungsfragen stand so die Forderung, die weiblichen Fähigkeiten im Hinblick auf die späteren Familien- und Erziehungsarbeiten auszubilden[39].

Das stärkere Eintreten katholischer Frauen in die politische Öffentlichkeit war zwar einerseits gefordert, rief aber andererseits auch Ängste hervor. Man befürchtete, die Frauen würden nach und nach immer mehr politische Rechte und letztlich sogar das Frauenstimmrecht fordern. Der Katholische Frauenbund bezog zur Stimmrechtsfrage indes eine abwartende Haltung. Er lehnte es nicht grundsätzlich ab und sah sich dabei selbst von einzelnen Klerikern, zum Beispiel von Michael Kardinal Faulhaber[40] (1869–1952) unterstützt, doch hielt man die Frauen vorerst für nicht »reif« genug. Die Einführung des Frauenstimmrechts galt sozusagen als Endziel der Emanzipationsbewegung, womit sich der Katholische Frauenbund durchaus in Übereinstimmung mit der gemäßigten Mehrheit der bürgerlich-liberalen Frauenbewegung fand.

Abschließend möchte ich auf einen Konflikt verweisen, der sich 1912 zwischen dem Katholischen Frauenbund und dem Volksverein um die Organisierung und politische Schulung katholischer Frauen entzündete. Der Konflikt verdeutlicht meines Erachtens den erweiterten Handlungsspielraum katholischer Frauen, weist aber gleichzeitig auf die Grenzen einer emanzipatorischen Entwicklung hin. Der Volksverein hatte 1912 beschlossen, systematisch um weibliche Mitglieder zu werben, vor allem in Industriebezirken, da hier die Gefahr des Abwanderns katholischen Wählerpotentials am größten war. Der Katholische Frauenbund protestierte dagegen und beschloß, sofort eine gezielte Werbung um die Frauen der unteren Schichten, die »Frauen des Volkes«, wie es im zeitgenössischen Terminus hieß, in Gang zu setzen[41]. Auf einer Verständigungsverhandlung der beiden Organisationen betonten die Vertreter des Volksvereins, daß ihre Organisation allein in der Lage sei, die sozialdemokratische Agitation unter katholischen Frauen abzuwehren, und daß die Schulung in wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen nicht in den Aufgabenbereich des Frauenbundes falle[42]. Es ging dem Volksverein allerdings nicht darum, Frauen gleichberechtigt in die Vereinsarbeit einzubeziehen. Vielmehr ließ man keinen Zweifel daran, daß der Volksverein ein Männerverein unter männlicher Führung bleiben würde. Frauen sollten »zu Zeugen und damit zu begeisterten Förderinnen der Männerarbeit« werden und sie unterstützen. Den Geschäftsführern und Vertrauensmännern erklärte der Vorstand, daß hauptsächlich Aufklärungsarbeit bei jenen katholischen Frauen notwendig sei, deren Männer religiös gleichgültig oder bereits sozialdemokratisch gesinnt seien. Es ginge darum, über den Einfluß der Frauen der Zentrumspartei

38 Protokoll der Vorstandssitzung des KFB vom 10. Nov. 1909. Protokollbuch 2, Blatt 248, AKDFB, Köln.

39 Darüber hinaus setzte sich der KFB aber auch von Beginn an dafür ein, den Frauen neue Erwerbsmöglichkeiten zu erschließen und lehnte auch eine Berufstätigkeit im gewerblich-handwerklichen, ebenso im wissenschaftlichen Bereich nicht ab, sofern dies mit dem »weiblichen Charakter« in Einklang gebracht werden könne. Idealerweise wurde die Erwerbsarbeit für ledige, beziehungsweise Frauen ohne Familienpflichten akzeptiert. Mutterschaft und gleichzeitige Berufstätigkeit galt dagegen als unvereinbar. Entsprechende Ausführungen finden sich vor allem in den zahlreichen Aufsätzen der »Christlichen Frau«.

40 M. Faulhaber, Moderne Frauentätigkeit im Lichte des katholischen Glaubens, Köln 1916, 6f.

41 Vorstands-Korrespondenz, hg. vom Zentralvorstand des KFB 2, 1912, 50.

42 »Bericht über eine Konferenz zwischen dem Katholischen Frauenbund und der Volksvereinszentrale in Mönchengladbach am 25. September 1912«. HASTK, Nachlaß Trimborn, Akte 369.

männliches Wählerpotential zurückzugewinnen[43]. Die führenden Frauen des Frauenbundes teilten die Meinung, daß die sozial-demokratische Agitation zu bekämpfen sei, beanspruchten aber, die politische Schulung der Frauen selbst durchzuführen. Allerdings erkannten sie, daß sie auf die Hilfe des Volksvereins angewiesen waren, weil mit den eigenen organisatorischen und personellen Ressourcen die Aufgabe nicht zu bewältigen war[44]. Ferner befürchtete der Katholische Frauenbund eine Spaltung der katholischen Frauenbewegung, wenn der Volksverein in größerem Maße Frauen organisieren würde, und sah die Existenz der eigenen Organisation gefährdet[45].

Die Kampagne des Volksvereins wurde ausdrücklich von der Zentrumspartei unterstützt. Karl Trimborn war der Ansicht, daß sich der Katholische Frauenbund zwangsläufig zu einem politischen Verein entwickeln würde, wenn man ihm die Bekämpfung der Sozialdemokratie überlassen würde. Eine »völlige Politisierung des Frauenbundes« – so Trimborn – wäre das Ergebnis[46]. Im Verlaufe der Auseinandersetzung hatte sich immer deutlicher herauskristallisiert, daß Volksverein und Zentrum den Frauenbund daran hindern wollten, in die tagespolitische Diskussion einzusteigen. Daß der Katholische Frauenbund seine Tätigkeit zunehmend als politische Arbeit verstand, war besonders während der Generalversammlung 1912 in Straßburg deutlich geworden. Hedwig Dransfeld (1871–1925), die 1912 Emilie Hopmann als Erste Vorsitzende ablöste, war der Überzeugung, man könne nicht mehr umhin, politisch zu arbeiten, weil die weiblichen Lebenszusammenhänge immer umfassender von politischen Entscheidungen betroffen seien. Besonders bei berufspolitischen Fragen sei eine Interessenkollision zu erwarten, wenn Frauen durch männliche Organisationen vertreten würden. Hinsichtlich der ungleichen Entlohnung, fehlender Aufstiegschancen und notwendiger Schutzgesetzgebung könne nicht vorausgesetzt werden, daß weibliche Interessen angemessen vertreten und durchgesetzt würden. Die politische Wahrnehmung von Fraueninteressen sei somit Aufgabe von Frauenorganisationen[47].

In einer »gemeinsamen Erklärung«, mit der der Konflikt öffentlich beigelegt werden sollte, wurde eine Arbeitsteilung festgeschrieben, wonach der Volksverein vorrangig die Schulung und Organisierung katholischer Arbeiterinnen übernehmen würde. Der Katholische Frauenbund wurde auf frauenspezifische Aufgaben beschränkt und besonders auf die gesellschaftliche Verpflichtung zur sozialen und caritativen Arbeit hingewiesen. Damit wurden die Frauen in eine moralische Pflicht genommen, der sie sich nicht so ohne weiteres entziehen konnten und sicherlich auch nicht wollten. Der ausgehandelte Kompromiß stieß allerdings bei den westdeutschen Zweigvereinen mehrheitlich auf Ablehnung, so daß man auf Anraten der Bischöfe Schulte (1871–1941) und Kopp (1837–1914) beschloß, nunmehr den Episkopat einzuschalten[48].

Es mag an dieser Stelle genügen, festzuhalten, daß schließlich die vom Volksverein angestrebte Arbeitsteilung durchgesetzt wurde, der Volksverein sich aber dem Willen des Episkopats beugen und auf eine systematische Werbung um die Mitgliedschaft von Frauen verzichten mußte[49]. Mitbestimmend für das Einlenken des Katholischen Frauenbundes war

43 »Das Arbeitsprogramm des Volksvereins für das katholische Deutschland, 9. Brief, An die Geschäftsführer und Vertrauensmänner, Frauen im Volksverein«, o.O. (Mönchengladbach), Januar 1913.
44 Vorstands-Korrespondenz (wie Anm. 41) 94f.
45 Protokoll des Zentralausschusses des KFB vom 17. Okt. 1912. AKDFB, Köln.
46 Handschriftliche Notiz o.D. (von Trimborn, etwa Juni/Juli 1913). HASTK, Nachlaß Trimborn, Akte 368, Blatt 6.
47 Hedwig DRANSFELD, Der Katholische Frauenbund, in: Kölnische Volkszeitung, Nr. 1132, 27. Dez. 1912.
48 Protokoll des Zentralvorstands des KFB vom 2. März 1913. AKDFB, Köln.
49 Vorstands-Korrespondenz (wie Anm. 41) 4, 1914, 69f.

der Beginn des Ersten Weltkrieges gewesen. Die Frauen des Zentralvorstands sahen es nun als ihre Pflicht an, jedes Hindernis einer Verständigung angesichts der »großen und bedeutungsvollen Zeit« aus dem Weg zu räumen[50].

Der Konflikt legt offen, daß die führenden Frauen der katholischen Frauenbewegung rund zehn Jahre nach der Gründung des Katholischen Frauenbundes ein Selbstverständnis entwikkelt hatten, das es ihnen ermöglichte, politische Vorstellungen und Interessen öffentlich zu diskutieren und männliche Autoritätsansprüche ansatzweise zurückzuweisen. Dabei gilt es zu bedenken, daß die Politisierungsbestrebungen des Frauenbundes keineswegs von der Gesamtheit der katholischen Frauenbewegung getragen wurde, ja nicht einmal ein Konsens im Katholischen Frauenbund selbst bestand. Um seine Position im Katholizismus behaupten zu können und weiterhin als Organisation der katholischen Frauenbewegung Anerkennung zu finden, war der Katholische Frauenbund daher letztlich auf die Unterstützung des Episkopats angewiesen, und damit zu Kompromissen gezwungen. Die Tatsache, daß der Episkopat die Interessen des Frauenbundes punktuell unterstützte, bedeutete indes nicht, daß die politischen Partizipationsbestrebungen der Frauen bejaht worden wären. Vielmehr hatten die Bischöfe den Katholischen Frauenbund wiederholt aufgefordert, nicht politisch tätig zu werden[51].

5. Schlußbemerkung

Die Einschätzung darüber, wie gesellschaftlich und politisch wirksam der Katholische Frauenbund war, muß, je nach Bezugspunkt, variieren[52]. Orientiert man sich an den fortschrittlichsten Kräften der überkonfessionellen Frauenbewegung, so ist das vorsichtige und reaktive Handeln katholischer Frauen offensichtlich. Innerhalb des binnenkatholischen Raums ist aber nicht zu übersehen, daß zumindest führende Frauen ein tradiertes Autoritätsgefüge ansatzweise zu hinterfragen und damit soziale und politische Handlungsspielräume für katholische Frauen zu erweitern suchten. Daß dieser Versuch, wie der Ausgang des Konflikts mit dem Volksverein zeigt, mehr oder weniger scheiterte, kann allerdings kaum als »Versagen« der Frauen bewertet werden. Statt dessen muß bedacht werden, daß die Frauen, wollten sie als gläubige Katholikinnen agieren, an ein Milieu gebunden waren, das ihnen mit katholischen Ordnungs- und Autoritätsvorstellungen enge Grenzen setzte. Auch wenn auf der gesellschaftlichen Ebene männliche Autorität nicht mehr uneingeschränkt akzeptiert wurde, war doch eine völlige Gleichberechtigung für Katholikinnen nicht denkbar: sie scheiterte nach wie vor an der theologisch begründeten Unterordnung der Frau[53].

50 Protokoll des Zentralarbeitsausschusses des KFB vom 5. Okt. 1914. AKDFB, Köln.

51 Vgl. Anm. 48.

52 Der vorliegende Aufsatz ist im Rahmen eines Dissertationsvorhabens entstanden, das voraussichtlich im Frühjahr 1991 abgeschlossen sein wird. Eine Bewertung des KFB als Bewegungsorganisation kann daher zum jetzigen Zeitpunkt nur vorläufigen Charakter haben.

53 Selbst noch anläßlich der Beratungen zur Reichsverfassung im Jahre 1919 verteidigte Hedwig Dransfeld die Position der Zentrumspartei, nämlich, daß es keine juristische, sondern lediglich eine sittliche Gleichberechtigung der Geschlechter geben könne. Dem Mann wurde nach wie vor »eine gewisse Vorherrschaft« zugestanden, die in der religiös-sittlichen Weltanschauung verwurzelt sei. Hilde Lion, Zur Soziologie der Frauenbewegung. Die sozialistische und die katholische Frauenbewegung, Berlin 1926, 115.

WERNER GROSS

Franz Xaver von Funk – ein Kirchenhistoriker von Weltruf*

Längst nicht alle Pfarreien der Diözese Rottenburg-Stuttgart haben in der Vergangenheit oder Gegenwart einen Professor der Theologie hervorgebracht. Die Gemeinde Abtsgmünd[1] (Ostalbkreis, früher: Oberamt Aalen) kann nicht nur einen theologischen Lehrer, sondern deren drei zu ihren Söhnen zählen. Zwei Theologen haben sich im Zeitalter der Aufklärung in Lehre und Forschung einen Namen gemacht: Patriz Benedikt Zimmer[2] (1752–1820) und Jakob Salat[3] (1766–1851). Sie werden freilich an Bedeutung weit übertroffen durch Franz Xaver von Funk, einen Kirchenhistoriker von Weltruf. Sicher ist, daß Funk uns räumlich und zeitlich nähersteht als seine beiden Landsleute, Amtsbrüder und Kollegen:
– Räumlich: Er lehrte an der württembergischen Landesuniversität Tübingen und blieb als Priester zeitlebens der schwäbischen Diözese Rottenburg verbunden.
– Zeitlich: Er wurde 1840 geboren und starb 1907.

Die Feier seines 150. Geburtstags in seiner Heimatgemeinde Abtsgmünd gibt eine willkommene Gelegenheit, vor allem seine Lebensgeschichte, aber auch sein Lebenswerk wenigstens in Kürze darzustellen und zu würdigen.

Eine Vorbemerkung ist freilich nötig: Der schriftliche Nachlaß Funks ist bis zum heutigen Tag verschollen[4]. Eine Bibliographie seiner zahlreichen schriftstellerischen Arbeiten ist noch nicht erstellt. Die greifbaren geschichtlichen Quellen, die ihn betreffen, sind eher bescheiden als reichlich. Das ist wohl einer der Gründe, warum bis jetzt keine umfassende Biographie über ihn geschrieben wurde. Trotzdem ist es durchaus möglich, ein Lebensbild von ihm zu entwerfen, in dem auch die Konturen seiner inneren Gestalt aufleuchten.

* Überarbeiteter und mit Anmerkungen versehener Vortrag innerhalb des Festaktes zum 150. Geburtstag von Franz Xaver von Funk in seiner Heimatgemeinde Abtsgmünd am 14. Oktober 1990. Der Kirchengemeinde Abtsgmünd mit Pfarrer Albert Menrad gebührt Anerkennung für diese vorbildliche Initiative. In Verbindung mit dem Festgottesdienst wurde eine von Bildhauer Rudolf Kurz (Stimpfach) geschaffene und an der Außenwand der Pfarrkirche St. Michael angebrachte Gedenktafel mit einem Porträt von Franz Xaver von Funk enthüllt und gesegnet.

1 Abtsgmünd. Junge Gemeinde – reich an Geschichte. Hg.: Gemeinde Abtsgmünd, Stuttgart–Aalen 1986.
2 LThK² 9, 1964, 259 (Karl Schrems).
3 Philipp Schäfer, Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 3), Göttingen 1971. – LThK² 10, 1965, 1370–1371 (Hermann Lais).
4 Im Besitz von Prof. Dr. Rudolf Reinhardt befindet sich eine kleine Briefsammlung Franz Xaver Funk – »ein dürftiger Rest jener Papiere, die Professor Dr. Franz Xaver Funk bei seinem Tod hinterlassen hat. Der Inhalt der Briefe läßt vermuten, daß die einzelnen Stücke in Büchern der Bibliothek Funks gesteckt hattten. Sie wurden wohl von seinem Nachfolger Dr. Karl Bihlmeyer gesammelt« (Maschinenschriftliches Repertorium 1989, 1). Ein Großteil der Briefe bezieht sich auf eine von dem Jesuiten Otto Pfülf verfaßte Rezension des Lehrbuchs der Kirchengeschichte von Funk (zweite Auflage, 1890).

Ein typisch schwäbisches Gelehrtenleben

Franz Xaver Funk erblickte das Licht der Welt am 12. Oktober 1840 in Abtsgmünd, Teilort Neuschmiede, als Sohn des Franz Josef Funk (1817–1851) und seiner Ehefrau Maria Anna, geb. Holl (1813–1887)[5]. Von Beruf war sein Vater Wirt auf dem Königlichen Hüttenwerk Abtsgmünd und betrieb die (heute noch bestehende) Gaststätte »Eisenhammer«. Zwei Tage nach seiner Geburt empfing er das Sakrament der Taufe in der Pfarrkirche St. Michael in Abtsgmünd. Er war der Älteste von elf Geschwistern, von denen freilich nur fünf das Kindesalter überlebt haben. Seinen Vornamen Franz Xaver verdankte er wohl seinem Patenonkel, dem Bruder seiner Mutter, Franz Xaver Holl[6], der einen knappen Monat vor seiner Geburt, am 16. September 1840, im Dom zu Rottenburg zum Priester geweiht worden war. In seinem elften Lebensjahr, am 19. September 1851, starb sein Vater; die Pflegestelle übernahm sein Onkel, Franz Josef Hirschmiller[7] (1810–1897), Gerbermeister in Abtsgmünd.

An Ostern 1846 wurde er in die Elementarschule seines Heimatdorfes aufgenommen[8]; dort zeigte sich rasch und deutlich seine überdurchschnittliche Begabung. In seinen letzten Jahren an der Elementarschule vermittelte ihm sein Heimatpfarrer Johann Baptist Lehner[9] die Anfangsgründe der lateinischen Sprache. Dieser intensive Privatunterricht ermöglichte ihm im Oktober 1850 den Übergang in die zweite Klasse des Gymnasiums Ellwangen. Sein Onkel Franz Xaver Holl, inzwischen Pfarrer in Gößlingen, war in jeder Hinsicht sein Förderer.

In den Jahren 1855 bis 1859 besuchte er das Obere Gymnasium in Ellwangen; seine guten Ergebnisse bei der Prüfung zur Aufnahme in das Niedere Konvikt im Sommer 1855 erwirkten ihm ein Stipendium. Seine Studienzeugnisse belegen, daß er bei seinen hervorragenden »Geistesfähigkeiten« stets den zweiten »Fortgangsplatz« unter seinen Mitschülern einnahm[10]. In der »Zensur« am Ende des Schuljahres 1858/59 wird er folgendermaßen charakterisiert: »Funk... hat seine glücklichen Talente sehr gut und zweckmäßig angewandt; er befindet sich daher am Schluße seiner Gymnasiallaufbahn im Besitze einer Bildung, geeignet, eine tüchtige Grundlage für seine weiteren Studien und sein hohes Ziel zu bilden. Ebenso ist sein Charakter und sind seine Sitten derart, daß sie alle Anerkennung verdienen und den herzlichsten Wunsch erregen, daß es dem Bösen nicht gelingen möge, jene durch einen Flecken zu trüben und die gegründeten Hoffnungen zu schwächen«[11].

Sein Berufsziel stand ihm schon längst vor der Reifeprüfung klar und deutlich vor Augen: Er wollte Priester in der Diözese Rottenburg werden. Nach erfolgreich bestandener Aufnahmeprüfung bezog er im Herbst 1859 als Konviktor das Wilhelmsstift in Tübingen, um an der dortigen Universität Philosophie und katholische Theologie zu studieren. Freilich, von Anfang an beschränkte er sich nicht allein auf die vorgeschriebenen Kollegien und Seminarien. Seine wissenschaftlichen Interessen waren vielseitig; zusätzlich hörte er altphilologische und staatswissenschaftliche Vorlesungen.

Ein Beweis seines zielstrebigen Eifers ist nicht allein die freilich erfolglose Bearbeitung der

5 Die Geburts- und Sterbedaten der Eltern Funk stammen aus dem Familienregister des PfAA. Freundliche Mitteilung von Pfarrer Albert Menrad vom 5. Januar 1991.

6 Franz Xaver Holl (1816–1878), 1840 Priesterweihe, 1848 Pfarrer in Gößlingen. NEHER[2] 77.

7 Franz Josef Hirschmiller war nach dem Familienregister des PfAA verheiratet mit Josefa, geb. Funk (1816–1898), der Schwester des Vaters von Franz Xaver Funk. Freundliche Mitteilung von Pfarrer Albert Menrad vom 5. Januar 1991.

8 Vgl. zur Schulzeit Funks dessen handgeschriebener Lebenslauf. StAL E 211 III Bü 279.

9 Johann Baptist Lehner (1804–1871), 1829 Priesterweihe, 1831 Präzeptoratsverweser in Buchau, 1834 Pfarrer in Elchingen, 1842 Pfarrer in Abtsgmünd, 1859 Stadtpfarrer in Friedingen. NEHER[1] 484–485.

10 Die Abschriften seiner Jahreszeugnisse befinden sich in StAL E 211 III Bü 279.

11 Zit. in: KOCH, Erinnerung Funk 97.

Preisfrage der Philosophischen Fakultät im Jahr 1860/61, sondern vor allem die Lösung der Preisaufgabe, die von der Staatswirtschaftlichen Fakultät für das Jahr 1861/62 gestellt wurde: »Die Auffassung des Begriffes der Polizei im 18. Jahrhundert«. Es erregte großes Aufsehen, daß er als katholischer Theologe einziger Bewerber war und den Preis zuerkannt bekam. Die offizielle Beurteilung bescheinigt dem Verfasser, daß seine Arbeit »eine gute, logische Entwicklung des Themas in gewandter, von geistiger Beherrschung des Materials und von fleißiger Benützung der Quellen zeugender Darstellung und in fließender Sprache«[12] aufweist; sie wurde in der Tübinger »Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft«[13] veröffentlicht. Außerdem erhielten er und sein Kursgenosse Karl Buß[14] (1839–1905) für eine homiletische Arbeit über das Thema »Einer trage des andern Last« (Gal 6,2) im Jahre 1863 je einen ersten Preis der Katholisch-Theologischen Fakultät. Am Ende seiner Studienzeit in Tübingen erwarb er nach einer mündlichen Prüfung den akademischen Grad eines Doktors der Philosophie; seine Preisarbeit wurde ihm als Dissertation angerechnet.

In seinen vier Tübinger Studienjahren gewann Funk ein deutliches Profil in charakterlicher und wissenschaftlicher Hinsicht. Die Kennzeichnungen in den offiziellen »Testimonien-Tabellen« des Wilhelmsstifts sind eher karg zu nennen: »ganz brav, strebsam und gewandt« (Wintersemester 1859/60, Sommersemester 1860, Wintersemester 1860/61, Sommersemester 1861, Wintersemester 1861/62), »strebsam und gewandt« (Sommersemester 1862), »ganz geordnet und strebsam« (Wintersemester 1862/63)[15]. Alles in allem konnte er seinen Berufswunsch ohne größere Krisen nicht nur durchhalten, sondern auch mehr und mehr festigen und vertiefen.

Vor seinem akademischen Schlußexamen im Sommer 1863 erhielt er vom Direktor des Wilhelmsstifts, Emil Ruckgaber[16] (1828–1905), folgende Charakterisierung: »Funk ist ein sehr braver und gediegener Charakter. In seinem Benehmen zeigt er viel natürliche Gewandtheit, obwohl er noch Manches zu lernen hat und gerade das feinere Gefühl für den Takt dann und wann vermissen läßt. Sein Vortrag hat mit einem harten Organe zu ringen und kann nicht schön genannt werden... Im Ganzen ist Funk eine kräftige tüchtige Persönlichkeit, die auch auf einem größeren Platz sich gut ausnehmen wird«[17].

Im Herbst 1863 zog Funk zur unmittelbaren Vorbereitung auf die Priesterweihe in das Priesterseminar Rottenburg ein, das damals unter der strengen Führung des entschieden ultramontan ausgerichteten Regens Dr. Joseph Mast[18] (1818–1893) stand. Mast, der bemüht war, begabte Seminaristen in seinen Freundeskreis zu ziehen, um über die Ausbildungszeit hinaus Einfluß auf sie zu gewinnen, hatte im Falle des intellektuell geprägten Alumnus Funk offenbar keinen Erfolg. Seine erste Beurteilung vor der Diakonenweihe akzentuiert letztlich seine Tübinger Kennzeichnung, läßt aber auch durchaus eine gewisse, wenn auch verhalten formulierte Distanzierung zwischen dem Regens und seinem Seminaristen erkennen; keine Frage, für Funk in jeder Hinsicht ein Vorteil: »Funk ist ein offener Charakter, nicht frei von etwas weitgehendem Selbstgefühl, im übrigen voll Eifer für seinen Beruf. In seinem äußern Benehmen dürfte er etwas bescheidener sein. Er ist mehr energisch als tief«[19].

Auf seine pastoralen Fähigkeiten geht seine zweite Kennzeichnung vor der Priesterweihe

12 Bericht der Staatswirtschaftlichen Fakultät vom 20. August 1862. UAT 127/124.
13 Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft 19, 1863, 489–555. 20, 1864, 320–380.
14 NEHER[4] 79–80.
15 Die Zitate aus den Semestralzeugnissen der Hauptberichte des Wilhelmsstifts Tübingen. DAR G 1.1 D 13.2a.
16 GROSS, Wilhelmsstift 210–213, 246–247.
17 DAR G 1.1 287 Fasz. Seminarkurs 1863/64.
18 GROSS, Priesterseminar 25–26.
19 DAR G 1.1 287 Fasz. Seminarkurs 1863/64.

ein: »Funk hat sich auf homiletischem Gebiet mit schönem Erfolg Mühe gegeben. Wenn er auch immer noch einige Mühe hat, den abstrakten Ton der Darstellung mit dem homiletischen zu vertauschen; der Vortrag ist frei von erheblichen Mängeln; doch sollte er lebendiger und nachdrucksamer sein. Pastoraltheologische Kenntnisse recht befriedigend. Ein recht gewandter Liturg und wackerer Sänger mit kräftiger Stimme; Katechesen recht befriedigend; genießt guter Gesundheit«[20].

Zusammen mit 18 Mitbrüdern empfing er am Fest des heiligen Laurentius, 10. August 1864, im Dom zu Rottenburg durch den greisen Bischof Joseph von Lipp[21] (1795–1869) die Priesterweihe. Am 21. August feierte er mit seiner Heimatgemeinde Abtsgmünd seine Primiz.

Seine erste und einzige Vikarsstelle trat Funk nach seiner Primiz am 17. September 1864 in Waldsee an[22]. Immer wieder kam er in späteren Jahren auf sein nur einjähriges Vikariat zu sprechen. Offenbar hatte er Freude an der Seelsorge in Gemeinde und Schule; einzelne Erfahrungen und Episoden hatten sich seinem Gedächtnis tief eingeprägt. Sein Prinzipal war einer der erfahrenen Seelsorger der Diözese Rottenburg, Dekan Adam Dürr[23] (1797–1870), der seinen jungen Mitbruder am Ende seines Vikarsjahres kurz und bündig prädizierte: »Sein Verhalten dahier war sowohl in amtlicher als in außeramtlicher Beziehung tadellos«[24].

Doch stärker als seine pastoralen Neigungen waren seine wissenschaftlichen Ambitionen. Schon am 2. August 1864, genau zehn Tage vor seiner Priesterweihe, bemühte er sich in einem Gesuch an den württembergischen König um ein Reisestipendium aus dem Etat des Wilhelmsstifts »zur Erweiterung und Vervollkommnung seiner auf der Königlichen Landesuniversität gewonnenen philosophischen und sozial-politischen Kenntnisse sowie im Interesse seiner allgemeinen Ausbildung«[25]. Als Ziel schwebte ihm Berlin vor, aber sein Tübinger Lehrer in Nationalökonomie, Professor Albert Schäffle[26] (1831–1903), hielt Paris aus fachlichen Gründen für geeigneter. Sowohl die Konviktskommission wie der Kirchenrat schlossen sich dieser Empfehlung an. Am 9. März 1865 erhielt Funk die königliche Genehmigung und ein entsprechendes Stipendium[27]. Das Bischöfliche Ordinariat gewährte ihm den Studienurlaub mit guten Gründen erst nach Ablauf seines ersten Vikarsjahres[28]. Vom 28. September 1865 bis zum 5. Juli 1866 hielt er sich in Paris auf; zwei Wochen verwendete er für einen eher touristischen Abstecher nach London. Der Schwerpunkt seiner neunmonatigen Studienzeit lag – wie er in einem ausführlichen Rechenschaftsbericht vom 17. November 1866 darstellte[29] – im Besuch von Vorlesungen über Philosophie und Nationalökonomie an der Universität Paris. Daß er sich dort auch intensiv mit Land und Leuten sowie mit Erscheinungsformen des französischen Katholizismus beschäftigte, belegen eine Reihe von Aufsätzen und Skizzen, die er im »Katholischen Kirchenblatt der Diözese Rottenburg« in unregelmäßigen Abständen veröffentlichte[30].

Noch vor seiner Rückkehr in die schwäbische Heimat wurde er am 26. Juni 1866 zum

20 DAR ebd.
21 GATZ, Bischöfe 1983, 453–455 (Rudolf REINHARDT).
22 DAR G 1.7.1 Personalakte Franz Xaver Funk.
23 NEHER[1] 475.
24 DAR G 1.7.1 Personalakte Franz Xaver Funk.
25 StAL E 211 II Bü 248.
26 GROSS, Wilhelmsstift 283–284.
27 StAL E 211 II Bü 248.
28 DAR G 1.7.1 Personalakte Franz Xaver Funk.
29 StAL E 211 II Bü 248.
30 Katholisches Kirchenblatt für die Diözese Rottenburg 5, 1866, 21–22: »Notre-Dame im Advent. I«, 25–29: »Notre-Dame im Advent. II«, 86–88: »Die Fasten in Paris«, 88–89: »Die Konferenzen des P. Felix«, 105–106: »Einweihung einer deutschen Kirche in Paris«, 134–136: »Die neuen Kirchen in Paris«.

Repetenten am Wilhelmsstift in Tübingen ernannt; unmittelbar nach seiner Ankunft, am 14. Juli, trat er sein neues Amt an[31]. Für seine Repetitionen mit den Konviktoren erhielt er vor allem das Fach Moraltheologie zugewiesen, das seinen bisherigen Spezialstudien nahelag. Wie sehr er gerade in dieser Zeit das Grenzgebiet zwischen Theologie und Nationalökonomie bearbeitete, zeigte seine damals erschienene, erste größere Monographie »Zins und Wucher. Moraltheologische Abhandlung mit Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes der Kultur und der Staatswissenschaften«[32]. Im Sommersemester 1869 hielt er anstelle des zum Handelsminister in Wien berufenen Nationalökonomen Albert Schäffle eine dreistündige Vorlesung für Theologiestudenten mit dem Thema »Elemente der christlichen Volkswirtschaftslehre mit Bezugnahme auf die Behandlung der einschlägigen Punkte durch die Moraltheologie«[33].

Die »Rottenburger Wirren«[34], ein Konflikt zwischen Regens Mast und Konviktsdirektor Ruckgaber vor allem um Fragen der diözesanen Priesterausbildung mit ihren Zentren Tübingen und Rottenburg, erreichten im Frühjahr und Sommer 1868 ihren Höhepunkt. Der Riß ging mitten durch das Repetentenkollegium des Wilhelmsstifts. Einige der Tübinger Repetenten standen in ausdrücklichem Gegensatz zu ihrem Direktor, hatten im Wintersemester 1867/68 Material gegen ihn gesammelt und Regens Mast zugespielt, der seinerseits (schon seit Jahrzehnten) die Nuntiatur in München informierte. Aus Überzeugung gehörte Funk nicht zu dieser Gruppe, sondern stand loyal zu seinem Direktor. Da es in den Auseinandersetzungen schlußendlich auch um die Alternative Katholisch-Theologische Fakultät oder Tridentinisches Seminar ging, hielt er konsequent zu der Fakultät, in der er dank seines Werdegangs fest verwurzelt war. Ruckgaber zählte in seinem Semestralbericht vom 27. September 1868 Funk zu den »uns anhänglichsten«; er gehöre zu denen, die »den freiesten und unbefangensten Blick haben«. Ruckgabers Prognose ging in Erfüllung: Der besonders zuverlässige Funk, »ohnehin ebenso gewandt wie geistesfrisch, sollte ein sehr brauchbarer Mann werden«[35].

Die Lebensgeschichte Funks ist an einer entscheidenden Weichenstelle gekoppelt mit der Biographie des Tübinger Kirchenhistorikers Professor Karl Joseph von Hefele[36] (1809–1893). Am 17. Juni 1869 wurde Hefele zum dritten Bischof von Rottenburg gewählt, am 29. Dezember empfing er im Dom zu Rottenburg die Bischofsweihe. Die Frage seiner Nachfolge in Tübingen stand an. Zu den Hintergründen als unmittelbarer Zeitzeuge Franz Xaver Linsenmann[37] (1835–1898), damals außerordentlicher Professor der Moraltheologie an der Universität Tübingen, in seiner unlängst edierten Selbstbiographie: »War die Stelle des Kirchenhistorikers erledigt, so war damit doch eine Neubesetzung unter den damaligen Verhältnissen nicht ohne Schwierigkeit. Man vergesse nicht, daß man mitten im heißesten Streit vor der Entscheidung der Infallibilitätsfrage stand. Einen Gelehrten von wissenschaftlichem Namen, den man etwa hätte berufen können, hätte man um sein wissenschaftliches Bekenntnis gefragt. Ein Vertreter der strengeren Richtung würde von der Regierung abgelehnt worden sein, selbst wenn die Fakultät einen solchen vorgeschlagen hätte. Einen ›liberalen‹ Theologen im gewöhnlichen Sinne des Wortes konnte weder die Fakultät vorschlagen, wenn sie sich nicht noch weiter diskreditieren wollte, noch konnte die kirchliche Behörde dazu ihre Einwilligung geben. Es kamen noch andere Umstände dazu, welche es unmöglich machten, eine Celebrität zu berufen. Denn für einen glänzenden Namen war damals Tübingen nicht anziehend genug... Der neu erwählte Bischof Hefele nämlich, dessen Name nun schon einmal mit

31 StAL E 211 III Bü 221. – DAR 1.7.1 Personalakte Franz Xaver Funk.
32 Tübingen 1868.
33 StAL E 211 II Bü 131.
34 Gross, Wilhelmsstift 232–246. – Ders., Priesterseminar 32–36.
35 DAR G 1.1 D 13.2a: Hauptbericht über das Sommersemester 1868.
36 Gatz, Bischöfe 1983, 295–297 (Rudolf Reinhardt).
37 Gatz, Bischöfe 1983, 451–453 (Rudolf Reinhardt).

Konzil und Infallibilitätsfrage verschlungen war, fühlte sich auf dem bischöflichen Stuhle – je nach dem Ausgang des Vatikanischen Konzils – so unsicher, daß er im Ernste an die Möglichkeit dachte, das Bistum eventuell wieder niederzulegen, wenn ihm wegen seiner Haltung in den brennenden Fragen allzu große Schwierigkeiten gemacht würden, um auf seine Professur zurückzukehren. Und so wurde in der Tat eine Art Übereinkommen getroffen, vermöge dessen seine Lehrstelle nicht mit einem Professor ordinarius vorerst besetzt werden sollte; es sollte vorerst durch einen Repetenten des Konvikts stellvertretend die Vorlesung gehalten und derselbe dann nach einiger Zeit als Extraordinarius angestellt werden. Hierzu wurde Repetent Dr. Funk ersehen, ein noch ganz junger Mann, der sich aber durch Strebsamkeit und durch mehrere gute literarische Arbeiten bemerkbar gemacht hatte. Es war ungefähr dasselbe Experiment, wie man es wenige Jahre zuvor mit meiner Anstellung gemacht hatte. Auch Funk war dadurch, wie auch ich, nicht auf Rosen gebettet«[38].

Die Ernennung Funks zum außerordentlichen Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie datiert vom 13. September 1870. Anzumerken ist, daß er bereits während der Tätigkeit Hefeles als Konsultor des Ersten Vatikanischen Konzils in Rom im Wintersemester 1868/69 sowie unmittelbar nach dessen Bischofsweihe im Wintersemester 1869/70 sowie im Sommersemester 1870 kirchengeschichtliche Vorlesungen gehalten hatte[39].

Die Katholisch-Theologische Fakultät entschied sich für einen jungen Wissenschaftler, der sich für das Fach Kirchengeschichte noch nicht in besonderer Weise spezialisiert hatte. Der Bericht der Fakultät an den Akademischen Senat vom 3. März 1870 nannte folgende Argumente: »Fürs erste ist Dr. Funk der Kirchengeschichte nichts weniger als fremd geblieben. Das theologische Material, das in seinen schriftstellerischen Erzeugnissen niedergelegt ist, gehört vorzugsweise der historischen Theologie an und die Art, wie er dasselbe zu erheben und zu verwenden wußte, zeigt, daß er in den Gang der kirchlichen Entwicklung tief eingedrungen. Sodann glauben wir, daß die Klarheit und Schärfe der Auffassung, sowie die Gewandtheit seiner Darstellung uns die Gewähr geben, daß er bei seinem Talente, seinem Fleiße und seiner seltenen Arbeitskraft bald und leicht die noch vorhandenen Lücken in seinen kirchenhistorischen Studien ausfüllen werde. Endlich dürfte ihm seine bisherige Beschäftigung mit der Nationalöconomie auch für den Betrieb der Kirchengeschichte eine wesentliche Förderung sein, indem sie seinen Blick für solche Seiten der kirchlichen Entwicklung schärfte, die bisher weniger behandelt worden, deren Hervorhebung aber gerade in unserer Zeit von hervorragender Wichtigkeit sein dürfte«[40].

Die Katholisch-Theologische Fakultät und der Akademische Senat waren sich der Konsequenzen seiner Ernennung zum außerordentlichen Professor durchaus bewußt; sie hatten ihn in der sicheren Erwartung in Vorschlag gebracht, »daß er in wenig Jahren den Lehrstuhl der Kirchengeschichte mit Ehren ausfüllen werde«[41]. Und so kam es tatsächlich, nachdem er bereits in den Jahren 1872 und 1874 als Zeichen der Anerkennung ansehnliche Gehaltserhöhungen erhalten hatte[42]: Am 5. Februar 1875 wurde er vermöge königlicher Entschließung zum ordentlichen Professor befördert[43]. In ihrem Antrag vom 12. Dezember 1874 hatte die Katholisch-Theologische Fakultät ihrem Mitglied Funk das Zeugnis erteilt, »daß er hinter den Erwartungen der Facultät in keiner Weise zurückgeblieben ist, daß er sich vielmehr seiner Aufgabe nach deren intellektuellen und moralischen Anforderungen, unter welch

38 Linsenmann, Lebenserinnerungen 208–209.
39 UAT 126/185. – StAL E 211 II Bü 28.
40 UAT 126/185.
41 UAT ebd.
42 UAT ebd.
43 StAL E 211 II Bü 28. – UAT 126/185.

letztere wir besonders ein freies und von Tagesmeinungen unbeirrtes Urteil werthschätzen, gewachsen gezeigt hat«[44].

Beim Antritt seines akademischen Lehramtes war Funk ungewöhnlich jung: genau 30 Jahre alt. Sehr rasch aber wuchs er in seine Lehraufgabe hinein. Als er mit seinen Vorlesungen begann, hatte er noch keine akademischen Grade in der Theologie erworben. Die Katholisch-Theologische Fakultät ernannte ihn am 15. März 1871 zum Lizentiat[45] und am 8. Februar 1875 zum Doktor der Theologie[46]; beide Graduierungen erfolgten ehrenhalber, ohne die sonst üblichen Dissertationen und Prüfungen. Sowohl als außerordentlicher wie als ordentlicher Professor hielt Funk jeweils seine akademische Antrittsvorlesung. Sein Thema lautete am 25. Mai 1871: »Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum«[47] und am 22. April 1875: »Johannes Chrysostomus und der Hof von Konstantinopel«[48]. Im Zusammenhang mit seiner Antrittsrede als ordentlicher Professor wurde er am 3. Juni 1875 in den Akademischen Senat in aller Form eingeführt; ein volles Menschenalter war er eines seiner engagiertesten Mitglieder.

In keiner Biographie Funks wird berichtet, wie er persönlich zur Verkündigung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil stand, und was er von der Publizierung der Beschlüsse des Konzils hielt, zu der Bischof Hefele sich nach langen inneren Kämpfen am 10. April 1871 durchrang. Die Nachlässe Funks und seiner Kollegen sind nicht mehr erhalten; die vorhandenen Quellen geben keinen Aufschluß. Nach außen hielt er sich als Nachfolger Hefeles offenbar bedeckt und gab als jüngstes Mitglied der Fakultät, zumal nur im Rang eines außerordentlichen Professors, keine Aufsehen erregenden Äußerungen von sich. Sicher ist aber: »daß die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen einigermaßen ungeschoren über das Vatikanum und die folgenden Jahrzehnte gekommen ist, lag vor allem an der Zurückhaltung Hefeles, der von den Tübinger Professoren keine Erklärung verlangte«[49].

Funk genoß im Lauf der Jahre als Mensch, Priester und Gelehrter an der Universität und in der Universitätsstadt Tübingen ein beachtliches Ansehen. Sein Schüler und Nachfolger Karl Bihlmeyer[50] (1874–1942) schreibt über ihn: »Seine Lebenshaltung war äußerst einfach und anspruchslos, seine Tagesordnung in Arbeit und Erholung – zweimal täglicher Spaziergang, gewöhnlich in der prächtigen Platanenallee, die sich am Neckar hinzieht – aufs peinlichste geregelt und wurde mit großer, fast pedantischer Pünktlichkeit eingehalten. Dies war aber auch der Hauptgrund, warum sich Funk bis zuletzt einer beneidenswerten Gesundheit und Arbeitskraft erfreute und Krankheit kaum dem Namen nach kannte. Wohl waren die Haare des Gelehrten gebleicht, aber das volle, rosige Antlitz verriet keine Spur des Alters, der Gang war stets lebhaft und elastisch wie der eines Jünglings, das Gedächtnis bis zuletzt von außerordentlicher Frische und Zuverlässigkeit«[51].

Auf Grund seiner außergewöhnlichen historischen Kenntnisse wurde Funk durch königliche Entschließung vom 9. März 1903 als ordentliches Mitglied in die »Württembergische

44 UAT 126/185.
45 UAT 184/650.
46 UAT 184/508. – UAT 184/2: Das Prädikat lautet: »solidae eruditionis theologicae laudem cum scriptis tum praelectionibus promeritum«.
47 UAT 126/185: Einladung des Rektoramts an die Lehrer und Beamten der Universität Tübingen. – Die Vorlesung ist abgedruckt in: ThQ 53, 1871, 427–449.
48 UAT 126/185: Einladung des Rektoramts an die Lehrer und Beamten der Universität Tübingen. – Die Vorlesung ist abgedruckt in: ThQ 57, 1875, 449–480.
49 Reinhardt, in: Linsenmann, Lebenserinnerungen 211, Anm. 16.
50 LThK² 2, 457 (Hermann Tüchle). – NDB 2, 234–235 (Hermann Tüchle).
51 Bihlmeyer, Erinnerung Funk 290.

Kommission für Landesgeschichte« berufen[52]. Dreimal erhielt er einen ehrenvollen Ruf an auswärtige Hochschulen: 1877 an die Universität Breslau[53], 1898 an die Universität Würzburg[54] sowie 1903 an die junge Catholic University of Washington[55]. »Bei seinen vorgerückten Jahren vermochte er sich zu einer Übersiedelung in die neue Welt nicht mehr zu entschließen, und in den beiden ersten Fällen wollte er seinem Tübingen und Württemberg treu bleiben«[56]. Sowohl die Universität wie die Regierung legten höchsten Wert auf das Verbleiben Funks in seiner Tübinger Lehr- und Forschungsaufgabe. Abgesehen von den üblichen Personalzulagen verstärkte Funk durch die Ablehnung der auswärtigen Berufungen seine Position an seiner Heimatuniversität.

Im Studienjahr 1892/93, das damals an Ostern begann, bekleidete er das höchste Amt der Universität Tübingen. Als Mitglied der Katholisch-Theologischen Fakultät wurde er am 18. Februar 1892 mit 34 von 37 Stimmen zum Rektor gewählt[57]. Die königliche Bestätigung erfolgte am 23. Februar[58]. Funk übernahm am 18. März 1892[59] dieses Wahlamt, das er bis zur Vereidigung seines Nachfolgers am 9. März 1893 innehatte[60]. Für ihn war seine Amtszeit als Rector magnificus zweifellos der Höhepunkt seiner akademischen Wirksamkeit[61].

Staatliche Auszeichnungen blieben nicht aus. Zu erwähnen ist vor allem das Ehrenkreuz des Ordens der Württembergischen Krone, das ihm am 10. September 1890 in Zusammenhang mit seinem 50. Geburtstag verliehen wurde[62]. Mit dieser Ehrung war der Personaladel verbunden. Anläßlich seiner Ablehnung des Rufes an die Catholic University of Washington erhielt er am 18. Mai 1903 das Kommenturkreuz II. Klasse des Friedrichsordens[63].

Der Forscher

»Dieses typische württembergische Gelehrtenleben des 19. Jahrhunderts mit seiner geradezu aszetischen Konzentration auf die Wissenschaften war die Voraussetzung für die überraschend reiche literarische Tätigkeit«[64]. An erster Stelle sind Funks textkritische Ausgaben von Quellenwerken der Alten Kirche zu nennen, die teilweise heutzutage noch in Gebrauch sind: – »Opera Patrum Apostolicorum«[65]. Diese Schul- und Handausgabe der Schriften der Apostolischen Väter, die sein Lehrer Hefele zuletzt 1855 publiziert hatte, veröffentlichte er 1879–81 in fünfter Auflage unter seinem Namen. Eine völlige Neuausgabe wiederum in zwei Bänden edierte er 1901: »Patres Apostolici«[66].

52 Staats-Anzeiger für Württemberg, 14. März 1903.
53 UAT 126/185.
54 UAT ebd.
55 UAT ebd.
56 Koch, Erinnerung Funk 136–137.
57 Senatsprotokoll: UAT 47/36 fol 292^{r}–293^{r}.
58 Senatsprotokoll: UAT 47/36 fol 295^{v}.
59 Senatsprotokoll: UAT 47/36 fol 299^{r}.
60 Senatsprotokoll: UAT 47/36 fol 344^{r}.
61 Während seines Rektoratsjahres hielt Funk am Geburtsfest des württembergischen Königs Wilhelm II. im Jahre 1893 die akademische Rede zum Thema »Konstantin der Große und das Christentum«. Abgedruckt in: ThQ 78, 1896, 429–461.
62 Staatsanzeiger für Württemberg, 10. September 1890.
63 UAT 126/185. – Staats-Anzeiger für Württemberg, 25. Mai 1903.
64 Tüchle, Funk 278.
65 Tübingen 1878–1881.
66 Tübingen 1901.

– »Doctrina duodecim Apostolorum«[67]. Lange beschäftigte er sich mit der Zwölf-Apostel-Lehre, ehe er sie in einer kritischen Ausgabe 1887 vorlegte.
– »Didascalia et Constitutiones Apostolorum«[68]. Diese zweibändige Ausgabe der wichtigsten kirchenrechtlichen Sammlungen des christlichen Altertums, 1905 und 1964 aufgelegt, ist unbestritten das Meisterwerk Funks.

In diesen Quellenwerken werden die Akribie und der Fleiß, die Umsicht und der Scharfsinn, vor allem aber die immense Sachkenntnis des Tübinger Kirchenhistorikers sichtbar. Funk unternahm eine Reihe von Studienreisen, so nach Rom und Paris, Jerusalem und Konstantinopel, um dort die entsprechenden Handschriften einzeln durchzuarbeiten.

Die Erforschung der ersten christlichen Jahrhunderte und ihrer Literatur fand ihren Niederschlag in zahlreichen Monographien, Abhandlungen und Rezensionen. Nicht wenige seiner Aufsätze ließ er in der Tübinger »Theologischen Quartalschrift« erscheinen, als deren verantwortlicher Redakteur er sich 32 Jahre lang betätigte.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß Funk sich immer wieder in heftige literarische Kontroversen verwickeln ließ. In seinen Darstellungen, Repliken und Erwiderungen konnte er kräftig zupacken. Er war kein Mann von Zimperlichkeit und pflegte ausgesprochen handfest zu agieren und zu reagieren. Dazu folgende Erklärung, die nicht nur sein Naturell berücksichtigt: Funk war um eine überaus sorgfältige Arbeit bemüht. »Die Überzeugung von der Gründlichkeit der eigenen Arbeit war die Wurzel eines hohen wissenschaftlichen Selbstbewußtseins«[69]. Mehr als einmal schloß er seine Argumentation mit solchen oder ähnlichen Worten: »So wird es sich eben fragen, wer die Aufgabe richtiger gelöst, und die Entscheidung darüber wird dem sachverständigen Publikum anheim gegeben sein. Ich sehe dem Urteil mit aller Ruhe entgegen«[70].

Funk war von einem unbestechlichen Wahrheitssinn erfüllt. Zuerst und zuletzt ging es ihm nach eigenem Bekunden um die Wahrheit: »Das Ziel meines wissenschaftlichen Strebens ist nur die Erkenntnis der Wahrheit, und ich nehme jeden Beitrag dankbar an, der mich demselben näherbringt. Nur muß man mir mit Gründen kommen, wenn man mich von einer Ansicht abbringen will; daß man mir bloß die Ansicht eines Gelehrten entgegenhält, damit ist mir nicht gedient. Denn wenn ich über einen Gegenstand schreibe, sehe ich mich in der Regel auch nach den Urteilen anderer um, und wenn ich von diesen abweiche, so liegt der Grund einfach darin, daß ich sie bei sorgfältiger Prüfung nicht als richtig erfunden habe«[71].

Der Lehrer

In konsequenter Treue kam Funk seinen akademischen Verpflichtungen nach. Jeweils in einem Studienjahr in fünf Wochenstunden trug er in Vorlesungen die ganze Kirchengeschichte vor. Im Wintersemester las er für gewöhnlich noch Patrologie und im Sommersemester christliche Archäologie und Kunstgeschichte. Dazu August Hagen: »Es kam nie vor, daß er mit dem Stoff nicht fertig wurde. Sein Vortrag war klar und mit Stoff gesättigt, aber keineswegs glänzend oder mitreißend, eher eintönig und trocken. Es mangelte ihm der Schwung des Gemütes und die Sprache des Pathos. Vieles war der Form nach improvisiert. Funk zog sein Manuskript, später seine ›Böglein‹ heraus (die Druckbogen zu seinem Lehr-

67 Tübingen 1887.
68 Paderborn 1905.
69 Tüchle, Funk 296.
70 Funk, Über Reichtum und Handel im christlichen Altertum, in: Ders., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 150–159; 159.
71 Deutsches Volksblatt, 23. Februar 1881.

buch) und gab dazu seinen Kommentar. Naturgemäß lief er dabei Gefahr, sich in späteren Jahren zu versprechen. Mögen viele Entgleisungen, die ihm nachgesagt werden, erfunden gewesen sein, es blieben doch noch genug wahre übrig«[72].

Anfänglich hielt Funk seine Vorlesungen nach den Heften seines Lehrers und Vorgängers Hefele. Aus seinen Lehrvorträgen erwuchs schließlich ein »Lehrbuch der Kirchengeschichte«, das 1886 in erster Auflage erschien[73]. Funk war bemüht, den umfangreichen Stoff möglichst gestrafft und übersichtlich darzustellen, »da es« (wie er sich im Vorwort ausdrückte) »der akademischen Jugend nur bei dieser Fassung gelingt, auf dem weiten Gebiete der Kirchengeschichte mit der wünschenswerten Sicherheit sich heimisch zu machen«[74]. Tatsächlich ist dieses Lehrbuch das einzige Werk Funks, das sich durch eine große zusammenfassende Darstellung auszeichnet. Alles übrige sind überaus gelehrte »Detailarbeiten, ins Kleine und Minutiöse gehend und eines größeren Rahmens entbehrend«[75]. Sein Nachfolger Bihlmeyer kennzeichnet seinen Vorgänger präzise: »Funks Hauptstärke war die Einzelforschung, weniger die großzügige Synthese und theologische Ideengeschichte«[76].

Das Funk'sche Lehrbuch erschien in seinem Todesjahr bereits in fünfter Auflage. Noch zu seinen Lebzeiten kam 1902 eine französische und 1903 eine italienische Übersetzung heraus. Karl Bihlmeyer übernahm die Betreuung und Erweiterung des nunmehr dreibändigen Handbuchs, später zeichnete dessen Schüler Hermann Tüchle (1905–1986)[77] für die Herausgabe dieses kirchengeschichtlichen Standardwerks bis zur 18./19. Auflage (1982–1987) verantwortlich.

Funk galt zuletzt als »die stärkste Säule der Tübinger Fakultät« und »der Nestor der kirchenhistorischen Wissenschaft im katholischen Deutschland«[78]. Der bodenständige Schwabe war ein anerkannter Gelehrter von Weltruf geworden. Ein kritischer und glaubwürdiger Zeuge für die Qualitäten und die Ausstrahlungskraft Funks ist der Kanzler der Universität Tübingen, Professor Max von Rümelin[79] (1861–1931). In einem Überblick über diese württembergische Hochschule schrieb er im Jahre 1916: »Aus dem Kreise der katholischen Theologen darf als ein Stern erster Größe der Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk genannt werden... Er war ein deutscher katholischer Gelehrter vom alten Schlag, mit Weizsäcker[80], solange dieser lebte, in freundschaftlichem Verkehr verbunden. Klugheit, Vornehmheit und Güte sprachen aus dem noch im Alter frisch blühenden Gesicht. Seine Unterhaltung, sein Erzählen waren in hohem Grade anziehend. Wo es galt, wußte er diplomatische Feinheit zu entwickeln«[81].

Umsomehr wurde sein plötzlicher Tod im Jahr 1907 mit großer Erschütterung aufgenommen und als schwerer Verlust empfunden. »Es war am Abend des 23. Februar, daß Funk, der am gleichen Tag noch Vorlesung abgehalten, ein leichtes Unwohlsein, Schwindel und Herzschwäche verspürte, dessen er aber in seiner gewohnten Energie bald Herr zu werden hoffte. Er legte sich zur Ruhe in der Absicht, andern Morgens wie gewöhnlich – es war Sonntag – sich in die Kirche zur Zelebration zu

72 HAGEN, Funk 342.
73 Rottenburg 1886.
74 FUNK, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Rottenburg 1886, V.
75 HAGEN, Funk 348.
76 LThK 4, 235 (Karl BIHLMEYER).
77 Rudolf REINHARDT, Hermann Tüchle (7. November 1905–22. August 1986), in: RJKG 6, 1987, 371–373.
78 BIHLMEYER, Erinnerung Funk 291.
79 Volker SCHAEFER, Max Rümelin (1861–1931)... (Werkschriften des Universitätsarchivs Tübingen: Reihe 2, Repertorien und Kataloge 9), Tübingen 1981.
80 Karl Heinrich Weizsäcker (1822–1899), 1861 Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. RGG³ 6, 1962, 1593 (H.-O. METZGER).
81 Max RÜMELIN, Die Universität Tübingen, in: Württemberg unter der Regierung König Wilhelm II. Hg. Viktor BRUNS, Stuttgart 1916, 409–438; 431.

begeben. Doch es war anders beschlossen: in der Morgenfrühe des 24. Februar setzte eine Herzlähmung dem Wirken des Unermüdlichen ein jähes Ziel«[82].

Freilich, er hatte das Sterben aus seinen alltäglichen Gedanken nicht verdrängt. Bewußt lebte er auf seinen Tod zu. Das belegen handschriftliche Einträge, meist Lesefrüchte mit und ohne Quellenangabe, auf den Vorsatzblättern seiner vier erhaltenen Brevierbände:
– »Die Todten haben die große Enttäuschung, welche wir Leben nennen, hinter sich«[83].
– »Erinnerungen an den Tod, Gedanken an Grab und Verwesung sind die beste Würze des Lebens«[84].

Zudem war er sich in einer großen Nüchternheit seiner Grenzen und Schwächen bewußt und rang zeitlebens um die Annahme seiner selbst. Ebenfalls in einem seiner Brevierbände notierte er das Wort des Apostels Paulus: »Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,10). Und er fügte hinzu: »Die Stärke des Menschen besteht im Bewußtsein seiner eigenen Schwäche«[85].

Im Auf und Ab seines Lebens war seine Heimatgemeinde Abtsgmünd, aber auch seine Familie immer wieder ein willkommenes und überaus geliebtes Refugium. In Abtsgmünd hielt er jedes Jahr zur Ferienzeit Einkehr; in seinem Heimatdorf feierte er anno 1889 sein Silbernes Priesterjubiläum. Für den 1885 festiggestellten Neubau seiner Heimatkirche machte er eine großzügige Stiftung, die für eines der großen, heute noch erhaltenen Glasfenster im Altarraum verwendet wurde[86]. Bis zu seinem Tod bewährte er sich als Wohltäter von Abtsgmünd.

In seinem geistlichen Werdegang auf der Höhe seines Lebens, aber auch in der Erwartung seines Endes spielte ein Gebet des Historikers Leopold von Ranke (1795–1886) eine große Rolle, das man im Nachlaß dieses Begründers der modernen Geschichtswissenschaft gefunden hatte. Franz Xaver von Funk hatte diesen Lobpreis in drei seiner Brevierbände notiert und mit der begeisterten Kennzeichnung »Herrliches Gebet« versehen. Wahrscheinlich machte er sich dieses Gottlob oft zu eigen. In Demut ließ er sein gläubiges Herz sprechen, neigte sich vor dem Ursprung und Ziel des Lebens und der Erkenntnis und ehrte den einen und dreifaltigen Gott als den Herrn der Geschichte:

»Wer ist die Kraft,
die Leben in mir schafft?
Wer giebt Erkenntniß
und Verständniß?
Wer bewahrt die Seele,
daß sie nicht fehle?
Allgewaltiger,
Einer und Dreifaltiger,
Du hast mich aus dem Nichts gerufen,
hier liege ich vor Deines Thrones Stufen«[87].

82 Bihlmeyer, Erinnerung Funk 291. Dazu: Deutsches Volksblatt 28. Februar 1907, Erstes Blatt: »Beerdigung des hochw. Herrn Prof. Dr. F. X. v. Funk« sowie ebd. »Nachruf von Prof. Dr. Wilhelm Koch zu Beginn seines Dogmatik-Kollegs«.
83 PfAA: Breviarium Romanum. Pars hiemalis. Handexemplar Funk.
84 PfAA: Breviarium Romanum. Pars verna. Handexemplar Funk.
85 PfAA: Breviarium Romanum. Pars hiemalis. Handexemplar Funk.
86 Das Chorfenster zeigt die Darstellung Jesu im Tempel sowie darunter die Symbole der Evangelisten Lukas und Johannes. Die Inschrift lautet: »Gestiftet von Professor Franz Xaver Funk, Tübingen, 1885«.
87 PfAA: Breviarium Romanum. Pars hiemalis sowie Pars verna und Pars autumnalis. Handexemplar Funk. – Fundort des Lobpreises mit der Überschrift »Gebet aus den achtziger Jahren«: Leopold von Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte. Hg. Alfred Dove (Sämtliche Werke 53/54), Leipzig 1890, 655.

A.
BENÜTZTE ARCHIVE

Pfarrarchiv Abtsgmünd, Dekanat Aalen (= PfAA)
Staatsarchiv Ludwigsburg (= StAL)
Diözesanarchiv Rottenburg (= DAR)
Archiv des Priesterseminars Rottenburg (= APR)
Hauptstaatsarchiv Stuttgart (= HStAS)
Universitätsarchiv Tübingen (= UAT)
Archiv des Wilhelmsstifts Tübingen (= AWT)

B.
QUELLENSCHRIFT

Franz Xaver LINSENMANN, Sein Leben. Band 1: Lebenserinnerungen. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Rudolf REINHARDT, Sigmaringen 1987.

C.
LITERATUR

Karl BIHLMEYER, Zur Erinnerung an Professor Dr. F. X. von Funk, in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania. Blätter für Literatur, Wissenschaft und Kunst 1907, 289–292, 301–304.
Karl August FINK, Franz Xaver Funk, in: ThQ 150, 1970, 72–74.
P. GODET, Fr. X. Funk, in: Revue du Clergé Français 56, 1908, 129–149.
Werner GROSS, Das Priesterseminar Rottenburg. Anfänge – Regenten – Ereignisse, Rottenburg 1986.
Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen ²1984.
August HAGEN, Franz Xaver Funk, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 8, hg. von Max MILLER und Robert UHLAND, Stuttgart 1962, 335–351.
Anton KOCH, Zur Erinnerung an Franz Xaver v. Funk, in: ThQ 90, 1907, 95–137.
Hermann TÜCHLE, Franz Xaver Funk (1840–1907), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 3, hg. von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER, München 1975, 276–299.
J. Z., Professor Dr. Franz Xaver v. Funk, in: Deutsches Volksblatt 59, 1907, Nr. 48 (27. Februar).

PAUL KOPF

Die Entwicklung der Kongregation von Bonlanden in den Jahren des Exils der Ordensleitung

Ein Beitrag zum Thema Ordensleben in der Zeit des Nationalsozialismus und der Nachkriegszeit (1937–1951)

Das Werk des Gründers der Kongregation von Bonlanden, Faustin Mennel[1], entfaltete sich nach dessen Tod am 17. Juni 1889 so gut, daß beim Generalkapitel im Jahre 1925 eine folgenschwere Entscheidung gefällt werden konnte: die Annahme von Niederlassungen im Ausland[2]. Sobald die kirchliche Erlaubnis eingegangen war, sollte eine erste Neugründung in Argentinien vorgenommen werden[3]. Der Gedanke, diesen Weg einzuschlagen, war nicht ganz neu. Seit 1922 bestanden bereits Verbindungen zur deutschsprechenden Kolonie in Missiones/Argentinien. Von dort wurden, durch Vermittlung eines früheren Zöglings von St. Agnes in Riedlingen[4], Kontakte hergestellt und unter den Schwestern für die eventuelle neue Aufgabe geworben. Als der Bischof von Corrientes/Argentinien um sechs Schwestern zur Besorgung des Priesterseminars in Itatí bat, kamen die Oberen mit bischöflicher Einwilligung zu dem Entschluß, das Angebot anzunehmen. Die ersten sechs Schwestern reisten am 5. Juni 1926 ab und konnten am 9. Juli in Itatí ihr neues Arbeitsfeld übernehmen[5]. Ein Jahr später waren die Verhandlungen für eine erste Niederlassung in Sobradinho im Staate Rio Grande do Sul (Brasilien) abgeschlossen.

Am 4. Januar 1928 konnten vier Schwestern abreisen[6]. Vierzehn Tage nach deren Ankunft, am 29. Februar 1928, starb die erste Missionsschwester Benigna Schweizer im Alter von 32 Jahren. Bereits am 1. April 1928 erhielten wieder vier Schwestern das »Missionskreuz«[7]. Aus den Vereinigten Staaten von Nordamerika baten die deutschen Oblaten aus Hünfeld für Haushalt und Küche in ihrem Kolleg in Belleville/Illinois um Schwestern[8]. Auch in der deutsch-russischen Kolonie San Miguel (Provinz Buenos Aires) wirkten seit 1927 vier Schwestern[9].

Ende 1931, dem Jahr des Generalkapitels und des 75jährigen Jubiläums der Kongregation, zählte diese 263 Profeßschwestern und 13 Novizinnen in sechs Inlands-Filialen und schon fünf Missionsstationen in Argentinien, Brasilien und den Vereinigten Staaten von Amerika. 38

1 Näheres zu Faustin Mennel: Paul Kopf, »Faustin Mennel – Leben und Wirken«, in: RJKG 8, 1989, 49–77. Ders., Festschrift zum 100. Todestag von Faustin Mennel am 17. Juni 1989 (Erweiterter Sonderdruck aus RJKG, 31 Seiten mit Geleitwort von Generaloberin Schwester Fredegundis Fratz).

2 Archiv Bonlanden (AB) 011, Generalkapitel 1925, Beschlüsse II.

3 Ebd.

4 St. Agnes wurde 1902 als erste Filiale von Bonlanden errichtet.

5 Auszüge aus der Generalats-Chronik, die Mission betr. – bes. in Brasilien von 1926–1949 (Rückkehr), geschrieben von M. Edeltrudis (handschriftlich), 1926, 1–3 (Die Angaben entstammen einer maschinenschriftlichen Kopie).

6 Ebd. 4.

7 Ebd. 5.

8 Ebd. 5.

9 Ebd. 6.

Schwestern waren bereits in die Mission ausgesandt worden[10]. Zahlreiche Anträge an das Generalkapitel verwiesen auf die veränderte Situation. Für Brasilien und Argentinien wurden Kommissarinnen mit besonderen Vollmachten ernannt[11]. Die Mission war in kurzer Zeit ein gewichtiger Schwerpunkt geworden. Jahr für Jahr fanden Aussendungsfeiern aus Deutschland statt, dessen politische Verhältnisse sich in wenigen Jahren radikal verändern sollten. Das Generalkapitel 1937 stand deshalb in der blühenden Kongregation vor zukunftsträchtigen Entscheidungen.

Das Generalkapitel 1937

Seit dem Jahre 1925 war Schwester Edeltrudis Hohnerlein[12] als Generaloberin an der Spitze der Kongregation gestanden. Mit päpstlicher Dispens hatte sie im Alter von 34 Jahren die Leitung des Werkes übernommen und war 1931 für weitere sechs Jahre wiedergewählt worden. Zwei Herzensanliegen hatte die engagierte Ordensfrau in den zwölf Jahren durchsetzen können: den Weg in die Mission, der zunächst vom Diözesanbischof als undenkbar angesehen worden war[13], und die Umstellung der Kongregation aus einer Genossenschaft bischöflichen in eine solche päpstlichen Rechtes[14]. Im Jahre 1937 waren Überlegungen im Gange, ob bei der Tüchtigkeit der Generaloberin, angesichts deren Alter und der Zeitverhältnisse, nicht eine Postulation für eine weitere Amtsperiode vorgenommen werden sollte[15].

Am 3. Mai 1937 wurde jedoch die 40jährige Schwester Ignatia Frank, seit 1930 in Brasilien tätig, mit 16 von 26 Stimmen zur Generaloberin gewählt[16]. Insgesamt 23 Jahre sollte sie der Kongregation vorstehen. Dem der Wahl folgenden Generalkapitel wurde ein umfangreicher »Allgemeiner Bericht über die Kongregation« vorgelegt, aus dem bereits die angespannten Zeitverhältnisse sichtbar wurden[17]. Die Kongregation zählte nunmehr 313 Mitglieder (299 Profeßschwestern und 14 Novizinnen). In der deutschen Region wirkten 169 Schwestern, davon in Bonlanden 97, Riedlingen 13, Hürbel 33, Schwenningen 16, Obertalheim 10[18]. Die argentinische Region umfaßte 56 Schwestern in acht Einrichtungen, die brasilianische 54 Schwestern in fünf Einrichtungen und die nordamerikanische 34 Schwestern in ebenfalls

10 Ebd. 12.

11 AB 011, Generalkapitel 1931, Anträge und Beschlüsse.

12 Edeltrudis (Hedwig) Hohnerlein, geb. am 5. November 1891 in Deubach (Kreis Mergentheim), Eintritt in die Kongregation 5. Oktober 1912, Oberin in St. Hildegard (Ulm) 1922, 7. April 1925 Generaloberin, 10. Juni 1937 Generalassistentin (in Brasilien), 16. Januar 1948 wieder Generaloberin (in Brasilien), 4. Mai 1949 Rückkehr nach Bonlanden, Mai 1954 Rückkehr nach Brasilien, 12. Juli 1959 Gründung der klausurierten Schwestern beim Konvent Maria Imaculada, Itapecerica da Serra (Staat São Paulo, brasilianische Provinz). (Bereits beim Generalkapitel 1937 lag ein Antrag vor, im Mutterhaus eine Abteilung von Klausurschwestern einzuführen. Der Antrag wurde bis zum nächsten Generalkapitel zurückgestellt. AB 011, Generalkapitel 1937, Protokoll, I, 5.) 15. März 1966: Rückkehr von Schwester Edeltrudis nach Bonlanden. Gestorben am 27. September 1968 in Bonlanden (AB Personalakten).

13 AB I. Abschrift der Kongregations-Chronik von 1856–1949 (ab 1914 Original-Chronik), 352.

14 AB 072, Päpstliche Approbation.

15 AB 011, Generalkapitel 1937, Amtlicher Schriftwechsel.

16 Ebd., Wahlprotokoll. – Ignatia (Anna) Frank, geb. am 8. Februar 1897 in Baden-Baden, Eintritt in die Kongregation 26. September 1922, Aussendung nach Brasilien am 10. September 1930, Generaloberin von 1937–1948 (Brasilien) und von 1954–1966 (Bonlanden). Gestorben am 23. Oktober 1984 in Bonlanden (AB 061 – 1, Mutter Ignatia Frank).

17 AB 011, Generalkapitel 1937, Berichte.

18 Gründungsdaten: Riedlingen 1902, Hürbel 1908, Schwenningen 1926, Obertalheim 1926.

fünf Niederlassungen[19]. Die meisten Sorgen zeigten sich in der deutschen Region. Im Institut des Mutterhauses Bonlanden waren 1937 das Hauswirtschaftslehrerinnenseminar und das Lehrerinnenseminar geschlossen, die Privat-Volksschule abgebaut und die Aufnahme weiterer Schülerinnen verboten worden. Die private Mädchenrealschule St. Hildegard in Ulm war ebenfalls aufgehoben worden[20]. Durch den fast vollständigen Entzug der Lehrtätigkeit mußten Überlegungen für weitere Betätigungen eingebracht werden, um Brot und Unterhalt im Land zu sichern. Land- und Forstwirtschaft, vom Stifter als gute Grundlage hinterlassen, sollten – so ein Vorschlag – intensiviert, Erholungsmöglichkeiten geschaffen und ein Altersheim eingerichtet werden[21]. Schwester Ignatia, nunmehr Generaloberin, brachte die Überlegungen zur Übernahme der verschiedenen Tätigkeiten im Ausland ein[22].

Elf Jahre nach der ersten Aussendung von Missionsschwestern wurde das besondere Mühen von Generaloberin Edeltrudis Hohnerlein und deren Durchhalten besonders gewürdigt[23] und als weiterer Schritt vorgeschlagen, nunmehr die Missionsarbeit von den zivilisierten Ländern auf die »Heidenländer« auszudehnen. Gedacht war an die Übernahme einer Indianermission. Das Werk des Gründers der Mariannhiller Missionskongregation, Franz Pfanner[24], sollte als Vorbild dienen[25]. Der Generalrat erhielt nach erfolgter Beratung den Auftrag, die weiteren Schritte abzuklären[26], wofür die engagierte Einbringerin des Antrags, die Kapitels-Sekretärin Schwester Angelika[27], ein gutes Stück Informationsarbeit geleistet hatte. Besondere Aktualität hatte die Missionsfrage auch noch durch den Entschluß der Ulmer Schwestern erhalten, nach Auflösung ihrer Schule unverzüglich in der Mission tätig zu werden. Bereits am 9. April 1937 waren sie mit »Sack und Pack, Möbeln und Hausgerät« nach Südamerika aufgebrochen[28].

Nachdem die Kongregation nach zwölfjährigen Verhandlungen, rechtzeitig zum Generalkapitel, päpstlichen Rechtes geworden war, überraschte der Vorschlag nicht, eine Niederlassung in Rom zu gründen[29]. Entscheidend für die zukünftige Entwicklung der Kongregation war jedoch der Antrag[30] Schwester Tarcisias[31], die 1937 zur Regionaloberin gewählt worden war[32]. Angesichts der politischen Verhältnisse wurde erwogen und beschlossen, das Generalat

19 AB 011, Generalkapitel 1937, Bericht Personalstand.
20 Ebd., Allgemeiner Bericht.
21 Ebd., Anträge V. – Berichterstatterin Schwester Febronia Tress.
22 Ebd., Anträge XII. 1.
23 Ebd., Anträge IV.
24 Zu Franz Pfanner und dessen Gründung Maria Stern in Bosnien (1869), zu dem Faustin Mennel engen Kontakt pflegte: Albert Ludwig BALLING, Der Trommler Gottes, Missionsabt Franz Pfanner – Abenteurer und Rebell (1825–1909), Freiburg 1981.
25 AB 011, Anträge IV.
26 AB 011, Protokoll I, 3.
27 Angelika (Mathilde) Hildenbrand, geb. am 22. April 1886 in Hütten (Kreis Münsingen), Eintritt in die Kongregation 1. Mai 1904, Oberin in St. Hildegard (Ulm) bis zur Auflösung des Hauses 1937, Regionaloberin in Argentinien 1940–1946, Oberin in verschiedenen Einrichtungen bis 1953, Provinzoberin in Brasilien 1953, Rückkehr nach Deutschland 21. Dezember 1953, Provinzoberin der deutschen Provinz und Oberin von St. Hildegard (Ulm) 1954–1959. Gestorben am 27. März 1960 in Bonlanden (AB Personalakten).
28 Kongregations-Chronik 553f. und Missions-Chronik 136f.
29 AB 011, Anträge II. – Berichterstatterin Schwester Angelika Hildenbrand.
30 Ebd., Anträge 1.
31 Tarcisia (Hedwig) Epple, geb. am 17. Februar 1892 in Wasserburg (Kreis Lindau). Eintritt in die Kongregation 26. Oktober 1908, Oberin in Bonlanden 1927–1930, Oberin in Bonlanden und Regionaloberin für die deutschen Niederlassungen 1937–1949, Oberin in Schwenningen 1949–1952, Generalassistentin 1954–1960, gestorben am 1. Juni 1975 in Bonlanden (AB Personalakten).
32 AB 011, Generalkapitel 1937, Wahlprotokoll.

nach Brasilien, wo die neugewählte Generaloberin bisher als Vikar-Oberin tätig gewesen war, zu verlegen[33].

Am 20. Mai 1937 verließen mit Generaloberin Ignatia weitere 31 Schwestern Bonlanden, um in Brasilien, Argentinien und in den Vereinigten Staaten das Werk von Faustin Mennel weiterzuführen[34]. Zu den 32 Schwestern zählten die frühere Generaloberin Edeltrudis, die zum Generalkapitel eigens angereisten Schwestern aus Argentinien, Brasilien und Nordamerika sowie Novizinnen und Neuausgesandte für diese Länder[35]. Mit diesen Ereignissen, so die Chronik, war ein großes Blatt der Geschichte der Kongregation umgeschlagen[36].

Die Entwicklung in der Heimatregion von 1937 bis nach dem Zweiten Weltkrieg

Die deutsche Region erlitt durch die große Zahl der in die Mission ausreisenden Schwestern einen großen Aderlaß. Andererseits war das Aufgabenfeld in Deutschland so eingeengt, daß eine weitere überseeische Tätigkeit als dem Erbe des Gründers entsprechend angenommen werden konnte.

Am 7. Oktober 1937 konnten in Bonlanden drei Novizinnen eingekleidet werden[37], am 24. Oktober wurde eine Jungprofessin nach Brasilien entsandt, vier Kandidatinnen wurden ins Postulat aufgenommen[38]. Bereits am 2. Februar 1938 folgten zwei weitere Aussendungen nach Brasilien[39]. Am 27. Juli 1938 traf die im Jahr zuvor nach Brasilien gereiste Generaloberin Ignatia im Mutterhaus Bonlanden ein, um in den folgenden Monaten die deutschen Niederlassungen in Riedlingen, Schwenningen und Hürbel zu visitieren[40]. Am 31. März 1939 kehrte Generaloberin Ignatia Frank wieder nach Südamerika zurück. Am 17. Januar und 19. Mai 1939 konnten die letzten vier Schwestern noch rechtzeitig vor Kriegsausbruch Bonlanden in Richtung Südamerika verlassen[41].

In den Kriegsjahren lag die Last der Verantwortung für das Kloster Bonlanden und die deutschen Niederlassungen als schwere Bürde auf den Schultern der Regionaloberin Schwester Tarcisia Epple, die sich mit vielen anderen am 4. Mai 1939 an der Einkleidung von vier Postulantinnen freuen durfte[42]. Die ersten Kriegsauswirkungen zeigten sich bereits im Herbst 1939. Siebzig Personen, die aus dem kriegsgefährdeten Westgebiet umgesiedelt worden waren, mußten im Kloster Unterkunft finden[43]. Die ersten konnten Ende April 1940, der Rest im Juni nach Beendigung des Westfeldzuges, wieder in ihre Heimat zurückkehren[44].

33 Die Beratungen über diesen Antrag fanden, wohl aus politischen Rücksichten, keinen Niederschlag im Protokoll.
34 Mit Indult vom 12. August 1937 (N. 5918/37) wurde der Entschluß zur Verlegung der Ordensleitung für drei Jahre durch die Religiosenkongregation gebilligt, 1940 erfolgte eine Verlängerung und Genehmigung der Verlegung nach Itapecerica da Serra, von Barra do Pirai, jeweils Erzdiözese São Paulo/Brasilien (AB 073, Akten – Rom, Zehn-Jahresbericht 1945).
35 Ausführlicher Bericht über den Abschied in Bonlanden: Kongregations-Chronik, 1937, 560–565.
36 Auszüge aus Generalats-Chronik 19.
37 Doppel-Chronik Mutterhaus Bonlanden 22. Mai 1937–23. Oktober 1950 (Generalat Brasilien), 1937, 9.
38 Ebd. 10.
39 Ebd. 15f.
40 Ebd. 27–31.
41 Ebd. 38–44.
42 Ebd. 44.
43 Ebd. 48.
44 Ebd. 57f. und 60.

Bereits am 26. August 1939 waren Pferde für den Kriegsdienst eingezogen worden. »Auch wir opferten unsere zwei besten Pferde dem Vaterland«, notierte die Chronistin[45]. Da die fortschrittliche Landwirtschaft des Klosters damals schon mit einem Traktor ausgestattet war, hatten die durch den Ausfall der Pferde entstandenen Lücken besser geschlossen werden können, und es war auch noch im Dorf ausgeholfen worden[46]. Am 7. Mai 1940 erhielten zwei Postulantinnen das Ordenskleid[47]. Mit großem Interesse verfolgten die Schwestern die Geschehnisse des Krieges, dessen erste Entbehrungen sie bald zu spüren bekamen[48]. Der Schulunterricht jedoch konnte weitergehen[49]. Auch konnten in der Landwirtschaft einige moderne Maschinen angeschafft werden.

Am 30. Oktober 1940 jedoch traf aus Riedlingen eine bestürzende Nachricht ein. Oberin Schwester Klothildis Schmid gab telefonisch von der Beschlagnahmung der Filiale St. Agnes durch die SS Kenntnis. Innerhalb einer Woche sei dort ein Umsiedlerlager für Bukowinadeutsche einzurichten. Die Ausräumungsarbeiten mußten unverzüglich durchgeführt werden. Ausweichquartiere für Schwestern sowie Hab und Gut konnten bei »guten Leuten« gefunden werden. Vom gleichen Geschick wurden in Württemberg die Klöster Sießen, Reute, Untermarchtal, Kellenried, Blönried und Neresheim betroffen. Das Mutterhaus Bonlanden selbst blieb von dieser Maßnahme verschont[50].

Das Jahr 1941 ging als Jahr des Beginns des Rußlandfeldzuges in die Geschichte ein, der auch in Bonlanden seine Spuren hinterließ. Mitarbeiter der Landwirtschaft waren schon zur Wehrmacht eingezogen und durch französische Kriegsgefangene ersetzt worden. Zu Beginn des Krieges gegen Rußland meinte die Chronistin: »Deutschland steht einem gewaltigen, gut ausgerüsteten Heere gegenüber. Vom Nordcap bis hinunter zum Schwarzen Meere stehen die Truppen der an seiner Seite kämpfenden Staaten mit seinen 160 Divisionen gegenüber. Wem wird der Sieg sein? Es fanden gleich am 22. Juni die ersten Kämpfe statt. Es folgte Sieg auf Sieg von seiten der Deutschen. Wir folgen mit großer Spannung«[51]. Als wenige Monate später die deutsche Bevölkerung zu einer besonderen Hilfsaktion für die bei großer Kälte im Feld stehenden Soldaten aufgerufen wurde, beteiligten sich auch Schülerinnen und Schwestern des Klosters mit großem Eifer, richteten die Wintersachen vorbildlich zusammen und lieferten diese auf dem Bürgermeisteramt Berkheim ab[52]. Die Verbindungen zum Ausland wurden durch die Kriegserklärung Deutschlands an die Vereinigten Staaten von Amerika am 11. Dezember 1941 als Reaktion auf die Kriegserklärung der Vereinigten Staaten an Japan noch schwieriger. Umsomehr wurde die aus Übersee eintreffende Post geschätzt. Teils als Flugpost, teils mit dem Schiff trafen 1941 noch Nachrichten von Generaloberin Ignatia ein. Diese Postsendungen sollten fast die letzten Verbindungen mit den überseeischen Einrichtungen in den Vereinigten Staaten bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges sein. Im Jahre 1944 trafen noch zwei Rotkreuzbriefe ein[53].

Am 15. Februar 1941 waren die letzten zwei Kandidatinnen vor Kriegsende in die Gemeinschaft von Bonlanden aufgenommen worden[54]. Den tiefsten Einbruch in das Leben

45 Ebd. 49.
46 Ebd. 49.
47 Ebd. 58.
48 Ebd. 59.
49 Am 2. Oktober 1940 trafen 85 Zöglinge ein, so daß das Schulhaus, wie seit Jahren nicht mehr üblich, voll belegt war. Ebd. 62.
50 Ebd. 64–67.
51 Ebd. 80.
52 Ebd. 89f.
53 Ebd. 74, 146.
54 Ebd. 74.

der Klostergemeinde brachte der 19. September 1941. Das Schulhaus des Klosters wurde als Reserve-Lazarett von der Wehrmacht beschlagnahmt und wenige Monate später auch belegt. Zwei Schwestern (Richarda Wieland und Waltrudis Haas) übernahmen die Lazarett-Küche[55]. Am 5. März 1942 trafen die ersten Verwundeten von der Ostfront ein. Schwestern übernahmen als Angestellte des Deutschen Roten Kreuzes Pflegedienste, wurden in Verwaltung und Labor tätig[56]. Das gute Klima zwischen Soldaten, Schwestern und auch den Kindern im immer wieder wechselnden Lager für Kinderlandverschickung, das ebenfalls im Kloster untergebracht war, linderte die große Belastung. Die 1942 erfolgte Kriegserklärung Brasiliens schnitt die postalische Verbindung in ein weiteres Land ab. Über die Schweiz traf von dort später noch ein Brief ein. Die einzige Verbindung zu den ausländischen Stationen war bis 1944 noch über Argentinien möglich[57].

Das Jahr 1942, in dem auch in Bonlanden die ersten Anzeichen des Luftkrieges wahrgenommen wurden[58], blieb den Schwestern als Jahr der Glockenablieferung in besonderer Erinnerung. Bereits 1917, im Ersten Weltkrieg, hatten drei der fünf 1867 gegossenen Glocken für Kriegszwecke abgeliefert werden müssen. Am 15. Januar 1942 traf es auch die damals gerettete St. Michaels-Glocke mit 600 kg und die Maria-Verkündigungs-Glocke mit 350 kg[59]. In den letzten Kriegsjahren ging in Mutterhaus und Filialen das klösterliche Leben zwar weiter, die Bedrängnisse des Krieges jedoch wurden immer härter. Soldaten von allen Fronten wurden ins Lazarett eingeliefert. Des öfteren konnten Luftkämpfe beobachtet werden. An der Schwelle des Jahres 1945 war auch Süddeutschland dem Gegner mehr oder weniger preisgegeben. Bahnstrecken und Bahnhöfe wurden bombardiert, Lokomotiven und Eisenbahnwaggons zerstört. Menschen lagen erschossen daneben. Andere flüchteten vor dem Gegner, dessen Flugzeuge die Lufthoheit ohne jede Angst für sich in Anspruch nehmen konnten[60].

Der Einmarsch der Amerikaner am 26. April 1945 wirkte deshalb wie eine Erlösung. Das Kloster blieb ohne Schaden und erhielt amerikanische Besatzung. Am 9. Mai sprach der Kommandant in Kloster und Lazarett vor. Die männlichen Insassen (Ärzte, Sanitäter, Soldaten) wurden Kriegsgefangene, das Lazarett mit 240 Patienten kurze Zeit danach geräumt[61]. Unmittelbar nach dem Einmarsch bemühten sich die Schwestern um Kontakte mit den Filialen St. Agnes in Riedlingen, St. Franziskus in Schwenningen, St. Josef in Hürbel und Maria Rast in Obertalheim. Zu St. Agnes in Riedlingen hatte auch in der Kriegszeit rege Verbindung bestanden. Die dortigen Schwestern hatten in diesen Jahren in provisorischen Räumen Schulunterricht gehalten und bei gastlichen Leuten Aufnahme gefunden.

55 Ebd. 84, 92, 95. – Das Lazarett wurde als Teillazarett des Reservelazaretts Biberach an der Riß geführt. Am 13. März 1945 wurde Bonlanden dem neuerrichteten Reserve-Lazarett Ochsenhausen angegliedert (AB 505 Lazarett, Vertrag).

56 Ebd. 97f. und AB Fasz. 505, Lazarett, 1942–1944.

57 Ebd. 114, 142, 146, 148.

58 Ebd. 11, 120, 121. Ziele der Luftangriffe waren: Nürnberg, München, später Augsburg, Friedrichshafen, Ulm, Stuttgart.

59 1867 wurden für die Klosterkirche bei der Fa. Hermann in Memmingen fünf Glocken gegossen. Die Vier-Evangelisten-Glocke wog 270 kg, die Auferstehungs-Glocke 162 kg, die Immakulata-Glocke 92 kg. Der Erlös aus der Glockenablieferung von 1917 (2553 M 75 Pf) wurde als Fond zur Anschaffung neuer Glocken angelegt. Das Geld wurde durch die Inflation entwertet. Erst im Dezember 1950 wurden von der Fa. Engelbert Gebhard, Kempten, vier neue Glocken mit den Tönen fis, a, h, d, geliefert: St. Michaels-Glocke 722 kg, Angelus-Glocke 441 kg, Vier-Evangelisten-Glocke 292 kg, Auferstehungs-Glocke 177 kg (AB Fasz. Klosterkirche, Kapelle, Glocken, 133).

60 Doppel-Chronik 1945, 166–169.

61 Ebd. 177f. – Näheres: Wilfried Steuer, (Hg.), April 1945, Ende und Anfang. Der Einmarsch, Bad Buchau 1985. – Paul Kopf, Aus dem kirchlichen Leben im Jahr der Stunde Null (1945). Seelsorge im Chaos der letzten Kriegsmonate, in: RJKG 4, 1985, 189–216.

Am 10. Juli 1945 besetzten die Franzosen absprachegemäß das Illertal[62]. Am 15. Oktober konnte der Schulunterricht in Bonlanden wieder aufgenommen werden. Durch Vermittlung von Direktor Adolf Pirrung (Energie-Versorgung-Schwaben) hatte man die erforderliche Genehmigung der französischen Militärregierung erhalten[63]. Am 9. November konnten auch die Schwestern in St. Agnes den durch den Einmarsch der Franzosen unterbrochenen Schulunterricht mit 25 internen und 80 externen Schülerinnen aufnehmen, wenngleich die Besatzungsmacht erneut Schulsäle beschlagnahmte[64].

Ähnlich hatten sich die Verhältnisse in der Filiale Schwenningen entwickelt, wo Kinderheim und Nähschule während der Kriegsjahre aufrecht erhalten worden waren. Gegen Kriegsende waren die Luftangriffe recht unangenehm geworden. Die dadurch bedingten Zerstörungen am Haus hatten bedrohliche Ausmaße angenommen. Unter den zahlreichen Todesopfern der Luftangriffe hatte sich keines aus dem Franziskusheim der Bonlandener Schwestern befunden. Ein Teil des Kinderheimes war nach Deißlingen ausquartiert worden, zuletzt war das ganze Haus geräumt worden. Die übrigen Kinder waren im früheren Schwesternhaus in Weigheim untergebracht worden. Als die Franzosen am 20. April 1945 in Schwenningen einmarschierten, gab es große Erleichterung unter der Bevölkerung, die 189 Tote zu beklagen hatte. Wenige Wochen später wurden die ausquartierten Kinder wieder heimgeholt, das Haus hergerichtet und bereits am 21. Mai der Kindergarten eröffnet. Am 1. Oktober nahm die Nähschule mit 70 Schülerinnen wieder den Betrieb auf. Die Kontakte zur Besatzungsmacht waren erträglich, und die Verbindungen nach Bonlanden konnten wieder fast regelmäßig aufgenommen werden[65].

Durch die Nähe zum Mutterhaus war die Verbindung zur Filiale Hürbel auch während der Kriegsjahre und beim Umsturz aufrecht erhalten worden. Einhundertvierzig Kinder befanden sich beim Einmarsch der Franzosen am 24. April 1945 im dortigen Heim[66].

Ähnlich turbulent, aber im letzten doch gut, waren die Kriegsjahre in der 1926 übernommenen Filiale Obertalheim verlaufen. Am 25. Juli 1945 kamen dort über das Franziskusheim Schwenningen die ersten Nachrichten über die Zustände im Mutterhaus Bonlanden an[67]. Am 22. August traf der erste Brief aus Obertalheim in Bonlanden ein[68].

Die Entwicklung in den ausländischen Regionen in den Jahren des Exils der Generalleitung (1937–1951)

Die Verlegung des Generalates von Bonlanden nach Südamerika war wohlüberlegt und sollte sich als richtig erweisen. Das 1926 begonnene Missionswerk der Bonlandener Franziskanerinnen wurde dadurch bis heute zu einem gewichtigen Arbeitsschwerpunkt und konnte auch in

62 Doppel-Chronik 1945, 184.

63 Ebd. 188. – Zunächst wurde nur die Genehmigung zur Eröffnung der Volksschule (Oberklassen), Haushaltungs-, Fortbildungs- und Handelsschule erteilt sowie der Lehrwerkstätte für Weiß- und Kleidernähen. Adolf Pirrung, 1. Vorstandsvorsitzender der Energie-Versorgung-Schwaben, einem 1939 erfolgten Zusammenschluß der Oberschwäbischen Elektrizitätswerke, die 1909 gegründet worden waren.

64 AB, Chronik St. Agnes Riedlingen 1902–1966, hier 1940–1946, S. 103–112.

65 AB, Chronik Franziskusheim Schwenningen 1933–1965, ohne Seitenangaben, handschriftlich. Für das Generalat liegt eine maschinenschriftliche Kopie von 1933–1958 vor. AB 032, Franziskusheim Schwenningen.

66 Bericht über die Kriegsjahre in: AB 034 – 1 (Chronik von St. Josef, Hürbel, II. Teil 1937–1966, 9–44 /maschinenschriftliches Duplikat).

67 AB 039, Filiale »Maria Rast« in Obertalheim 1926–1947, handschriftliche Kurzchronik.

68 AB, Doppel-Chronik Mutterhaus Bonlanden 1937–1950, S. 186.

der Zeit der Bedrängnis und Not in Deutschland zu reicher Blüte gelangen. Voneinander fast getrennt, mußten die Schwestern sowohl in Deutschland als auch in Südamerika ihren eigenen Weg in jeweils besonderen Verhältnissen suchen. Vor Ausbruch des Krieges konnte Generaloberin Ignatia Frank vom Sommer 1938 bis März 1939 nochmals Deutschland besuchen. Vom 31. März 1939 bis 9. März 1949 weilte sie jedoch in Südamerika. Trotz Einschränkungen aufgrund der deutschen Nationalität der Ordensangehörigen gab es eine Fülle von Entwicklungsmöglichkeiten. Zum Sitz der Generalleitung wurde Barra do Pirai (Brasilien) bestimmt. Am 15. März 1940 siedelte das Leitungsgremium jedoch mit römischer Genehmigung nach Maria Imaculada in Itapecerica da Serra (Brasilien) um[69]. Nach der Ankunft der Generalleitung am 9. Juni 1937 im Colégio N. S. Medianeira (Barra) war die Arbeit unverzüglich aufgenommen worden. Zum Ende des Jahres hatte die Generaloberin ihre erste Visitationsreise nach Bom Retiro (Brasilien)[70] angetreten.

Die ausländischen Regionalkapitel des Jahres 1947 wurden zum guten Anlaß, die Entwicklung der Kriegs- und Nachkriegszeit (1937–1947) zu bedenken.

Die brasilianische Region

Folgende sieben Niederlassungen wurden in diesem Jahrzehnt übernommen: Colorado (Boa Esperanca) im Staate Rio Grande do Sul, Hospital São João Batista, gegründet 1939; Ladário im Staate Mato Grosso, Colégio São Miguel, gegründet 1940; Itapecerica da Serra im Staate São Paulo, Convento Maria Imaculada, gegründet 1940; Entre Rios im Staate Mato Grosso, Colégio São Francisco, gegründet 1942, wieder aufgehoben 1944; São Paulo, Escola Stella Maris, gegründet 1943; Restinga Secca im Staate Rio Grande do Sul, Casa de Saude São Francisco, gegründet 1944; Barra do Pirai im Staate Rio de Janeiro, Casa de Caridade Santa Rita, gegründet 1947. In Brasilien waren die Bonlandener Schwestern somit in zwölf Niederlassungen tätig[71].

Ihre Tätigkeit erstreckte sich hauptsächlich auf den schulischen Unterricht. In vier Niederlassungen wurde die Krankenpflege zum Kernpunkt der Arbeit. Zählte die Region 1937 erst 47 Schwestern, so wuchs ihre Zahl bis 1947 auf 108 an. Vierundzwanzig Brasilianerinnen hatten damals bereits ewige Gelübde abgelegt. Die dreizehn Schwestern mit zeitlichen Gelübden, die sechs Novizinnen und die fünf Postulantinnen waren ebenfalls Einheimische[72].

Über 1800 Schülerinnen besuchten im Berichtsjahr Bonlandener Schulen. In den zwei Gymnasien wurden vor allem die 1937 aus Ulm kommenden Schwestern zur unentbehrlichen Stütze beim Aufbau und der Weiterentwicklung des aufblühenden Schulwesens, wenngleich eine intensive Lehrerausbildung in Brasilien[73] selbst nötig wurde. Daher besuchten auch zwei Schwestern die Universität São Paulo. Auch die 1400 betreuten Kranken brauchten ausgebildete Krankenschwestern[74].

Die argentinische Region

Auch diese Region profitierte von den ausgebildeten Kräften, die durch die Behinderungen des Dritten Reiches in der Jugenderziehung Deutschlands frei wurden. Im Jahre 1937 lebten unter den 63 Profeßschwestern nur drei Argentinierinnen. Zehn Jahre später waren es 83,

69 Zeittafel der Kongregation der Franziskanerinnen von Bonlanden o. D. (1988) 8.
70 AB, Missions-Chronik 135.
71 AB 021, Regionalkapitel 1947 – Bericht Brasilien.
72 Ebd.
73 Ebd.
74 Ebd.

davon 22 einheimische Schwestern und noch fünf einheimische Postulantinnen[75], welche in elf Einrichtungen tätig waren. Drei dieser Niederlassungen (Florencio Varela, San Miguel und Coronel Dorrego) befanden sich in klösterlichem Besitz. Von 1937 bis 1947 wurden die drei Einrichtungen Sanatorium Lomas (1941), Hospital Coronel Dorrego (1944) und Sanatorium Avellaneda (1947) neu übernommen[76]. Trotz dieser blühenden Entwicklung gab es auch in Argentinien sorgenvolle Überlegungen in bezug auf das Schulwesen, wo mehr ordenseigenes Personal für die fünf eigenen Schulen benötigt wurde. Die zwölf als Lehrerinnen eingesetzten Schwestern hatten zum Teil nicht die erforderlichen Dokumente, so daß teure Fremdkräfte eingestellt werden mußten. Um den Ansprüchen gerecht zu werden, wären mindestens siebzehn Lehrerinnen erforderlich gewesen. Gedacht war, die Schule in Dorrego auszubauen, um der Ordensjugend die Ausbildung zu ermöglichen. Die Schule in Varela sollte dagegen geschlossen werden[77].

Auch in diesem Land wurde die Krankenpflege bevorzugtes Arbeitsgebiet. In den fünf nicht ordenseigenen Krankenhäusern wurden 1947 insgesamt 42702 Patienten behandelt[78].

Die nordamerikanische Region

Am 12. April 1928 wurden die ersten Schwestern in die Vereinigten Staaten von Amerika entsandt, um den Haushalt des St.-Henry-College in Belleville (Illinois) zu übernehmen[79]. 1932 wurde eine ähnliche Aufgabe im Seminar der Oblatenpatres »Holy Angels Rectory« in Buffalo übernommen[80]. Ein Jahr später folgte die Aufgabe bei den Oblatenpatres im Seminar von Newburgh und 1934 in Buffalo und Washington[81]. Die 1936 gegründete Einrichtung in Barker (Paramentenarbeit) siedelte 1942 nach Buffalo über[82]. Nur das Regionalhaus in Buffalo wurde als Eigentum der Region erworben[83].

Der allgemeine Bericht über die Kongregation führt über die Einrichtungen in den Vereinigten Staaten aus: »Unsere Schwestern in Nordamerika besorgen auch weiterhin den Haushalt in vier Studienhäusern der Hochw. Oblatenpatres. Die Station in Belleville in der Westprovinz wurde wegen Erkrankung mehrerer Schwestern gegen das kleinere Studienhaus von Lowell bei Boston getauscht. Das Regionalhaus in Barker, wo die Schwestern eine kleine Paramenten-Werkstätte betrieben, erwies sich als zu abgelegen, um sich entwickeln zu können. Es wurde daher im Jahre 1943 verkauft und dafür ein größeres und günstiger gelegenes Haus in Buffalo erworben. Hier vermieteten die Schwestern einige Zimmer an mehrere ruhige Fräulein. Um sich auch caritativ zu betätigen, eröffneten sie mit Zustimmung und unter Begünstigung der kirchlichen Behörde ein Convalescent-Home, d.h. ein Haus für unheilbare Kranke. Wir hoffen, daß sich durch dieses Liebeswerk auch Berufe einfinden, um der Region den nötigen Nachwuchs an Schwestern zu sichern«[84].

Die Generaloberin hatte wegen der Kriegsereignisse auch im Ausland Schwierigkeiten, die Filialen zu besuchen, zumal sie deutsche Staatsangehörige war. Erst im Frühjahr 1947 konnte

75 Ebd., Bericht Argentinien.
76 Ebd.
77 Ebd., Bericht vom 2. Tag des Regionalkapitels.
78 Ebd.
79 Im Jahre 1944 wurden die Schwestern zurückgezogen. Zeittafel der Kongregation 5, vgl. Anm. 8.
80 Ebd.
81 Ebd. 6.
82 Ebd. 7.
83 AB 011, Generalkapitel 1948, Bericht Vermögensstand I, 2.
84 Ebd., III. Allg. Bericht über die Kongregation 3.

daher die nordamerikanische Region visitiert werden[85]. In den Vereinigten Staaten von Amerika stellte sich der erwartete klösterliche Nachwuchs auch später nicht ein, so daß die übernommenen Aufgaben bis auf die Tätigkeit in Buffalo im Laufe der Zeit aufgegeben wurden. Die Einrichtung gerade dieses Hauses entsprach jedoch einer dringenden Notwendigkeit[86]. Über diese erste Nachkriegsreise in die Vereinigten Staaten berichtet die Chronik: »Der Generalrat hätte eine Reise zu Schiff dem Flieger vorgezogen; doch war es zur Zeit so gut wie unmöglich, für eine Ordensfrau eine Schiffskarte nach Nordamerika zu erhalten. Wer konnte auch voraussehen, ob nicht unterdessen ein Streik wieder die Reise verhinderte? So entschloß man sich denn für den ›Avião‹. Schließlich hat auch das Wasser keine Balken und sind wir auch in den Lüften in Gottes Hand. Seiner gütigen und allweisen Fürsorge übergaben wir die geliebte Mutter und begleiteten sie mit unseren Gebeten auf der weiten gefahrvollen Reise. In Rio de Janeiro mußte der Flieger gewechselt werden und wurde die liebe Würdige Mutter von Schwester Melania [Mehrle, 1886–1960] und Schwester Bonaventura [Herberich, 1891–1985] am Flughafen erwartet. Nur eine Stunde hatte die Fahrt des Pan-Air gedauert und sei so angenehm gewesen, wie in einem guten Auto. In Nova Iguaçu verbrachte Mutter Ignatia noch einen Tag, bis der Überseeflieger am 7. Februar morgens in Rio aufstieg. Die beiden genannten Schwestern begleiteten die liebe Würdige Mutter mit gemischten Gefühlen vor Tagesgrauen nach Rio, wo noch die Paßrevision vorgenommen wurde. Da der Flieger der Pan-American-Companie nach New York auf einer Insel abfuhr, mußten die Reisenden ein Motorboot besteigen, um dorthin zu gelangen. Es war ein strahlend schöner Sonnenaufgang über der Bucht von Guanabara, glückverheißend für die weite Reise. Schon am Flughafen hörte man viel Englisch. Welche Freude, als noch ein Grüppchen Klosterfrauen auftauchte, deren Generaloberin ebenfalls New York zum Ziele hatte. Nun war keine der ehrwürdigen Mütter so ganz allein. Ein letztes Lebwohl – und unsere tapfere liebe Mutter fuhr ab – einer neuen Welt entgegen.«

Da dies die erste Reise einer Bonlandener Franziskanerin mit dem Flieger war, sei einiges aus dem Reisebericht hier erwähnt: »Mit nur drei Landungen in Bellando Parana, in der Nähe der Amazonasmündung im Norden Brasiliens, auf der Insel Trinidad und in San Joan in Puerto Ricco überflog das Luftfahrzeug, das 64 Passagiere faßte und ganz besetzt war, Land und Meer vom 23. Grad südlicher bis zum 40. Grad nördlicher Breite. Und dies in 30 Stunden. Besonders interessant ist der Anblick der wechselnden Bodengestalt, die Kulturen der verschiedenen Pflanzungen, Gebirge, Täler, Wüsten, unermeßliche Urwälder und der Lauf und die Mündungen der Riesenströme, unterbrochen von den menschlichen Werken der großen Städte und technischen Anlagen. In 30 Stunden vom heißen Tag des tropischen Sommers in den kältesten Schnee- und Sturmtag des nordischen Winters. Herrlich lag die Insel Bermuda [da] und das azurblaue Meer, das sie umgibt. Nach kurzer Zeit zeigte sich der Winter, eine Großstadt in Schnee gehüllt, über die sich das Flugzeug im Schneesturm zum Hafen senkte – New York.

Schwester Eugenia [Reischmann, geb. 1900] und Schwester Thekla [Rezbach, 1889–1978] begrüßten die Wohlerwürdige Mutter als Vertreterinnen der nordamerikanischen Region. Auch der H. H. Benediktinerpater Odo von Württemberg [1896–1964, 1936 aus Deutschland ausgebürgert] begrüßte die Wohlerwürdige Mutter am Flughafen ›La Guardia‹ und bot seine Hilfe an. Um 2.30 Uhr kam der Flieger in New York an. Um 5.00 Uhr konnten die Reisenden mit dem Zug vom Zentralbahnhof aus nach dem drei Bahnstunden entfernten Newburgh fahren, wo im Konvent die erste Begrüßung in Amerika stattfand«[87].

Auf caritativem und finanziellem Gebiet wurden die nordamerikanischen Filialen zu einem

85 Ebd. letzte Seite.
86 Ebd., Berichte – Nordamerikanische Region 1.
87 I. Abschrift der Kongregation – Chronik von 1856–1949, 748–750.

großen Wohltäter der Kongregation. Nicht nur die Einrichtungen in Argentinien und Brasilien durften viel Hilfe erfahren. In den Notjahren nach dem Zweiten Weltkrieg konnten die deutschen Niederlassungen viele »Liebespakete« empfangen, und das Mutterhaus in Bonlanden wußte sehr wohl bei den Neubauten nach dem Zweiten Weltkrieg um die Unterstützung der nordamerikanischen Niederlassungen[88].

Schon lange hatte die Generaloberin den Wunsch gehabt, das Mutterhaus in Deutschland zu besuchen. In den letzten Septembertagen 1945 waren die ersten Nachrichten aus Deutschland über die Vereinigten Staaten im Generalat angekommen. Regionaloberin Schwester Tarcisia hatte einen ausführlichen schriftlichen Bericht abgefaßt. Von einer französischen Familie, die in Bonlanden als Flüchtlinge aufgenommen worden war, wie auch von Schwester Klothildis aus Riedlingen waren Briefe eingetroffen[89]. Die Schwestern aus dem Mutterhaus erwarteten dringend personelle und materielle Hilfe, besonders Lehrerinnen und Arbeitskräfte für Haus- und Landwirtschaft[90]. Im Dezember 1946 schien sich eine günstige Möglichkeit für eine Deutschlandreise zu bieten. Die Assistentinnen der Generaloberin wollten jedoch eine Reise mit dem Dampfer einer Flugreise vorziehen, da ihnen diese zu gefährlich schien[91]. Das Vorhaben zerschlug sich jedoch. So versuchte die Generaloberin von den Vereinigten Staaten aus, die Möglichkeit einer Deutschlandreise zu prüfen, zumal schon wieder ein Hilferuf aus Bonlanden eingegangen war[92]. Mitte April 1947 traf in Bonlanden ein Telegramm aus Buffalo mit der Mitteilung ein, Generaloberin Schwester Ignatia treffe am 25. April mit dem Flugzeug in Frankfurt ein. Mit einigen Tagen Verspätung kam der lang erwartete Gast tatsächlich über Ulm im Mutterhaus Bonlanden an[93].

Das Generalkapitel 1948 und die Rückkehr der Ordensleitung nach Bonlanden

Kriegsbedingt wurde das 1943 fällige Generalkapitel mit Erlaubnis von Rom verschoben. Die Amtszeit der Generalleitung wurde verlängert[94]. Gerne hätten die Verantwortlichen das Generalkapitel im Mutterhaus Bonlanden abgehalten. Die Schwierigkeiten der Nachkriegszeit machten den Plan jedoch zunichte, und so berief der Generalrat auf Vorschlag von Generaloberin Ignatia das vierte Generalkapitel der Kongregation auf die erste Januarwoche 1948 ein. Am 17. August 1947 war in den einzelnen Ländern die Wahl der Delegierten erfolgt. Für das Generalkapitel war zunächst Itapecerica vorgesehen, tatsächlich fand es in »Stella Maris« (São Paulo) statt. Mitglieder des Generalkapitels sind laut Konstitutionen: die Generaloberin, die früheren Generaloberinnen, die Generalassistentinnen, die Generalsekretärin, die Generalökonomin, die Regionaloberinnen (wenn eine solche verhindert sein sollte, ihre erste Assistentin), die Delegierten (aus jeder Region eine Delegierte, welche von den Schwestern mit ewigen Gelübden gewählt wird)[95].

Der Weg zu diesem Generalkapitel der Kongregation war lang. Bereits einen Tag nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges, am 9. Mai 1945, war in der 98. Sitzung des Generalrates festgestellt worden: »Die Beendigung des Krieges rückt die Möglichkeit eines Generalkapitels

88 Protokollbuch des Generalrates von 1937–1948, 146, 149.
89 Ebd. 130.
90 Ebd. 136.
91 Ebd. 141.
92 Ebd. 143.
93 Doppel-Chronik Mutterhaus Bonlanden 208.
94 AB 071, Akten – Rom, Angelegenheiten und Verkehr mit dem Hl. Stuhl 1937–1948.
95 AB 011, Generalkapitel 1948, Delegiertenwahl.

in die Nähe. Dieses soll soweit als möglich jetzt schon vorbereitet werden«[96]. Am 12. Juni 1947 war die Einberufung von Regionalkapiteln beschlossen worden, um Wünsche und Anträge der Regionen vorzubereiten[97].

Als am 10. Januar 1948, mittags um 12.00 Uhr, Generaloberin Ignatia die Versammelten begrüßte, waren von den dreizehn Teilnehmerinnen nur elf anwesend. Die deutschen Delegierten, Regionaloberin Tarcisia und die Oberin von St. Agnes in Riedlingen, Schwester Klothildis[98], von der Region gewählt, fehlten. Um diesen die Möglichkeit der Teilnahme an der Generaloberinnenwahl zu geben, wurde vorgeschlagen, diese um einige Tage zu verschieben, denn die Ankunft der deutschen Schwestern war für den 7. Januar von der Fluggesellschaft als sicher gemeldet worden. Viermal waren Schwestern zum Flughafen in Rio de Janeiro und in São Paulo gefahren, um die Ankömmlinge abzuholen[99].

Am Abend des 12. Januar traf der Briefwechsel der Flugagentur São Paulo–Paris–Frankfurt a. M. ein: In teils englischer, teils französischer Sprache wurde berichtet, daß schon seit dem 3. Januar in Paris die Meldung vorlag: »Abmachungen zurückziehen, Reise nicht möglich.« Ein Grund war nicht angegeben[100]. Bereits am 31. Dezember 1947, 11.14 Uhr, hatte Schwester Klothildis nach Frankfurt ein Telegramm aufgegeben: »Abreise unmöglich, Brief folgt«[101]. In der Nachmittagssitzung des 14. Januar gab Generaloberin Ignatia den soeben eingetroffenen Brief aus Bonlanden bekannt, Schwester Tarcisia teile mit, »daß den zwei Mitgliedern der deutschen Region im letzten Augenblick die Reise nach Brasilien unmöglich gemacht wurde wegen plötzlich eingetretener großer Überschwemmung und heftiger Stürme«[102].

Die Bonlandener Chronistin berichtet jedoch: »Unsere beiden Delegierten bemühten sich unter vielen Opfern an Geld, Zeit, Kraft und Geduld, die nötigen Reisepapiere beizubringen. Doch es gelang nicht, sie zeitig zu erhalten«[103]. Im Generalat wurde ebenfalls keine Mühe gescheut, den deutschen Schwestern die Reise zu ermöglichen. Die Kosten des Fluges sollten vom Generalat, das die Gelder aus den Vereinigten Staaten erhielt, getragen werden[104]. Auch für den Fall des Nichteintreffens der deutschen Vertreterinnen wurde vorgesorgt. Von der Religiosenkongregation in Rom traf am 3. Januar 1948 der Bescheid ein, wonach das Privileg erteilt wurde, daß abwesende Delegierte ihr Votum bei der Generaloberinnenwahl brieflich oder telegrafisch abgeben könnten[105]. Da zu diesem Zeitpunkt die Ankunft der deutschen Delegierten feststand, denn die Flugagentur meldete die Belegung der Plätze für 5. Januar, wurde von den römischen Privilegien kein Gebrauch gemacht. Die in Frage kommenden Delegierten erhielten darüber keinen Bescheid[106]. Die großen Überschwemmungen und heftigen Stürme, die aus Bonlanden gemeldet worden waren, waren eine Tarninformation aufgrund der besonderen politischen Nachkriegsverhältnisse[107].

96 Protokollbuch 126.
97 Ebd. 147.
98 Klothildis (Magdalena) Schmid, geb. am 23. August 1882 in Daugendorf (Riedlingen), Eintritt in die Kongregation: 25. Oktober 1900, Lehrerin, Konventsoberin im Mutterhaus Bonlanden (1937–1938), in St. Agnes, Riedlingen (1938–1948), im Franziskusheim Schwenningen (1948–1949). Gestorben am 29. August 1952 im Mutterhaus Bonlanden (AB Personalakten).
99 AB 011, Generalkapitel 1948, Protokoll, S. 1 und Blatt 1 des Faszikels (Bericht der Generaloberin vom 21. Januar 1948).
100 Ebd. 5.
101 Ebd., Abschrift in Faszikel Korrespondenz.
102 Ebd., Protokoll 6.
103 Doppel-Chronik Mutterhaus Bonlanden 217.
104 Protokollbuch 153.
105 Ebd. 160.
106 Ebd.
107 Nachforschungen bei noch lebenden Schwestern am 26. Oktober 1990 bestätigen diese Meinung.

So fand das so wichtige vierte Generalkapitel, das erste nach dem Zweiten Weltkrieg, ohne Delegierte aus der deutschen Region statt. Am 27. Januar 1948 wurde in Bonlanden die Nachricht über die Wahl der neuen Generaloberin bekannt[108]. Auch die weiteren Beschlüsse des Generalkapitels wurden noch im Januar übermittelt[109]. Die Tagesordnung der seltenen Versammlung war umfangreich. Neben den interessanten Rechenschaftsberichten war naturgemäß die Wahl der Generalleitung am wichtigsten. Diese fand am 16. Januar statt. Wie in den Konstitutionen vorgeschrieben, legte die bisherige Generaloberin Schwester Ignatia Frank ihr Amt nieder. Der vom Erzbischöflichen Ordinariat São Paulo bereits am 13. November 1947 bevollmächtigte Vorsitzende P. Aegydio de Assis O.F.M. entband die bisherige Generaloberin von ihrem Amte. Im zweiten Wahlgang wurde Schwester Edeltrudis Hohnerlein mit sechs von elf Stimmen und der damit erforderlichen Stimmenmehrheit gewählt. Die Gewählte erklärte sich zur Annahme der Wahl bereit[110].

Am 17. Januar 1948 wurde über folgende Anträge abgestimmt: 1) Bitte an den Hl. Stuhl um definitive kirchliche Anerkennung der Kongregation (einstimmig beschlossen). 2) Bitte an den Hl. Stuhl um endgültige Approbation der Konstitutionen (einstimmig beschlossen). 3) Vorlage des Handbuches beim Hl. Stuhl zur Überprüfung (einstimmig beschlossen). 4) Bitte an den Hl. Stuhl um einen Kardinal-Protektor (einstimmig beschlossen). 5) Bitte an den Hl. Stuhl um Gründung eines Noviziates der nordamerikanischen Region (einstimmig beschlossen). 6) Einleitung des Seligsprechungsprozesses für unseren hochseligen Stifter Faustin Mennel (einstimmig beschlossen). 7) Rückverlegung der Generalleitung in das Mutterhaus Bonlanden (Einstimmiger Beschluß: Sobald die politischen Verhältnisse es erlauben.)[111].

Zur Unterstützung der deutschen Region wurde beschlossen: 1) Es soll in Bonlanden wieder ein Missionsseminar errichtet werden mit besonderer Ausbildung für den Katechismusunterricht. Die Schülerinnen dieses Kurses sollen ein Religionsexamen ablegen. 2) Die Übernahme einer höheren Schule in Ulm soll wieder angestrebt werden. 3) Durch Übernahme eines Exerzitienhauses oder eines Mädchenheimes mögen der Kongregation neue Berufe zugeführt werden. Alle Anwesenden erklären sich damit einverstanden[112].

Außerdem beschloß das Generalkapitel auf Vorschlag der neuen Generaloberin einstimmig, sobald als möglich dem Mutterhaus Bonlanden eine Abteilung für Reklusen anzugliedern und dies später, wenn möglich, auch in den Noviziatshäusern der übrigen Regionen[113]. Am 21. Januar 1948 sandte die neugewählte Generaloberin einen ersten Gruß an alle Schwestern[114]. Am 12. Juli 1959 gründete Mutter Edeltrudis die Reklusenabteilung beim Konvent Maria Imaculada[115] und blieb dort bis zu ihrer endgültigen Rückkehr nach Bonlanden im März 1966[116].

Bereits in der ersten Generalratssitzung nach dem Generalkapitel stand die Rückverlegung des Sitzes des Generalates nach Bonlanden an oberster Stelle der Tagesordnung[117]. Dementsprechend wurden auch die zu besetzenden Ämter vergeben. Für die Schwestern aus Deutschland – Schwester Klothildis Schmid wurde zweite Assistentin, Schwester Dominika Eiber-

108 Doppel-Chronik 218.
109 Ebd. 219.
110 Protokoll 7.
111 Ebd. 9.
112 Ebd. 10.
113 Ebd. 13.
114 AB 011, Generalkapitel 1948, Bl. 1.
115 Zeittafel 12.
116 Ebd. 12.
117 Protokollbuch Generalat 162.

ger[118] wurde vierte Assistentin – hatte das Generalkapitel Ersatzschwestern gewählt, was vom Hl. Stuhl genehmigt wurde[119]. Für die Rückverlegung des Generalates nach Deutschland mußte allerdings nach einhelliger Meinung die Entwicklung der politischen Weltlage und insbesondere die Situation in Deutschland abgewartet werden[120]. Verschiedene Seiten rieten von einem Besuch in Deutschland ab. Deshalb wollte Generaloberin Edeltrudis in Rom Rat oder Weisung einholen[121]. Aus Rom wurden zwar private Meinungen, so von Pater Athanasius Miller, Mönch der Erzabtei Beuron und am Bibelinstitut tätig, geäußert, die Religiosenkongregation wollte die Entscheidung jedoch dem Generalrat überlassen, der daraufhin beschloß, die Rückverlegung bis auf Friedenszeiten zu verschieben[122].

Zunächst sollte eine Reise nach Deutschland erfolgen. Nach Erteilung von Paß und Visum des französischen Konsuls sowie des schweizerischen Durchreisevisums beschlossen die Verantwortlichen, mit einem schwedischen Flugzeug ab Rio de Janeiro die Reise anzutreten, da die Benutzung eines Dampfers nicht möglich war, weil die Plätze dort schon Monate vorher bestellt werden mußten, und die Frist zur Einreise nach Deutschland am 31. März 1949 ablief. Auch versuchte Mutter Ignatia durch eine persönliche Vorsprache beim päpstlichen Nuntius und beim italienischen Konsul ein Visum für Rom zu erlangen, was jedoch ohne Genehmigung des Auswärtigen Amtes in Rom nicht möglich war und auch vor dem Abflug nicht mehr geklärt werden konnte. In Rom sollte dringend die definitive päpstliche Approbation der Kongregation betrieben werden, wozu vom beauftragten Agenten eine persönliche Vorsprache als notwendig angesehen wurde[123].

Am 7. März 1949 reisten Generaloberin Edeltrudis und die Vorgängerin im Amte, Schwester Ignatia, nach Rio de Janeiro ab. Im letzten Augenblick gab es noch unvorhergesehene Schwierigkeiten mit der Reise. Nur unter Ausnutzung »persönlicher Beziehungen« erhielten die beiden von der brasilianischen Behörde in letzter Minute den notwendigen Sichtvermerk und Stempel. Ungünstige Wetterverhältnisse zwangen zu einem zweitägigen Aufenthalt in Lissabon. Am 12. März landete das Flugzeug in Genf. Zur Einreise nach Deutschland fehlte jedoch noch die Genehmigung der französischen Militärregierung in Baden-Baden, die durch Vorsprache der Bonlandener Oberin Tarcisia beim französischen Armeebischof beschleunigt werden sollte[124].

So reisten die Schwestern am 22. April nach Rom, wurden am 1. Mai von Papst Pius XII. in Audienz empfangen, konnten bei der Religiosenkongregation vorsprechen und fanden dann Aufnahme im befreundeten Kloster Ingenbohl in der Schweiz. Von dort führte der Weg nach Bern zum Abholen der Reisepapiere, und am Abend des 4. Mai kamen sie am Ziel Bonlanden an[125].

Eine Fülle von Arbeit wartete auf die Generaloberin. Das wichtigste Ereignis während ihres Aufenthaltes in Deutschland wurde die Wiedereröffnung der Ulmer Schule St. Hildegard am 1. September 1949, worüber bereits am 12. Mai im Generalrat, nunmehr in Bonlanden,

118 Dominika (Olga) Eiberger, geb. am 7. Februar 1899 in Baden-Baden, Eintritt in die Kongregation: 26. September 1922, Krankenschwester. Konventsoberin in St. Josef, Hürbel (1933–1948), im Mutterhaus Bonlanden (1948–1950), in St. Hildegard, Ulm (1950–1951), im Mutterhaus Bonlanden (1951–1960), in St. Josef, Hürbel (1960–1967). Gestorben am 19. Dezember 1984 im Mutterhaus Bonlanden (AB Personalakten).

119 Protokollbuch 176.

120 Ebd. 163.

121 Protokollbuch des Generalates 1949, 2 u. 2a.

122 Ebd. 4.

123 Ebd. 5a.

124 Doppel-Chronik 239.

125 AB, Schlußseiten der von Schwester Edeltrudis handschriftlich geschriebenen Missionsauszüge von 1926–1949. – Bericht auch in Doppel-Chronik 243–245.

beraten worden war und wozu vielerlei Behördengespräche notwendig wurden[126]. Unterdessen wurde Schwester Ignatia zu einer erneuten Romreise beauftragt, bevor die Generaloberin wieder nach Brasilien zurückreisen sollte[127]. Die Genehmigung zur Eröffung eines privaten Lehrerinnenseminars in Bonlanden wurde durch das Kultusministerium in Tübingen am 6. Oktober 1949 erteilt[128]. Ob so vieler Arbeit mußte eine Visaverlängerung für den Aufenthalt versucht werden, was durch Vermittlung von Landrat und Gouverneur erreicht wurde[129]. Nach Erledigung vieler interner Angelegenheiten der deutschen Region trat Generaloberin Edeltrudis am 26. November 1949 den Rückflug nach Brasilien an und kam, trotz eines Sturmes über dem Ozean, mit vier Stunden Verspätung wohlbehalten in Rio de Janeiro an[130].

Schwester Ignatia blieb als Vertreterin der Generaloberin in Bonlanden[131]. Am 5. Januar 1950 erfolgte die definitive Approbation der Kongregation[132], die nunmehr in vier Provinzen eingeteilt wurde (deutsche, argentinische, brasilianische und nordamerikanische)[133].

Am 27. April 1951 hielt Generaloberin Edeltrudis Hohnerlein den Zeitpunkt für gekommen, ins Mutterhaus Bonlanden zurückzukehren, nachdem in Argentinien und Brasilien noch weitere Arbeitsfelder übernommen worden waren[134]. Auch dieses Mal ging es nicht ohne Paß- und Visaschwierigkeiten, wodurch eine entsprechende Verzögerung eintrat[135]. Der Weg führte von Brasilien über die Vereinigten Staaten nach Deutschland[136]. Zuvor konnten noch die einzelnen Provinzen visitiert werden[137].

Ein wichtiger Abschnitt der Bonlandener Kongregationsgeschichte – die Zeit des Exils der Generalleitung – war damit beendet.

126 AB, Protokollbuch (12. Mai 1949–8. Januar 1954) 4–20.
127 Ebd. 20.
128 Ebd. 19.
129 Ebd. 8.
130 Doppel-Chronik 264.
131 Protokollbuch 22.
132 Zeittafel 10.
133 Ebd.
134 Ebd.
135 Protokollbuch 42.
136 Ebd. 48.
137 Ebd. 49.

KONSTANTIN MAIER

Zur Ahnenprobe im Konstanzer Domkapitel in der Neuzeit

Ein unbekanntes Adelsattestat von 1655

Kleine Archive (oder Restbestände zugrundegegangener Archive) in der Provinz führen oft einen jahrzehntelangen Dornröschenschlaf. Das gleiche Schicksal teilte das durch viele Besitzerwechsel zerrüttete Schloßarchiv Erolzheim (Lkr. Biberach). Dessen ortsgeschichtlich bedeutsame Provenienz umfaßt Urkunden und Akten vom 16. bis 20. Jahrhundert[1]. Erolzheim war bis 1806 ein in seiner Anlage typisches reichsritterschaftliches Dorf, dessen Grundstrukturen heute noch sichtbar sind. Die Herrschaft gehörte bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts dem gleichnamigen Ortsadel »von Erolzheim«, der sich bis ins 12. Jahrhundert nachweisen läßt[2]. Kaiser Maximilian I. (1493–1519) verlieh den Gebrüdern von Erolzheim 1517 das Hochgericht mit Stock und Galgen über die Orte Erolzheim und Kirchdorf[3]. Die wirtschaftliche Dekadenz hatte schon im 14. Jahrhundert begonnen, Erolzheim fiel vor 1553 an Carl I. von Welden und gelangte 1594 durch Verkauf an die Familie von Bemmelberg[4]. Bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatten die Erolzheimer noch Besitz im Iller- und Rottal[5].

Die Familie von Bemmelberg geht auf den schwäbischen Zweig der hessischen Familie »Boyneburg« zurück. Konrad von Boyneburg (er nannte sich Bemmelberg) war ein berühmter Landsknechtsführer unter den Habsburgern Kaiser Karl V. und König Ferdinand. Er hatte

1 Gemeinde Erolzheim (Depositum Schloßarchiv): Der Bestand des Schloßarchives wurde von Herrn Kreisarchivar Dr. Kurt Diemer, Biberach in eine erste Ordnung gebracht. Der Bestand enthält unersetzliches Material für die Orts- und Herrschaftsgeschichte. Er wird ergänzt durch die Herrschaftsprotokolle in HStAS B 82a.

2 Klaus von Adrian-Werburg, Die Herren von Nordholz, in: Das Obere Schwaben vom Illertal bis zum Mindeltal 5, 1959/1960, 305–322. Zur Entwicklung der Besitzgeschichte der Herren von Erolzheim, zu den Klöstern Rot an der Rot und Ochsenhausen: Ewald Gruber, Geschichte des Klosters Ochsenhausen, Phil. Diss. masch., Tübingen 1956, 82–93. – Winfried Nuber, Studien zur Besitz- und Rechtsgeschichte des Klosters Rot von seinen Anfängen bis 1618, Phil. Diss. masch., 2 Bde., Stuttgart 1960, 161–171. – Konstantin Maier, Zur Geschichte der Ortsherren von Erolzheim bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches, in: Erolzheim, ein Marktflecken im Illertal, Beiträge zur Ortsgeschichte, hg. von der Gemeinde Erolzheim und Konstantin Maier, Weißenhorn 1990, 28–39.

3 Kurt Diemer, 950 Jahre Erolzheim, in: Erolzheim, ein Marktflecken im Illertal (wie Anm. 2) 9–21; 10.

4 Diemer (wie Anm. 3) 10–11. – Horst Gaiser, Die Herren von Ellerbach zu Laupheim, in: Laupheim, hg. von der Stadt Laupheim in Rückschau auf die 1200 Jahre Laupheimer Geschichte 778–1978, Weißenhorn 1979, 95–153; 126–129.

5 Maier (wie Anm. 2) 33–34. Erst im 19. Jahrhundert starb das Geschlecht der Familie von Erolzheim aus. Im 18. Jahrhundert begegnete es uns in den Diensten der Fürstbischöfe von Eichstätt (StA Nürnberg Hochstift Eichstätt, Nr. 415–416, 432).

unter anderem Besitz in Ehingen und Schelklingen[6]. Bis zu ihrem Aussterben (1826) blieb die Familie im Besitz der Herrschaft Erolzheim[7]. Der größte Teil des noch vorhandenen Archivs umfaßt den Zeitraum der Herrschaft der Familie Bemmelberg, während aus der früheren Zeit leider nur weniges auf uns gekommen ist.

Wer in einem solchen »vergessenen« Archiv arbeitet, sucht in der Regel nicht nach Quellen, die über die Interessen der Ortsgeschichte hinausführen. Umso erstaunlicher war es für den Verfasser, eine Originalurkunde des Konstanzer Domkapitels vom 5. November 1655, versehen mit dem kleinen Kapitelssiegel, inmitten unterschiedlicher Familienakten zu finden, die in keinem Zusammenhang mit dem Dokument stehen[8]. Das Attestat, soviel sei vorweg gesagt, enthält für die Familie Faber (Fauber) von Randegg, eine Ravensburger Patrizierfamilie[9], den Nachweis der Stiftsfähigkeit. Die Urkunde selbst gehörte mit Sicherheit zu den Familienakten der Juditha von Bemmelberg († 1681), einer geborenen Faber (Fauber von Randegg). Juditha war mit Hans von Bemmelberg verheiratet (er starb am 27. Oktober 1679). Sie muß auf ihre eigene Familientradition sehr viel gehalten haben. Die bekanntermaßen energische Frau schrieb sich Juditha von Bemmelberg, immer versehen mit dem Zusatz ihrer Herkunft »Faber(in) von Randegg«[10].

Der Anlaß der Urkunde

Am 5. November 1655 brachte der Konstanzer Domherr Kaspar Jakob Segesser[11] im Auftrag der Familie Faber von Randegg (leider wird der Name nicht genannt) vor, ein Faber hätte die Absicht, dem Johanniterorden beizutreten und müßte die dafür notwendigen ritterschaftlichen Adelsnachweise erbringen[12]. Zwar erhielten die Faber um 1550 eine Wappenbesserung. Diese verdankten sie der Heirat der Dorothea von Randegg (die letzte ihres Geschlechts?), die den Hans Burkhard Faber geheiratet hatte[13]. Zweifellos aber waren die Faber ihrer Herkunft nach als bürgerlich anzusehen. Sie waren Waldseer Bürger, ließen sich in Ravensburg nieder und gehörten seit 1444 der Gesellschaft »Zum Esel« an[14].

Es hatte seinen guten Grund, daß Kapitular Segesser sich für die Faber im Domkapitel verwandte. Für ein ritterschaftliches Attestat mußte die familiäre Verbindung zwischen den Segesser und den Faber herhalten. Bernhard Segesser von Brunegg zu Mellingen (1523–1565)

6 Waldemar Küther, Gerhard Seib, Konrad von Boyneburg (Bemmelberg). Ein Landsknechtsführer aus Hessen im 16. Jahrhundert, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 19, 1969, 234–295. – Hans Lenen, Die Herrschaft Gemen in Bildern und Dokumenten, Münster 1981.

7 Im 19. Jahrhundert wechselte das inzwischen württembergische Rittergut häufig die Besitzer. Von 1915–1989 war Schloß Erolzheim im Besitz der Familie von Kienlin. Diemer (wie Anm. 3) 10–12.

8 Gemeinde Erolzheim Depositum Schloßarchiv Attestat, 1655 Nov. 5.

9 Alfons Dreher, Das Patriziat der Reichsstadt Ravensburg. Von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1966, 189–190, 344–346.

10 Gemeinde Erolzheim Depositum Schloßarchiv Akten 1679–1682: Nach dem Tod ihres Mannes Hans von Bemmelberg war ein gewalttätiger Streit um die Herrschaftsregalien zwischen Mutter und Sohn Carl Aloysius ausgebrochen. Den Streit machte Juditha an der Reichsritterschaft und am Kaiserhof in Wien anhängig. Die Reichsritterschaft schritt sogar zur Exekution gegenüber Carl Aloysius.

11 Kaspar Jakob Segesser: geb. 1621 Mai 12, 1646 Domherr in Konstanz, 1648 Domherr in Augsburg, gest. 1673 Okt. 17. H. A. Segesser, Segesser von Brunegg, Separat-Abdruck aus: Genealogisches Handbuch zur Schweizergeschichte 3, 191–232 (zit.: H. A. Segesser, Genealogie 218 Nr. 126).

12 GLAK 61/7261, 1655 Nov. 5.

13 Dreher (wie Anm. 9) 190. – J. Kindler von Knobloch (Hg.), Oberbadisches Geschlechterbuch 1, Heidelberg 1898, 339. Wenige Jahre vor unserem Adelsattestat erfolgte 1647 die Aufnahme in den Ritterkanton Kocher.

14 Dreher (wie Anm. 9) 344–345. – Kindler von Knobloch (wie Anm. 13) 338.

heiratete in zweiter Ehe am 2. Februar 1541 Anna Faber von Randegg (Randeck)[15]. Der Ehe entstammten neun Kinder, von denen nur zwei die Volljährigkeit erlangten[16]. Eines davon war der Konstanzer Domherr Johann Melchior von Segesser[17]. Nach der vorliegenden Urkunde wurde er am 29. Dezember 1570 in das Konstanzer Domkapitel aufgenommen[18]. 1574 trat Segesser als Zeuge beim Ehevertrag des Georg Faber von Randegg und der Barbara Hersperg in Ravensburg auf[19]. Es waren die Großeltern der Juditha von Bemmelberg[20]. Im Domkapitel galt Segesser als ein geschickter Diplomat, als es nach 1569 darum ging, den Bischof Mark Sittich Kardinal von Hohenems zum Rücktritt zugunsten von Andreas von Österreich zu bewegen[21].

Kehren wir zu besagter Sitzung des Domkapitels zurück. Im Archiv fanden sich keine Nachweise über die bestandene Ahnenprobe Segessers, so daß man sich mit den Angaben des Grabsteins im Konstanzer Münster 1655 begnügen mußte. Auf dem Doppelepitaph (es wurde auch für Kaspar Jakob Segesser [† 1673] benützt) finden wir somit die gleichen Ahnen wie in unserem Attest: Hans Ulrich Segesser und (Veronika) von Silinen, Hans Burkhard Faber von Randegg und Dorothea von Randegg[22]. Trotz der mehr als spärlichen Nachrichten zur Adelsqualität der Familie Faber von Randegg hatte das Domkapitel keine Bedenken, die Urkunde auszufertigen. Ausdrücklich vermerkte man im Protokoll, daß das Domkapitel auch der Familie Herbstheim eine solche Bestätigung gewährt habe. Läßt sich aus diesem Hinweis auf die Seltenheit eines solchen Vorgangs schließen[23]? Wir wissen sogar, wer der Empfänger der Urkunde gewesen ist. Jakob Schütz, kaiserlicher Notar und Stadtschreiber von Memmingen, hatte bestätigt, daß Domherr Kaspar Jakob Segesser das Attestat seinem Vetter Ferdinand Faber nach Memmingen geschickt hatte[24].

15 H. A. Segesser (wie Anm. 11), Genealogie 206–207 Nr. 42.

16 Philipp Anton von Segesser, Genealogie und Geschlechtshistorie der Segesser von Brunegg in der Schweiz und im deutschen Reiche, als Manuskript gedruckt, erste und zweite Abtheilung, Bern 1885 (zit.: Ph. A. von Segesser, Genealogie I u. II), I 287 Nr. 521 Anm. zu Bernhard Segesser.

17 Johann Melchior von Segesser: geb. 1544 Juni 12, 1570 Domherr in Konstanz, gest. 1582 Juni 27. H. A. Segesser (wie Anm. 11), Genealogie 208–209 Nr. 57.

18 Gemeinde Erolzheim Depositum Schloßarchiv Attestat, 1655 Nov. 5. (Diese Angaben stimmen mit der Literatur überein.)

19 StadtA Ravensburg Urkunde 2025, 1574 Sept. 24.

20 Maier (wie Anm. 2), Abb. 12 (Ahnenprobe der Familie von Bemmelberg, ehemals Schloß Erolzheim).

21 Konstantin Maier, Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche 11), Stuttgart 1990, 109–118. – Ders., Residenz, Koadjutorie oder Resignation. Der Kampf Erzherzog Ferdinands von Österreich um das Bistum Konstanz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 96, 1985, 344–376; 355–356.

22 Heribert Reiners, Das Münster Unserer Lieben Frau zu Konstanz (Die Kunstdenkmäler Südbadens 1), Konstanz 1965, 462. Das Adelsattestat und andere Genealogien schreiben der Frau von Silinen fälschlicherweise den Vornamen Elisabeth zu. Sie heißt aber Veronika von Silinen. Genealogie Ph. A. von Segesser (wie Anm. 16), Genealogie I 213–214.

23 GLAK 61/7261, 1655 Nov. 5.

24 Ph. A. von Segesser (wie Anm. 16), Genealogie II 169. Segesser hatte sich näher mit dem Adelsattestat befaßt und die einschlägige Nachricht aus dem Stadtarchiv Meersburg erhalten. Eine Anfrage im Stadtarchiv Memmingen über die Faber von Randegg in der Reichsstadt Memmingen blieb ohne Ergebnis. Es ist aber nicht ganz unwahrscheinlich, daß Ferdinand Faber von Randegg ein Bruder oder Neffe der Juditha von Bemmelberg gewesen ist.

Zur Bedeutung der Urkunde

Kein Sprößling der Familie Faber von Randegg hatte im Konstanzer Domkapitel aufgeschworen, so daß nur über den »Umweg« der Familie Segesser von Brunegg, die die Stiftsfähigkeit im Domstift Konstanz erreicht hatte[25], sich die eigene Adelsqualität nachweisen ließ. Inwieweit das vorliegende Dokument für die Faber den gewünschten Erfolg gebracht hatte, konnte bisher nicht geklärt werden. Nicht weniger bedeutsam war die Urkunde für die Interessen der Familie Segesser von Brunegg in der Reichskirche, besonders für den deutschen Zweig der Familie[26]. Eine Abschrift unserer Urkunde befand (oder befindet) sich im Familienarchiv der von Segesser in Luzern[27]. Erstaunliche Beachtung fand die Urkunde auch bei Philipp Anton von Segesser[28]. Das hatte einen »historischen Grund«. Franz Werner von Segesser (1627–1696), aus der Linie des Bernhard Segesser und der Anna Faber von Randegg, war 1647 Domherr in Basel geworden[29]. Eine Exspektanz in Augsburg hatte er ausgeschlagen. Sein Ziel war es, eine Pfründe am Dom zu Eichstätt zu erlangen. Sein Bruder Bernhard Christoph (1623–1676) stand schon unter anderem als Obervogt in Dollenstein und Möhrnsheim in Diensten des Fürstbischofs von Eichstätt[30].

1657 (zwei Jahre nach dem Konstanzer Adelsattestat) bot sich für Franz Werner die Chance, in Eichstätt aufzuschwören[31]. Ob das Konstanzer Attestat in Eichstätt eine Rolle gespielt hat, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen, vermuten muß man es; denn Franz Werner begann fleißig in der Familiengeschichte zu forschen, um für das Eichstätter Domkapitel die erforderlichen Standesausweise zu erbringen.

Der Hergang in Eichstätt war folgender: Am 30. März 1657 war Domdekan Sixt Werner Brimbsy von Herblingen[32] gestorben[33]. Das vakante Kanonikat kam über Martin von Seckendorf an den Kapitular Johann Reinhard von Eyb[34], der dem Domkapitel seinen Schwager Franz Werner von Segesser nominierte. Noch in der gleichen Sitzung gab das

25 Werner KUNDERT, Die Aufnahme von Schweizern ins Domkapitel Konstanz 1526–1821. Ein Beitrag zu Recht und Geschichte in der Reichskirche, in: ZSKG 68, 1974, 240–298.

26 Ph. Anton VON SEGESSER, (wie Anm. 16), Genealogie II 167–205. Übersicht über die deutsche Linie der Segesser, die besonders in weltlichen Diensten der Reichskirche (Hochstift Eichstätt und Konstanz) und Kurbayerns gestanden hatten. 1723 wurden sie in den erblichen Reichsfreiherrenstand erhoben (ebd. 195).

27 Wahrscheinlich kam das Adelsattestat mit den Familienpapieren der im 19. Jahrhundert ausgestorbenen deutschen Linie der Segesser nach Luzern. Ph. A. VON SEGESSER (wie Anm. 16), Genealogie II 204–205.

28 Ph. A. VON SEGESSER (wie Anm. 16), Genealogie I/II.

29 Catherine BOSSHART-PFLUGER, Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation (1678–1803), (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 11), Basel 1983, 307–308. Philipp Anton VON SEGESSER, Genealogie: Ebd. 182–186.

30 Ph. A. VON SEGESSER (wie Anm. 16), Genealogie II 186–187.

31 Hugo A. BRAUN, Das Domkapitel zu Eichstätt von der Reformationszeit bis zur Säkularisation (1535–1806). Beiträge zu seiner Verfassung und Personalgeschichte (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche 13), Stuttgart 1991 [im Druck], 129 Anm. 10 (Paginierung Manuskript) erwähnt die mißlungene Aufschwörung in Eichstätt.

32 Sixt Werner Brimbsy von Herblingen: 1634 Domherr in Konstanz, 1650 Kapitular in Eichstätt, 1654 Domdekan, gest. 1657 März 30. BRAUN (wie Anm. 31) 37–38 (Biographien).

33 StA Nürnberg Eichstätt Nr. 1113, 207, 1657 März 30; DA Eichstätt B 109, 1, 334 vermerkt unter dem Todesdatum des Domdekans die gescheiterte Bewerbung des Franz Werner von Segesser (freundliche Auskunft des Diözesanarchivars Brun Appel).

34 Johann Reinhard von Eyb: geb. 1626 Febr. 21, 1641 Nomination in Eichstätt, 1645 Domherr in Augsburg, 1652 Kapitular in Eichstätt, 1660 Domdekan und Dompropst in Augsburg, gest. 1682 Juni 3 in Augsburg. BRAUN (wie Anm. 31) 65–66 (Biographien).

Domkapitel von Eyb zu bedenken, daß sich der vorgeschlagene Segesser den Eichstätter Statuten nach nur schwerlich präsentieren könne, da die Segesser in Luzern das Bürgerrecht besessen hätten. Eyb sollte zurückziehen, um dem Stift die »Ungelegenheit« zu ersparen[35].

Weder der Kapitular noch Segesser ließen sich von ihrem Vorhaben abbringen. Als der Basler Domherr im Oktober 1657 in Eichstätt seine Ahnenreihe übergeben ließ, kam es sogleich zu einer Allianz zwischen Fürstbischof Marquard Schenk von Castell (1637–1685) und dem Domkapitel, um die Statuten des Stifts zu schützen. Gleichzeitig schickte man Franz Rudolf von Schönau nach Luzern und Mellingen in die Schweiz, um den Familienstatus der Segesser von Brunegg zu erheben. Ein Entscheid über die Admission oder Ablehnung des Nominierten sollte aufs neue Jahr verschoben werden[36]. Schon die erste Nachricht Schönaus brachte dem Domkapitel die Gewißheit. Zweifellos hatten die Segesser in Mellingen und Luzern das Bürgerrecht besessen[37].

Die Admission blieb bewußt in der Schwebe. Mitte des Jahres 1658 war Segesser noch nicht definitiv zurückgewiesen worden. Er hoffte immer noch, das Domkapitel zu überzeugen. Im August 1658 bot er sechs adelige Kavaliere auf, die ihm bestätigten, daß die für die Ahnenprobe notwendigen vier adeligen Geschlechter »in linea recta« bis in den zehnten Grad in keiner Stadt Bürger gewesen seien. Für das Domkapitel hatten die Luzerner Informationen mehr Beweiskraft als die von Segesser vorgelegte »Ahnenkonstruktion«[38]. Entschieden wurde nichts. Man empfahl Segesser den gütlichen Rücktritt, der seiner Familie nicht zum Schaden gereichen sollte[39]. Auch die Aggressivität Eybs konnte das Domkapitel nicht umstimmen[40], vielmehr sahen sich die Stiftsherren im Januar 1660 zu einem rigorosen Beschluß gezwungen. Danach hatte sich jeder Kanonikatsbewerber innerhalb von zwei Jahren den Statuten gemäß auszuweisen[41]. Da Segesser schon 1659 seine Sache als aussichtslos ansehen mußte, griff er zu einem ungewöhnlichen Rechtsmittel. Er appellierte im Januar 1660 an den Bischof »ad principem melius informandum«, für das Domkapitel ein Vorgang ohnegleichen[42]. Anfragen bei den benachbarten Kapiteln in Bamberg und Würzburg ergaben, daß solche Appellationen in sich widersinnig seien, da der Bischof die Statuten zu schützen habe und die Nomination eines »Inhabilis« an sich schon null und nichtig sei[43]. Für Segesser gab es keine Chance mehr, in Eichstätt auf eine Pfründe zu gelangen. Am 22. März 1661 erhielt auf Präsentation des Bischofs und des Domkapitels Markus Albert Freiherr von Freyberg[44] das vakante Kanonikat[45]. Franz Werner von Segesser behauptete noch 1689, »dass aus unser adenlichen Familie Segesser von Brunegg keiner in linea ascendente recta usque ad innumerabiles gradus jemalen in einer Statt verburgert; sonder allwegen auf ihren freien adenlichen Gütern sesshaft gewesen seind...«[46].

35 StA Nürnberg Eichstätt Nr. 1114, 1^{r-v}, 1657 Aug. 21.
36 Ebd. 22^{r} (1657 Okt. 26) u. 24^{v} (1657 Okt. 30).
37 Ebd. 25^{v} (1657 Nov. 2).
38 Ebd. 100^{r}–100^{v} (1658 Aug. 7).
39 Ebd. 1659 Aug. 2 (u. a.).
40 StA Nürnberg Eichstätt Nr. 1115, 11–12^{v} (1660 Jan. 9).
41 Ebd.
42 Ebd. 11–24^{v} (1660 Jan. 9).
43 Ebd. 53^{v} (1660 April 20), ebd. 63 (1660 Mai 14).
44 Markus Albert Freiherr von Freyberg: geb. 1641 Juli 33, 1660 Domherr in Augsburg, 1661 März 22 Aufschwörung in Eichstätt, Kapitular in Ellwangen, gest. 1710 Sept. 26. BRAUN (wie Anm. 31) 76 (Biographien).
45 StA Nürnberg Eichstätt Nr. 1115 (1660 Okt. 12); Anerkennung der Ahnenprobe Freybergs (1661 Feb. 4); Aufschwörung am 22. März 1661 (ebd. 151^{r-v}). DA Eichstätt B 109, 1, 334.
46 Ph. A. VON SEGESSER (wie Anm. 16), Genealogie II 190.

Fazit

Der Streit um die Aufschwörung des Franz Werner von Segesser von Brunegg in Eichstätt wirft ein Schlaglicht auf das Konstanzer Adelsattestat, als es die »unterschiedliche Qualität« der Domstifte Eichstätt, Basel und Konstanz aufzeigt. Mußte man in Basel und Konstanz die Aufnahme von Bürgerlichen oder des Briefadels hinnehmen, so beharrte das Eichstätter Domkapitel auf seiner adeligen Exklusivität und verteidigte sie mit allen Mitteln. Eine nähere Untersuchung der Kanonikatsstreitigkeiten des 17. und 18. Jahrhunderts im Domkapitel Konstanz[47] könnte den wahren Wert des Attestates für die Familie Faber von Randegg näher bestimmen. Es bleibt fraglich, ob deren Adelsprobe im Ernstfall am Konstanzer Domstift jemals ausgereicht hätte. Darüber hinaus galt es in der Reichskirche der Neuzeit, peinlich genau zwischen dem »wahren alten« und dem gekauften Adel zu unterscheiden. Diesen wesentlichen Unterschied verschwieg das Konstanzer Adelsattestat von 1655.

Beilage

Gemeinde Erolzheim, Schloßarchiv: »Attestation, daß das adeliche Geschlecht Faber von Randegg auf dem Hochen Thumbgestift Constantz probirt und passirt worden 1570, als Hans Melchor von Segesser aufgeschworen«, 5. November 1655.

Wür Senior und gmain Capitel der Hochen Stüft Costanz bekhennen und thuen khundt hiemit. Demnach wür umb schriftlichen bericht und schein ersucht worden, wann und welcher gestalten, weilund der ehrwürdig und edle Herr Johann Melchior Segesser von Melligen, unser hocher Stüft geweßner Thumbherr seel: angedenkhens, zu gemelter unserer Stüft khommen und gelangt seie: Und nuhn hierüber im nachschlagen sich befunden, das seliggedachter Herr Segesser den neun und zwainzigsten Decembris anno Ainthausendt, fünfhundert und sibenzig die andere possession seines Canonicats erhalten, und darmit ad perceptionem fructuum admittirt worden, auch dessen ordenliche adelnlich Elteren, und Anaten gewest seien Hanns Ulrich Segesser: und Elisabetha von Silenen: item Hanß Burckhardt Faber von Randegg: und Dorothea von Randegg. Also haben wür dise befundne nachricht ersuechtermassen, hiemit communiciren, und zu mehrer beglaubnuß mit unserem gewöhnlichen Capitular Secret becreftigen lassen, uff freitag den fünften Monats Tag Novembris im Sechenzehenhundert fünfundfünfzigsten Jahr.

HANDSCHRIFTLICHE QUELLEN

Diözesanarchiv Eichstätt (DA Eichstätt)
B 109 (Elenchus Canonicorum)
Gemeinde Erolzheim
Schloßarchiv (Depositum)
Generallandesarchiv Karlsruhe (GLAK)
Abt. 61/7261 Domkapitelsprotokolle/Konstanz
Hauptstaatsarchiv Stuttgart (HStAS)
B 82a Herrschaft Erolzheim
Staatsarchiv Nürnberg (StA Nürnberg)
Hochstift Eichstätt Domkapitelsprotokolle Nr. 1113–1115
Stadtarchiv Ravensburg (StadtA Ravensburg)
Urkunden

47 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, 75 (Zurückweisung von Anton Sebastian Reding), 89 (von Kaspar Siber). – MAIER, Die Wahlkapitulationen (wie Anm. 21) 203–207.

PETER THADDÄUS LANG

Die Pfarrvisitationsakten des Bistums Konstanz im Diözesanarchiv Rottenburg

1. Einleitung

Es kann als *communis opinio* gelten, daß die Kirchenvisitation mit Nachdruck auf die Frühneuzeit prägend und gestaltend einwirkte[1]. Daraus ergibt sich notwendigerweise der Wert der Visitationsakten als Geschichtsquellen[2]. Diese Erkenntnis veranlaßte Ernst Walter Zeeden, ein »Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert«[3] zu erstellen.

Wenn das Vorhaben Zeedens auch nicht über drei Bände hinauskam, so konnte doch der südwestdeutsche Raum weitgehend erarbeitet werden, wobei die Akten des Bistums Konstanz einen gewiß nicht unbeträchtlichen Teil des dargebotenen Materials ausmachen[4].

Das im Diözesanarchiv Rottenburg aufbewahrte Visitationsschriftgut des Konstanzer Bistums blieb seinerzeit unberücksichtigt, weil diese Archivalien aus späteren Jahren stammten[5].

1 Vgl. hierzu Ernst Walter ZEEDEN/Hansgeorg MOLITOR (Hg.), Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 25/26), Münster i. W. [1]1967, [2]1977. – Ernst Walter ZEEDEN/Peter Thaddäus LANG (Hg.), Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 14), Stuttgart 1984. – Peter Thaddäus LANG, Die Bedeutung der Kirchenvisitation für die Geschichte der Frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht, in: RJKG 3, 1984, 207–212. – Günther WARTENBERG, Visitationen des Schulwesens im albertinischen Sachsen zwischen 1540 und 1580, in: Klaus GOEBEL (Hg.), Luther in der Schule, Bochum 1985, 55–78. – Winfried SCHULZE, Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit«, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14, 1987, 265–302; 284. – Karl HENGST, Kirche und Konfessionsbewußtsein im Klerus des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Problem der Konfessionsbildung, in: Walter BRANDMÜLLER/Herbert IMMENKÖTTER/Erwin ISERLOH (Hg.), Ecclesia Militans (Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte 2), Paderborn 1988, 587–605. – Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 247, 1988, 1–45; 30f. – Klaus GANZER, Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche? In: RQ 84, 1989, 31–50; 44. – Franz BOSBACH, Die katholische Reform in der Stadt Köln, in: ebd. 120–159; 142. – Thomas Paul BECKER, Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 43), Bonn 1989.

2 Peter Thaddäus LANG, Die Kirchenvisitationsakten des 16. Jahrhunderts und ihr Quellenwert, in: RJKG 6, 1987, 133–153. – S. L. PÉREZ LÓPEZ, Las visitas pastorales como fuente histórica. Aportacion a su estudio en la Diócesis de Mondeno-Ferrol, in: Estudios Mindonnienses (El Ferrol) 1987, III, 133–165.

3 Bd. 1: Hessen, Stuttgart 1982. Bd. 2: Baden-Württemberg, Teil I, Stuttgart 1984. Bd. 2: Baden-Württemberg, Teil II, Stuttgart 1987.

4 Bd. 2/I (wie Anm. 3) 25–332.

5 Mit zwei Ausnahmen, unten Nr. 37 und Nr. 46.

Nun liefern aber auch die Visitationsakten der Zeit nach 1699 eine Überfülle von unersetzbaren Informationen zu den unterschiedlichsten Themen der lokalen Kirchen- und Kulturgeschichte. Dies um so mehr, weil nach aller Erfahrung die schriftliche Überlieferung in den katholischen Gemeinden Südwestdeutschlands wesentlich dünner ist als in den Orten des evangelischen Herzogtums Württemberg. Die katholischen Dörfer und Kleinstädte gehörten eben größtenteils mittelgroßen und kleinen Herrschaften an, die sich keinen so aufwendigen Verwaltungsapparat leisten konnten[6] wie die Regenten in Stuttgart. Die pedantisch-bienenfleißige Verwaltungstätigkeit im Altwürttembergischen hinterließ vielfältige Spuren, die der lokalen Geschichtsschreibung gewaltig auf die Sprünge helfen können.

Die Visitationsakten des Bistums Konstanz dürften dazu geeignet sein, dieses Mißverhältnis an der einen oder anderen Stelle ein klein wenig zu verringern. Wenn also im folgenden die genannten Akten aufgelistet und beschrieben werden, so ist dies als eine Ergänzung des erwähnten Repertoriums gedacht, dessen formaler Ausgestaltung gefolgt werden soll. Dort kommen für jede Quelle zur Sprache:

1. Datum der Visitation
2. Verwaltungseinheit
3. Aktenart
4. Umfang/Sprache
5. Lagerort
6. Auftraggeber der Visitation
7. Visitatoren
8. Visitierte Orte

Außerdem können die nachstehenden Rubriken zu finden sein: Allgemeine Bemerkung, Beilagen, Literatur[7].

Freilich erscheint es angebracht, von diesem Schema an einigen Punkten etwas abzuweichen – nämlich dort, wo es sich zeigte, daß die praktische Handhabung durch Vereinfachungen erleichtert werden kann.

Das Repertorium reiht die Akten für jedes Territorium beziehungsweise für jedes Bistum in chronologischer Folge aneinander und nimmt hierbei auf kleinere Verwaltungseinheiten (wie Ämter oder Landkapitel) keine Rücksicht. Diese Anordnung des Materials zwingt jene Benutzer zu mühseligem Hin- und Herblättern, die sich über einen einzelnen Ort oder eine enger umgrenzte Region informieren wollen. Gerade dieser Benutzerkreis dürfte jedoch aus den hier beschriebenen Visitationsakten ganz besonders großen Nutzen ziehen. Deswegen bleibt nun dasjenige zusammen, was geographisch und administrativ zusammengehört: Die Akten werden nach Landkapiteln geordnet und innerhalb der Landkapitel nach ihrer zeitlichen Abfolge. Der oben angeführte Punkt 2 des Repertoriums (Verwaltungseinheit) kann somit entfallen. Ebenso wird hier auf Punkt 7 »Veranlasser der Visitation« verzichtet, weil dies gemäß dem kanonischen Recht immer der Ortsbischof ist. Auch sollen die unter Punkt 8 aufgeführten Orte nicht mehr wie beim Repertorium in der Quellenschreibweise, sondern in der heute gültigen Orthographie wiedergegeben werden: Die mit frühneuzeitlichen Varianten von Ortsnamen nicht vertrauten Benutzer des Repertoriums müssen zunächst die Querverweise im Register nachschlagen; diese Mühe bleibt nunmehr erspart[8]. Schließlich wird noch in einer weiteren Hinsicht von den formalen Vorgaben des Repertoriums abgewichen werden. In unserem vorliegenden Fall erscheinen die schematischen 23-Punkte-Raster zum Erfassen des Inhalts[9] entbehrlich. Nahezu alle der an dieser Stelle präsentierten Visitationsakten entstam-

6 So z. B. reichsritterschaftliche Herrschaften, die hohenzollerischen und waldburgischen Grafschaften, die Grafschaften Fugger, Königsegg oder Montfort sowie eine erkleckliche Zahl von Reichsstädten und Reichsklöstern.

7 Repertorium Bd. 2/I (wie Anm. 3) 19–21.

8 Mit der Wiedergabe der Quellenschreibweise wollten die Väter des Repertoriums den Germanisten einen Gefallen erweisen, was für das 16. und 17. Jahrhundert sicherlich mehr Sinn ergibt als für das 18. Jahrhundert.

9 Repertorium Bd. 2/I (wie Anm. 3) 20f.

men dem 18. und frühen 19. Jahrhundert, einer Zeit also, in welcher die Visitatoren schon längst gewohnt waren, sich strikt an die vorgegebenen Fragelisten zu halten[10]. Ein schematisches Darlegen der Inhalte würde sich mithin zu monotonem Wiederholen auswachsen. Trotzdem soll es nicht unterlassen werden, einen Blick zu werfen auf den konkreten Ablauf des Visitationsvorgangs wie auch auf den Inhalt der Visitationsberichte.

Doch nun endlich zur Sache selbst: Das Diözesanarchiv Rottenburg beherbergt 49 Berichte aus dem Bistum Konstanz. Sie verteilen sich über knapp drei Jahrhunderte, wobei jeweils nur ein einziges Stück aus dem 16. und 17. Jahrhundert herrührt. Die Hauptmasse – 26 Akten – entstand in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der überwiegende Teil dieser Berichte – 18 an der Zahl – aus dessen erstem Jahrzehnt. Der nicht unmaßgebliche Rest mit 21 Akten bezieht sich auf das frühe 19. Jahrhundert (bis 1812), mit einer auffälligen Häufung in den Jahren 1808 und 1811. Wir werden uns demnach schwerpunktmäßig mit dem konstanzischen Visitationsgeschehen des frühen 18. und frühen 19. Jahrhunderts näher befassen müssen.

Seit den ersten Dezennien des 17. Jahrhunderts entwickelte sich im Bistum Konstanz ein zweigliedriges Visitationssystem[11], es visitierten nämlich zum einen die Generalvisitatoren, zum anderen die Landdekane. Die Generalvisitatoren rekrutierten sich zumeist aus den höchsten Rängen der kirchlichen Verwaltung[12]. Bevor sie sich zu ihren Kontrollreisen aufmachten, erhielten alle Pfarrgeistlichen Fragebögen zugeschickt, die sogenannten »vorbereitenden Fragen« (quaestiones praeliminares[13]). Die Generalvisitatoren schienen wenig mehr getan zu haben, als die ausgefüllten Formulare entgegen zu nehmen. Die gestellten Fragen beschäftigten sich in der Hauptsache mit der wirtschaftlichen Lage der Pfarrei; die anbei folgende Zusammenstellung der Akten listet solche Antworten mehrfach auf[14]. Daneben hatten die Ruraldekane ihrerseits noch zusätzlich ihr Landkapitel zu visitieren und die hierüber angefertigten Berichte den Generalvisitatoren einzureichen. Diese Texte beruhen offensichtlich auf intimer Kenntnis der dargelegten Materie, wenn auch zu vermuten steht, daß die große Nähe zu den beurteilten Amtsbrüdern letztere vielleicht manchmal in einem zu milden Licht erscheinen läßt. Die hier zur Rede stehenden Akten gehen fast vollständig aus Dekanalvisitationen hervor.

Die vom Beginn des 18. Jahrhunderts vorliegenden Berichte der Dekane verfügen über einen sich kaum wandelnden Inhaltsraster[15]. Die Akten aus der Zeit von 1702 und 1703 behandeln vornehmlich den Pfarrklerus. 1704 kommen dann eine ganze Reihe weiterer Gesichtspunkte hinzu: Patronatsrechte, Kommunikantenzahlen, Patrozinien, Zustand und Ausstattung der Kirchengebäude sowie die wirtschaftlichen Verhältnisse in den Pfarreien. Nach 1739 versiegen die Konstanzer Visitationsquellen im Diözesanarchiv schließlich für mehr als ein halbes Jahrhundert ganz[16], um sich erst wieder mit Beginn des 19. Jahrhunderts als ein zaghaftes Rinnsal bemerkbar zu machen. Dieses Bächlein schwillt jedoch in den Jahren 1805, 1808 und 1811 stufenweise zu einem übermächtigen Strom. Mit der Flut der Akten steigen auch Dichte und Breite der Informationen. Hinter diesen fast schon explosionsartig

10 Peter Thaddäus LANG, Die Kirchenvisitationsakten des 16. Jahrhunderts (wie Anm. 2) 136.

11 Peter Thaddäus LANG, Die Visitationen, in: E. L. KUHN/E. MOSER u. a. (Hg.), Die Bischöfe von Konstanz 1: Geschichte, Friedrichshafen 1988, 103–109; 106.

12 Generalvikar, Insiegler, Offizial, Fiskal.

13 Diese Vorgehensweise ist auch bei den altwürttembergischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts zu beobachten. Peter Thaddäus LANG, Der Visitationsbericht des Tailfinger Pfarrers aus dem Jahre 1746, in: Heimatkundliche Blätter Balingen, 31. Juli 1989 (Beilage des Zollern-Alb-Kurier).

14 Unten Nr. 36, 37, 41, 45 und 47.

15 So beispielsweise ebenfalls im Bistum Würzburg.

16 Eine ähnliche (wenn auch minder große) Überlieferungslücke findet sich bei den Konstanzer Visitationsakten des Erzbischöflichen Archivs Freiburg.

zunehmenden Visitationsaktivitäten stehen Tatkraft und Reformprogramm des Generalvikars und Bistumsverwesers Ignaz Heinrich von Wessenberg, der mit Fug und Recht als eine der markantesten Gestalten der Konstanzer Bistumsgeschichte gelten kann[17].

Wessenbergs Visitationsfragen aus dem Jahre 1805[18] sind bestens geeignet, eine Vorstellung vom Informationsgehalt der Berichte zu vermitteln, die während seiner Amtszeit entstanden. Der Generalvikar gliedert seinen Fragenkatalog in zehn Abschnitte von recht unterschiedlichem Umfang. Er beginnt mit den Personaldaten des Pfarrers und versäumt es dabei nicht, sich nach den Armen und Bedürftigen in der Pfarrei zu erkundigen[19]. Nachdem Dekan und Landkapitel flüchtig gestreift sind[20], folgt der Gottesdienst in ausführlicher Breite, wobei Predigt und Katechese[21], Prozessionen[22], Wallfahrten[23] und Bruderschaften[24] einbezogen werden. Fragen zu den Finanzen und zu ihrer Verwaltung fließen an dieser Stelle mit ein[25]. Sodann ist die Sakramentenspendung an der Reihe, die mit 34 Fragen[26] ein knappes Drittel des gesamten Fragenkatalogs einnimmt. Es wirkt etwas befremdlich, daß ein Sakrament unerwähnt bleibt, nämlich die Krankensalbung. Dafür aber kommt die Firmung zur Sprache[27], obwohl diese nur vom Bischof gespendet wird.

Ein weiterer Fragenkomplex bezieht sich auf das Schulwesen[28]; daran anschließend will der Generalvikar wissen, wie es um die Pfarrkinder steht[29], ob Kinder oder Bedienstete nach Geschlechtern getrennt schlafen[30], ob die jungen Frauen und Männer gemeinsam baden[31], ob unanständige Lieder gesungen werden[32] oder ob irgendwelche abergläubische Praktiken im Schwange sind[33] – mit solchen und ähnlichen Fragen sorgt sich der Oberhirte um den rechten Lebenswandel seiner Schäflein und vermittelt uns heute dadurch unschätzbare Einblicke in das Alltagsleben unserer Vorfahren. Als nächstes faßt Wessenberg die Kapläne und Vikare ins

17 Manfred Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), Generalvikar (1802–1817) und Verweser (1817–1828) des Bistums, in: E. L. Kuhn/E. Moser u. a. (Hg.), Die Bischöfe von Konstanz 1: Geschichte, Friedrichshafen 1988, 421–433. – Ders., Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: RJKG 8, 1989, 111–132. – Ders., Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung, in: Manfred Weitlauff/Karl Hausberger (Hg.), Papsttum und Kirchenreform. Festschrift für Georg Schwaiger, St. Ottilien 1990, 585–651. – Franz Xaver Bischof, Das Ende des Hochstifts und Bistums, in: E. L. Kuhn/E. Moser u. a. (Hg.), Die Bischöfe von Konstanz 1, 45–55; 51. – Ders., Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchner Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart 1989. – Ders., Das Ende des Hochstifts und Bistums Konstanz (1802/03–1821/27), in: RJKG 8, 1989, 133–146; 138f. – Rudolf Reinhardt, Ignaz Heinrich von Wessenberg als württembergischer Bischofskandidat im Jahre 1813, in: RJKG 9, 1990, 227–230.

18 DAR, A I 2b Nr. 77 (u. ö.).

19 Frage 4.

20 Fragen 7 und 8.

21 Fragen 9–17, 19.

22 Frage 28.

23 Frage 29.

24 Frage 30.

25 Fragen 31, 33–35, 37.

26 Fragen 38–71.

27 Fragen 44–46.

28 Fragen 72–82.

29 Fragen 83–97.

30 Frage 87.

31 Frage 88.

32 Frage 91.

33 Frage 95.

Auge; es geht um ihr Verhalten in Amt und Leben wie auch um ihre Besoldung[34]. Den Hilfsgeistlichen schließen sich die Mendikanten an[35] – der Generalvikar scheint zu befürchten, umherstreifende Bettelmönche könnten eine geordnete und geregelte Pfarrseelsorge aus dem Gleichgewicht bringen und die Autorität des Pfarrers untergraben. Den Einsiedlern steht Wessenberg in entsprechender Weise argwöhnisch gegenüber[36]. Die vorletzte Themengruppe behandelt die Einkünfte der Pfarrei[37] und ganz am Ende steht das Verhältnis des Pfarrers zur Ortsherrschaft[38] – ein Gesichtspunkt, der am Ende des alten Reiches ohne Zweifel berechtigt erscheinen mußte.

Mit der Art seiner Fragen hatte sich der reformeifrige Generalvikar gründlich abgekehrt von dem Visitationsgebaren, das die deutschen Bischöfe während des 18. Jahrhunderts gemeinhin an den Tag zu legen pflegten[39].

In den Fragenkatalogen jener Zeit nämlich bezieht sich der Löwenanteil der Fragen mit 32 % auf Zustand und Ausstattung der Gotteshäuser und ihrer Nebengebäude[40], woran Wessenberg seinerseits jedoch überhaupt kein Interesse zeigt. Wesentlich mehr als dem Episkopat des Rokoko lag dem Konstanzer Generalvikar am Lebenswandel der Gläubigen[41], insonderheit aber am Schulwesen[42], an Predigt und Katechese[43], am Gottesdienst[44] und am Spenden der Sakramente[45]. Während sich also die Oberhirten des 18. Jahrhunderts bei ihren Visitationen in Marginalien zu verlieren drohten, rückte Wessenberg die fundamentalen Aufgaben der Kirche wieder ins Zentrum. Es dürfte somit gerechtfertigt erscheinen, seine Visitationsfragen im Wortlaut wiederzugeben.

Ganz am Ende erhebt sich noch die Frage, nach welchen Kriterien die nachstehend aufgeführten Visitationsakten von ihrem Hauptbestand abgetrennt wurden, der jetzt im Erzbischöflichen Archiv in Freiburg liegt. Die Antwort fällt nicht schwer, wenn man das einschlägige Schriftgut des Erzbischöflichen Archivs kennt[46] – die dortigen Visitationsakten des 16. bis frühen 18. Jahrhunderts sind zu grobschlächtig dicken Folianten zusammengebunden; alles spätere Material besteht aus mehr oder weniger dünnen Heften. Die Bände verblieben offensichtlich allesamt in Freiburg, während das geheftete und lose Schriftgut nach dem Pertinenzprinzip aufgeteilt wurde: Was Pfarreien des Erzbistums Freiburg betraf, das lagert heute noch in Freiburg, und was sich auf Pfarreien des Bistums Rottenburg bezog, das wanderte nach Rottenburg.

34 Fragen 98–100.
35 Fragen 101–105.
36 Frage 106.
37 Fragen 107–112.
38 Fragen 113 und 114. – Mithin stimmt Wessenbergs Interrogatorium weitgehend mit seinem Reformprogramm überein. Wolfgang MÜLLER, Wessenberg und Vorderösterreich, in: Hans MAIER/Volker PRESS (Hg.), Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, Sigmaringen 1989, 199–208.
39 Zum folgenden: Peter Thaddäus LANG, Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument, in: RQ 83, 1988, 265–295. Dort finden sich allerdings nicht alle der nachstehend aufgeführten Prozentzahlen, die aber aus den ebendort genannten Quellen erarbeitet wurden.
40 LANG, Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts (wie Anm. 39) 272.
41 13 % der Fragen Wessenbergs; 9 % der Fragen in den Interrogatorien des 18. Jahrhunderts.
42 18. Jh.: 3 %; Wessenberg: 9 %.
43 18. Jh.: 2 %; Wessenberg: 7 %.
44 18. Jh.: 5 %; Wessenberg: 12 %.
45 18. Jh.: 4 %; Wessenberg: 30 %.
46 EAF Ha 61–80, EAF Best. Bistum Konstanz, Generalia, Kirchenvisitationen Nr. 1–64.

2. Generalvikar Wessenbergs Visitationsfragen von 1805

Quaestiones,
Clericis beneficiatis et Vicariis praevie communicandae, ut ab ipsis pro locorum et personarum circumstantiis in folio separato, propria manu subscripto respondeatur.

*) Responsiones scribantur in Lingua germanica et extradantur advenientibus D. D. Visitatoribus.
**) Veritas Responsionum super illis Quaestionibus, quae *) notatae sunt, a D. D. Visitatoribus specialius indagabitur.

a) Officii sui munia generatim concernentes.

1) Quod nomen, cognomen? Patria? Aetas? Studium? Ubi vitae clericalis fundamenta posuerit? An in Seminario, et in quo, ac per quod tempus? Ubi, a quo et quo titulo ordinatus fuerit? (*In Austriaco:* num legibus concursus satisfecerit?)
2) Ex quo tempore parochus vel beneficiatus loci sit? A quo patrono et quando Domino Ordinario fuerit praesentatus? An jus patronatus sit stabile vel alternativum? An sit investitus? An ad curam animarum absolute, vel ad tempus dumtaxat, et ad quod sit admissus? *Jubeatur, litteras admissionis vel investiturae exhibere!* Num autem alicubi, ubi, et quotannis curam animarum exercuerit?
3) Quibus libris ad sui ipsius aliorumque perfectionem praecipue utatur?
4) An multi pauperes et indigentes sint in parochia? An et quomodo per se et alios iis provideat?
5) Quid praestet quoad infirmorum visitationem? et moribundis debitam assistentiam?
6) An *processus et lites* habeat cum Parochianis vel cum Magistratu seu Domino loci? Quae causa litis? Num pendeat apud judicem? An remedia pacis amica probaverit?

b) Capitulum concernentes.

7) An D. Decanus, Cammerarius et reliqui Capituli Superiores officiis suis rite satisfaciant?
8) An nihil in specie pro bono Capituli monendum habeat?

c) Ratione cultus divini.

*) 9) An singulis dominicis et num etiam festis de praecepto habeatur concio? Qua hora?
*) 10) Qua forma et quo ordine materiarum? An scribat eas, antequam promat? Quoties conciones catecheticae? An etiam et quales conciones occasionales?
*) 11) An etiam missa matutina habeatur, et num inter ipsam populus homilia erudiatur?
*) 12) An singulis saltem dominicis sit catechesis?
*) 13) An catecheses distinctae pro adulta juventute et pro parvulis et quidem quavis dominica instituantur? Quibus horis?
14) Qua methodo et quo ordine catechesin per annum cum parvulis instituat? Et quomodo in quadragesima?
15) Qua methodo et quo ordine catechesin cum adultioribus?
16) An parvuli diligenter compareant, nec ne?
17) An omnes adulti, nondum conjugati, e. g. filii, domestici? diligenter compareant?
18) An et qualis habeatur musica vel cantus sub officiis divinis?
19) Qui libri precatorii populo sint in usu?
*) 20) Quid observetur quoad officia divina in festis dispensatis?
21) Quid hisce diebus extra ecclesiam a populo fiat? An laboret, nec ne? An populus non erronèe putet, nullum esse discrimen inter festa de praecepto et inter festa dispensata? Quae causaē erroris? Quae remedia ad ejus extirpationem impendantur?

22) An et quomodo die dominica annuncientur festa? Vigiliae? Jejunia? Ordinationes ecclesiasticae et ubi id in usu est, politicae?
23) An in sabbatis et profestis diebus habeantur vesperae? A quibus personis psallentur? An in lingua germanica?
*) 24) An in diebus dominicis et festivis de praecepto fiant officia funebria?
25) An pro parochianis et quibus diebus applicetur missa? An sexus sint separati in ecclesia? Quis invigilet parvulis? Num in podio *(der Emporkirche)* Ordo servetur?
26) An et quando parochianis et ritus et ceremonias, tam illas, quae semper obveniunt, quam certis festis adfixas explicet? – An eosdem de fine institutionis festorum et de utilitate spirituali inde percipienda rite edoceat?
*) 27) An orationes funebres adhuc in usu sint? Et quae in iis materiae tractentur?
*) 28) Quales processiones adhuc in usu sint, et quae in illis notetur devotio in populo? Qui abusus?
29) An frequentes sint sacrae peregrinationes *speciales et personales?* Quo? Qui advertantur abusus? Quae remedia opponantur?
*) 30) An adsint confraternitates? Quales? Quis fundus? Qui reditus? Quis administrationem curet? An et a quo ratiocinia revideantur? An et qui abusus?
*) 31) An oblationes super altare in usu sint? Quando? Quoties intra officium fiat oblatio?
32) An parochiani saepius excurrant ad ecclesias exteras tempore officii divini? Quae causae? Quid impendat, ut parochianos apud parochialem ecclesiam retineat?
33) Quis ad officium aeditui seu sacristae nominet?
34) An sit vir probus, exactus et diligens in officio suo? An simul magister scholae?
35) Quis usus circa id, quod aedituo solvitur, ex stipendiis missarum, et aliorum jurium, quae vocant, stolae?
36) An adsint capellae? Quis erexerit? An et quae destinatio? An officium divinum ibi fiat? Unde sustententur? Num subsit devotiuncula, verae pietati nociva?
37) Quantus sit fundus ecclesiae *(der Kirchenheilige)*? Status activus et passivus? A quo administrentur rationes annuae? Quae sit applicatio reditum? An rationes reddantur in praesentia parochi et ejusdem consilia admittantur? An subscribat?

d) Quoad SS. Sacramentorum dispensationem.

38) *Baptismus.* An adsit obstetrix bene instructa et bonae famae? An instructa a parocho super Baptismo? An quandoque hac de re examinetur a parocho?
39) An baptizatos ab obstetrice sub conditione rebaptizet? Aut solum ceremonias suppleat?
40) Quot patrini et patrinae adhiberi soleant? An etiam acatholici?
41) An baptismus infantium non differatur?
*) 42) An aquam baptismalem calefieri curet, ne frigida noceat parvulo? An infante recens nato aegrotante vel tempestate praefrigida, domum ejus accedat, utut remotam, eumque ibi baptizet?
*) 43) An illico post collatum baptismum modo praescripto notetur in speciali libro, annus, dies, hora, (non solum baptismi, sed et nativitatis)? Nomen, cognomen, parentes, patrini? An testimonium baptismale exhibeat non nisi praevia indagatione de ejus dandi necessitate, et obtenta per oratorem a magistratu civili licentia?
44) *Confirmatio.* – An omnes parochiani adulti confirmati sint? Quamdiu non in loco vel saltem viciniis confirmatum fuerit?
45) Quomodo instituant confirmandos de sacramento et necessaria praeparatione?
46) An afferantur a confirmatis parocho testimonia confirmationis et mox in libro speciali notentur?
47) *Communio.* – Qua aetate parvuli admittantur ad S. communionem? Et quoties per annum?

48) An *prima* communio parvulorum fiat cum aliqua solennitate? Et quali?
*) 49) An parochiani in regula ad communionem accedant in ecclesia parochiali, vel extra? Num pro viribus primum urgeat? An dies quaedam pro confessione et communione specialiter statutae sint? An parochiani in classes et divisi?
50) Quomodo in specie instituatur communio paschalis cum adultis? An haec communio ante Pascha promulgetur?
51) An dentur et exhibeantur elapso tempore paschali schedae testimoniales de confessione et communione paschali? Quando et a quo, et quomodo colligantur?
52) Quoties sanctissimum exponatur in ostensorio? Et quoties in ciborio?
53) Quoties detur Benedictio cum venerabili?
54) Quoties renovetur sacramentum et purificetur?
*) 55) An et quoties habeantur horae comprecatoriae pro adoratione Sanctissimi Sacramenti? Quibus precibus hac occasione utatur?
56) *Poenitentia.* An parochianis fiat copia saepius confitendi? Quoties et quibus horis sedeat pro S. tribunali? An frequentes sint concursus?
57) Qua aetate parvuli admittantur ad confessionem? Num antea rite instruantur et examinentur? A quo?
*) 58) An parochus in concursu ad vicinas ecclesias ibi compareat?
*) 59) An propter concursum confitentium, et quoties per annum omittatur concio, vel catechesis in propria parochia?
60) Quibus principiis theologicis dirigat confidentes? Qua methodo? Quem poenitentiae modum imponere soleat? Quomodo tractet personas mutas et maniacas?
61) An de obligatione, utilitate morali et convenienti modo confitendi, et communicandi concionetur?
62) *Matrimonium.* Quando examen cum sponsis instituat? De quibus praesertim materiis? An testes adsint?
63) An nulli inter sponsos vigeant abusus?
*) 64) An denunciationes tantum fiant diebus dominicis et festis de praecepto? An dies interstitius observetur ante copulationem? Quibus diebus fiunt copulationes?
65) An sponsi afferant praeter testimonium baptismale et denuntiationum etiam testes schedas de confessione et communione?
66) An a vagis, qui se pro conjugatis gerunt et diutius, vel saepius in parochia morantur, requirat testimonium matrimonii? Quid si nullum testimonium habeant, faciat?
*) 67) An praeter benedictiones, quae sunt in rituali, adhibeantur adhuc aliae et quales?
*) 68) An et quoties infra annum promulget impedimenta et requisita matrimonii? An ex cathedra in concursu populi? Quibus formalibus? *Exhibeat mandata hac de re emanata?*
69) An de matrimonio et gravissimis ejusdem obligationibus quandoque concionetur?
70) Quid observetur in benedictione tempestatum ordinaria et extraordinaria?
71) An et quoties et quamdiu pulsentur campanae tempore tempestatis?

e) Respectu Scholae.

72) An habeatur in loco schola? (An etiam in filialibus?) An bene, seu male constituta sit? Quoties in hebdomate congregetur?
*) 73) An infantes diligenter mittantur a parentibus, nec ne? Num inde parentes saepe commoneat? An negligentia monitionibus surda, a potestate seculari mulctetur? Quomodo?
74) An sexus in schola separati sint? An in certas classes ratione sexus, aetatis, et profectus divisi sint? An praemia distribuantur? Quae, et quoties? Qua solennitate? Cujus impensis? A quo classificatio fiat? – A quo et quomodo parvuli castigentur?
75) Quis nominet ad officium ludimagistri? An emittat parocho professionem fidei?

76) An scholae magister sit vir in arte peritus? Ubi instructus? probus? in officiis suis diligens?
*) 77) An habeatur cura sanitatis, ne parvuli detrimentum patiantur propter angustias spatii inclusum aerem etc.?
*) 78) Quae cura catecheseos in schola per parochum? Per ludimagistrum? Quis catechismus? Qui caeterum libri classici? Cujus sumptibus libri comparentur?
*) 79) Quamdiu infra annum schola teneatur? Num etiam per aestatem? Quid obstet?
80) Qua aetate parvuli ad scholam mittantur? Qua emancipentur? Quae ad emancipationem requirantur?
*) 81) Quis in schola curet eruditionem juventutis catecheticam?
82) Quomodo praecaveatur periculo seductionis?

f) Respectu morum.

83) Quot numeret parochianos? An rotulum teneat? *Exhibeatur!*
84) An parochiani mixti sint cum acatholicis? quae servetur tolerantia?
85) An et quae occasiones ad libidinis corruptelam adsint? Quae remedia impendat?
86) Num inter juventutem sit pietas erga parentes, docilitas, ac modestia? Sive vitia quaedam in illa grassentur?
87) Quam sollicitudinem gerat parochus de separatione infantum et domesticorum utriusque sexus, quoad cameras?
88) An non sit in parochia abusus inter juvenes balneorum promiscuorum?
89) An in educatione filiorum seu physica seu morali parentes non admittant notorios defectus, et in officiis erga domesticos negligentes sint, praesertim quoad curam spiritualem?
90) An nulli libri moribus et puritati fidei infesti et prohibiti serpant inter parochianos? An nemo tales spargat?
91) Idem quaeritur de cantilenis et imaginibus inhonestis? – Quae cura parochi, ne mercatores foranei talia in populum spargant?
92) An parochiani plurimi otio sint dediti? An multi adsint mendicantes? An mendicantes ad laborem adigantur? An pauperibus de communitate provisum sit, vel ex fundatione aliqua, vel aliis modis? Num habeat rotulum, qui pauperum nomina et classificationem contineat *(einen Armenbeschrieb)! Exhibeat!*
93) An et quae luxuria praesertim dominetur? Qui fontes praecipui? An remedia?
94) Quem modum observet parochus in emendandis ejusmodi vitiis et abusibus? salva semper lege correctionis et denuntiationis evangelicae?
95) An praxes vigeant superstitiosae, e.g. Opiniones erroneae de thesauris reconditis? De chyromantia? De Alchimia? De Magia et praestigiis? Quid ad tales opiniones confirmandos conducat? Quomodo eas extirpare laboret?
*) 96) Quid faciat parochus ad promovendam juramenti sanctitatem?
*) 97) An et quomodo juvenes in eligendo vitae statu dirigat consilio?

g) Respectu Vicariorum et Capellanorum.

*) 98) An vicarius sive capellanus bene quoad omnia fungatur officio suo? An quoad
a) conciones et catecheses?
b) Visitationem aegrotorum?
c) Devotam missae celebrationem?
d) Studium?
e) Residentiam?
f) Debitam et officiosam subordinationem?
g) Honestatem clericalem in habitu, in consortio mulierum, quoad hospitia venationem et aleam?

99) Quae sit ipsius occupatio tempore, a ministerio superstite?
100) Quale salarium ei praebeat parochus? An victum in propria mensa?

h) Respectu religiosorum mendicantium.

101 Quales per annum adveniant pro colligendis elemosynis *(zum Terminiren)*? Et quoties? An mediis licitis et honestis collectionem instituant?
102) An adjuvent parochum in officiis divinis? num etiam in concionibus et catechesi? Qua dexteritate, quo zelo?
103) An nihil de illorum vitae honestate et exemplo monendum?
104) An nihil de illorum principiis in theologia et praxi in alendis et fovendis superstitionibus?
105) An magna polleant in animos populi authoritate? Quo fundamento fulciatur haec authoritas?

i) Respectu Eremitarum.

106) An adsit in parochia eremita? – Unde victum et amictum habeat? An sit aliquo voto simplici castitatis obstrictus? Quomodo se occupet? An opere manuali? An in schola subsidio sit? An diu noctuque solus habitet? Ubi? qui mores et quae fama? An tempus otiosis forsan excursionibus et elemosynarum collectione terat? An tabernas frequentet? An rixis et potui scandalose deditus? An ad eremitorium personas alterius sexus vel suspectas admittat? – An divina officia in parochiali ecclesia frequentet? An in eadem confiteatur et communicetur? –

k) Respectu bonorum et redituum parochialium.

107) In quo consistant parochi reditus?
a) In fructibus terrarum ad parochiam pertinentium (Widdum)?
b) In censibus?
c) In *decimis* majoribus? Et minoribus?
d) In stipendiis?
e) In emolumentis *stolae*?
f) In fixo pecuniario?
108) Ad qualem summam redditus annui computatione plurium annorum ascendant?
109) An adsint bene instructi libri, sive urbaria super bonis, censibus, decimis, stipendiis, taxalibus stolae etc.? *Exhibeantur visitatori?*
110) An propriam oeconomiam habeat rusticam? Cur illam elocationi praeferat? An illa eum non nimium a suis officiis impediat?
111) An propter bona vel redditus parochiae litibus sit involutus? Quo adversario? Quid objectum litis? Ex quo tempore? Et quis status litis?
112) An ex bonis vel redditibus nihil fuerit deperditum vel alienatum, cum, vel sine consensu Ordinariatus? An servet litteras consuales *(Kapitalbriefe)*? An originalia seu copias vidimatas? Ubi sint originalia?

m) Respectu Magistratus civilis.

113) Quomodo concordet cum dinasta et ejus officialibus et cum Magistratu loci? Num querelas et dissidia debite vitet –?
114) Quibus mediis debitum erga Magistratum et leges politicas reverentiam commendet?
Datum Constantiae 22. Maji 1805.

L[oco] S[igilli] IGNAT. HEINR. L[IBER] B[ARO] DE WESSENBERG,
VICARIUS GENERALIS.

3. Die Akten aus den Landkapiteln

Landkapitel Biberach

Nr. 1 1. 1703/9/21
3. Visitationsbericht
4. 7 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 7
7. Georg Schwab, Dekan des Landkapitels Biberach
8. Biberach; Alberweiler; Mittelbiberach; Ingoldingen; Schemmerberg; Obersulmetingen; Untersulmetingen; Aßmannshardt; Warthausen; Mettenberg; Ummendorf, Biberach; Mittelbuch; Ringschnait; Seekirch mit Alleshausen; Stafflangen; Oggelshausen; Steinhausen, Bad Schussenried.

Nr. 2 1. 1706/5/9
3. Visitationsbericht
4. 7 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 7
7. Georg Schwab, Dekan des Landkapitels Biberach
8. Biberach; Alberweiler; Obersulmetingen; Untersulmetingen; Ingoldingen; Warthausen; Schemmerberg; Mittelbiberach; Aßmannshardt; Mettenberg; Ummendorf; Mittelbuch; Steinhausen, Bad Schussenried; Muttensweiler; Oggelshausen; Stafflangen; Seekirch.

Nr. 3 1. 1708/4/2
3. Visitationsbericht
4. 5 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 7
7. Georg Schwab, Dekan des Landkapitels Biberach
Bemerkung: Der Bericht ist nicht nach Pfarreien gegliedert, sondern nach Themen, nämlich nach Klerus, Benefizien, Parochiani, Kollegiatkirchen, Bruderschaften und Wallfahrten.

Nr. 4 1. 1809/3/26
3. Visitationsbericht
4. 24 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 5
7. Johann Baptist Steinhauser, Dekan des Landkapitels Biberach
8. Biberach; Ringschnait; Ochsenhausen; Rottum; Mittelbuch; Ummendorf; Schweinhausen; Ingoldingen; Mittelbiberach; Reuthe; Muttensweiler; Steinhausen, Bad Schussenried; Stafflangen; Oggelshausen; Buchau; Seekirch; Aßmannshardt; Ingerkingen; Schemmerberg; Obersulmetingen; Untersulmetingen; Mettenberg; Warthausen; Fischbach, Ummendorf.

Nr. 5 1. 1812/8/24–11/10
3. Visitationsprotokoll
4. 124 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 3
7. Augustin Kugel, Dekanatskommissar und Pfarrer in Gutenzell
8. Ochsenhausen; Biberach; Ringschnait; Warthausen; Langenschemmern; Schemmerberg; Äpfingen; Mettenberg; Laupertshausen; Reinstetten; Obersulmetingen; Untersulmetingen; Ingerkingen; Aßmannshardt; Reuthe; Mittelbiberach; Rottum;

Bellamont; Mittelbuch; Fischbach, Ummendorf; Ummendorf, Biberach; Ahlen, Uttenweiler; Attenweiler; Maselheim.
Beilagen: Visitationsrezeß. Drei Tabellen, Beschreibungen aller Pfarreien des Landkapitels.

Landkapitel Blaubeuren

Nr. 6 1. 1811/6/18
3. Visitationsbericht
4. 309 S., dt./wenig lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 16
7. Georg Walper, Dekan des Landkapitels Blaubeuren
8. Einsingen; Eggingen; Oberdischingen; Ringingen; Donaurieden; Bach, Erbach; Ulm; Söflingen; Bollingen; Dornstadt, Württemberg; Tomerdingen; Herrlingen; Arnegg, Blaustein; Dietingen, Blaustein; Harthausen, Ulm; Erbach, Donau.
Beilagen: Georg Walper, Begleitschreiben zum Visitationsbericht an den Generalvikar, 1811/11/25. Acht Tabellen über Klerus, Gottesdienst, Schulen, Einkünfte, Stiftungen, Gemeinde, 1811/7/22. Antworten auf 17 Fragen an den Dekan, 1811/7/22.

Landkapitel Dietenheim

Nr. 7 1. 1704/10/29
3. Visitationsbericht
4. 20 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 17
7. Konrad Ferdinand Geist von Wildegg, Generalvikar; Michael Waibel, Generalvisitator
8. Kirchdorf an der Iller mit Unteropfingen; Oberopfingen; Tannheim, Württemberg mit Egelsee, Arlach, Oyhof und Kronwinkel; Mooshausen; Haslach, Rot; Kloster Rot; Berkheim, Biberach mit Bonlanden und Illerbachen; Erolzheim mit Bollsberg, Bechtenrot und Edelbeuren; Dettingen an der Iller; Kirchberg an der Iller; Dietenheim mit Sießen im Wald, Weihungszell und Wald, Sießen; Au, Illertissen; Regglisweiler.
Beilagen: Visitationsrezeß, 1706/1/16. Übersicht über Klerus und Benefizien im Landkapitel Dietenheim, Anfang 18. Jh.

Nr. 8 1. 1707/10/23
3. Visitationsbericht
4. 4 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 17
7. [Dekan des Landkapitels Dietenheim]
8. Kirchdorf an der Iller; Oberopfingen; Tannheim, Württemberg; Mooshausen; Haslach, Rot; Kloster Rot; Berkheim, Biberach; Erolzheim; Dettingen an der Iller; Kirchberg an der Iller; Dietenheim; Regglisweiler; Gutenzell, -Hürbel.

Nr. 9 1. 1737/9/20
3. Visitationsprotokoll
4. 40 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 20
8. Mooshausen; Tannheim, Württemberg; Haslach, Rot; Rot an der Rot; Berkheim, Biberach; Oberopfingen; Kirchdorf an der Iller; Regglisweiler; Gutenzell, -Hürbel; Kirchberg an der Iller; Erolzheim.

Nr. 10 1. 1739/10/31
3. Visitationsbericht
4. 9 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 17
7. Elias Bruggberger, Dekan [des Landkapitels Dietenheim]
8. Dietenheim; Dettingen an der Iller; Erolzheim; Kirchdorf an der Iller; Mooshausen; Oberopfingen; Regglisweiler.
Allgemeine Bemerkung: Wasserschaden
Beilagen: Status Parochiae über Dettingen an der Iller, 1737/9/20. Beschreibung der Pfarrei Dietenheim.

Nr. 11 1. 1808/September und Oktober
3. Visitationsbericht
4. 103 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 18
7. Joseph Alexander Augustin Kugel, fürstbischöflicher Deputat und königlich-württembergischer Dekanatskommissar, außerdem noch Pfarrer in Gutenzell
8. Kirchberg an der Iller; Kirchdorf an der Iller; Oberopfingen; Berkheim, Biberach; Mooshausen; Tannheim, Württemberg; Rot an der Rot; Haslach, Rot; Steinhausen, Bad Schussenried; Gutenzell, -Hürbel.
Allgemeine Bemerkung: Antworten auf Wessenbergs Fragenkatalog.

Nr. 12 1. 1811
3. Visitationsprotokoll
4. 222 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 26
7. Joseph Alexander Augustin Kugel (wie Nr. 11)
8. Kirchdorf an der Iller; Berkheim, Biberach; Rot an der Rot; Erolzheim; Steinhausen, Bad Schussenried; Oberopfingen; Haslach, Rot; Kirchberg an der Iller; Tannheim, Württemberg.
Allgemeine Bemerkung: Das Protokoll wird ergänzt durch die Antworten auf Wessenbergs 114 Fragen und durch verschiedene Tabellen.
Beilagen: Pfarrer Kugel, Begleitschreiben an den Generalvikar, 1811/9/13.

Landkapitel Ebingen

Nr. 13 1. 1709/1/29
3. Visitationsbericht
4. 23 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 27
7. Bernhard Wech, Dekan des Landkapitels Ebingen
8. Frohnstetten; Straßberg; Harthausen, Winterlingen; Benzingen; Storzingen; Gutenstein; Schwenningen, Sigmaringen; Kreenheinstetten; Hausen im Tal; Obernheim; Reichenbach am Heuberg; Egesheim; Bubsheim; Böttingen, Tuttlingen; Gosheim, Württemberg; Wehingen, Württemberg; Deilingen; Weiler unter den Rinnen; Ratshausen; Schömberg; Schörzingen; Dautmergen; Dormettingen; Dotternhausen; Roßwangen, Balingen; Oberhausen, Hausen am Tann; Hartheim, Heuberg; Lautlingen; Stetten am kalten Markt; Nusplingen.

Landkapitel Ehingen

Nr. 14 1. 1705
3. Visitationsbericht
4. 32 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 33
7. [Dekan des Landkapitels Ehingen]
8. »Districtus ad Danubium«: Obergriesingen; Öpfingen; Nasgenstadt; Schwörzkirch; Altheim, Ehingen; Gamerschwang. »Districtus in Alpibus«: Justingen; Hausen am Bussen; Magolsheim; Gundershofen. »Districtus inter Danubium et Alpes«: Altsteußlingen; Frankenhofen, Ehingen; Allmendingen; Schmiechen; Schelklingen; Urspring; Ehingen.
Allgemeine Bemerkung: Randnotizen des Weihbischofs Konrad Ferdinand Geist von Wildegg.
Beilagen: Konrad Ferdinand Geist von Wildegg, Visitationsrezeß, 1706/9/16. Auszug aus dem Visitationsbericht in Listenform, 1705 (in: DA Rottenburg, A I 2 b Nr. 46).

Nr. 15 1. 1805/8/14
3. Visitationsbericht
4. 12 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 44
7. [Dekan des Landkapitels Ehingen]
8. Schmiechen
Allgemeine Bemerkung: Antworten auf Wessenbergs 114 Fragen.

Nr. 16 1. 1805/8/26
3. Visitationsbericht
4. 8 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 35
7. [Dekan des Landkapitels Ehingen]
8. Altheim, Ehingen.
Allgemeine Bemerkung: Antworten auf Wessenbergs 114 Fragen.

Landkapitel Geislingen

Nr. 17 1. 1705
3. Visitationsbericht
4. 16 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 56
7. Johann Eberhart, Dekan des Landkapitels Geislingen und Pfarrer in Deggingen
8. Eybach; Treffelhausen; Böhmenkirch; Weißenstein, Lauterstein; Nenningen; Winzingen; Donzdorf; Reichenbach, Donzdorf; Wißgoldingen; Hohenrechberg, Kapelle; Waldstetten, Württemberg; Ottenbach; Rechberghausen; Großeislingen; Kleinsüßen; Salach; Drackenstein; Gosbach; Deggingen; Reichenbach im Täle.
Allgemeine Bemerkung: Randnotizen des Weihbischofs.
Beilagen: Konrad Ferdinand Geist von Wildegg, Weihbischof, Visitationsrezeß, 1705/8/7. Interrogatorium mit 24 Fragen und Antworten pauschal für das ganze Landkapitel (Klerus, Benefizien, Gläubige, geistliche Gemeinschaften, Wallfahrten, Einsiedeleien).

Landkapitel Laupheim

Nr. 18 1. 1706/Herbst
3. Visitationsbericht
4. 10 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 78
7. Johann Stempfel, Dekan des Landkapitels Laupheim und Pfarrer in Walpertshofen
8. Laupheim; Mietingen; Sulmingen; Baustetten; Rißtissen; Hüttisheim; Rot, Burgrieden; Schönebürg; Bußmannshausen; Orsenhausen; Steinberg, Staig; Maselheim; Stetten bei Laupheim; Laupertshausen; Achstetten; Dellmensingen; Schnürpflingen; Dorndorf, Württemberg; Staig über Ulm; Schwendi; Illerrieden; Großschafhausen; Baltringen.
Allgemeine Bemerkung: Randnotizen des Weihbischofs.
Beilagen: Konrad Ferdinand Geist von Wildegg, Weihbischof, Visitationsrezeß, 1707/3/4. »Descriptio Cleri« in Listenform.

Nr. 19 1. 1710/Herbst
3. Visitationsbericht
4. 16 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 79
7. Johann Konrad Eichhorn, Dekan des Landkapitels Laupheim und Pfarrer in Laupheim
8. Laupheim; Mietingen; Sulmingen; Reinstetten; Rißtissen; Hüttisheim; Burgrieden; Rot, Burgrieden; Schönebürg; Bußmannshausen; Orsenhausen; Walpertshofen; Steinberg, Staig; Laupertshausen; Maselheim; Baustetten; Achstetten; Dellmensingen; Schnürpflingen; Dorndorf, Württemberg; Staig über Ulm; Schwendi; Illerrieden; Großschafhausen; Baltringen.

Nr. 20 1. 1805/9/27–11/3
3. Visitationsprotokoll
4. 45 S., dt.
5. DAR, A I 2b Nr. 77
7. Joseph Mets, Dekan des Landkapitels Laupheim und Pfarrer in Rißtissen
8. Mietingen; Baustetten; Laupertshausen; Maselheim; Heggbach; Sulmingen; Äpfingen; Baltringen; Hüttisheim; Bihlafingen; Steinberg, Staig; Illerrieden; Dorndorf, Württemberg; Wiblingen; Gögglingen; Unterkirchberg; Stetten bei Laupheim; Achstetten; Burgrieden; Orsenhausen; Bühl, Burgrieden; Reinstetten mit Hürbel; Schönebürg; Bußmannshausen; Walpertshofen; Laupheim; Staig über Ulm; Schnürpflingen; Dellmensingen; Rot, Burgrieden; Schwendi; Großschafhausen.
Beilagen: Ignaz Heinrich von Wessenberg, Generalvikar, Interrogatorium mit 114 Fragen (Druck, lat.), 1805/5/22. Antworten auf Wessenbergs Fragen für Rißtissen, 1808/9/20. Beurteilung der Pfarrer des Landkapitels durch den Dekan, 1808/12/10. Begleitschreiben des Dekans zum Visitationsbericht, 1806/1/8 (in A I 2b Nr. 80). Visitationsrezeß für das Landkapitel Laupheim, 1806/1/16 (in A I 2b Nr. 80).

Nr. 21 1. 1808/12/12
3. Visitationsbericht
4. 14 S., dt.
5. DAR, A I 2b Nr. 77
7. Joseph Mets, Dekan des Landkapitels Laupheim
Allgemeine Bemerkung: Pauschaler Bericht des Dekans, ohne auf einzelne Pfarreien einzugehen.

Nr. 22 1. 1811
3. Auszug aus einem Visitationsbericht in Form von acht Tabellen, mit Erläuterung
4. 20 S., dt.
5. DAR, A I 2b Nr. 81
7. Friedrich Dossenberger, Dekan des Landkapitels Laupheim und Pfarrer in Orsenhausen
8. Achstetten; Baltringen; Baustetten; Bihlafingen; Bronnen, Achstetten; Burgrieden; Bußmannshausen; Dellmensingen; Dietenheim; Donaustetten; Dorndorf, Württemberg; Gögglingen; Großschafhausen; Hüttisheim; Illerrieden; Laupheim; Mietingen; Orsenhausen; Regglisweiler; Rot, Burgrieden; Schönebürg; Schnürpflingen; Schwendi; Staig über Ulm; Steinberg, Staig; Stetten bei Laupheim; Sulmingen; Unterkirchberg; Walpertshofen; Wiblingen.
Allgemeine Bemerkung: Der Bericht selbst ist nicht vorhanden.
Beilagen: Visitationsrezeß (Entwurf), 1812/3/12. Visitationsrezeß des königlich-württembergischen Geistlichen Rats (Abschrift), 1812/2/15. Dekan des Landkapitels Laupheim an bischöfliches Ordinariat, Begleitschreiben zum vorigen, 1812/2/2.

Landkapitel Munderkingen

Nr. 23 1. 1808/9/20
3. Visitationsbericht
4. 304 S., dt.
5. DAR, A I 2b Nr. 103
8. Ahlen, Uttenweiler; Aichelau; Attenweiler; Bichishausen; Bremelau; Dieterskirch; Emeringen; Erbstetten, Ehingen; Granheim, Ehingen; Grundsheim; Hausen, Allmendingen; Kirchen, Ehingen; Obermarchtal; Mörsingen; Munderkingen; Neuburg, Lauterach; Oggelsbeuren; Reutlingendorf; Rupertshofen; Sauggart; Oberstadion; Daugendorf; Tigerfeld; Uigendorf; Unlingen; Uttenweiler; Unterwachingen; Zell, Riedlingen; Zwiefalten; Zwiefaltendorf.
Beilagen: Begleitschreiben des Dekans an die geistliche Regierung in Konstanz, 1809/3/26. Gutachten der geistlichen Regierung in Konstanz zum Visitationsbericht (Entwurf), 1810/6/6.

Landkapitel Neuhausen

Nr. 24 1. 1732/7/18
3. Visitationsbericht
4. 15 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 106
7. Franz Holzworth, Dekan des Landkapitels Neuhausen und Pfarrer in Neuhausen
8. Erwähnt werden: Hofen, Stuttgart; Neuhausen auf den Fildern; Öffingen, Fellbach.
Allgemeine Bemerkung: Der Bericht befaßt sich nur mit Rechtsstreitigkeiten (Abgaben, Matrimonialfälle).

Nr. 25 1. 1801/Juni
3. Visitationsprotokoll
4. 18 S., dt.
5. DAR, A I 2b Nr. 106
7. Ernst Steigentesch, Dekan des Landkapitels Neuhausen
8. Hofen, Stuttgart; Öffingen, Fellbach; Pfauhausen; Steinbach, Wernau; Unterboihingen.

Nr. 26 1. 1804/6/18–7/16
3. Visitationsprotokoll
4. 15 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 106
7. Ernst Steigentesch, Dekan des Landkapitels Neuhausen und Pfarrer in Neuhausen
8. Hofen, Stuttgart; Öffingen, Fellbach; Ebersberg, Auenwald; Steinbach, Wernau; Pfauhausen; Unterboihingen; Neuhausen auf den Fildern.
Beilagen: Antworten auf die vorbereitenden Fragen für: Hofen, Öffingen, Ebersberg, Steinbach, Pfauhausen, Unterboihingen und Neuhausen.

Nr. 27 1. 1807/7/2–28
3. Visitationsprotokoll
4. 12 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 106
7. Ernst Steigentesch, Dekan und Pfarrer in Neuhausen
8. Öffingen, Fellbach; Hofen, Stuttgart; Ebersberg, Auenwald; Steinbach, Wernau; Pfauhausen; Unterboihingen; Neuhausen auf den Fildern.

Landkapitel Riedlingen

Nr. 28 1. 1811/6/4–7/22
3. Visitationsprotokoll
4. 124 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 113
7. Kommissar Pfarrer Engel
8. Riedlingen; Altheim, Riedlingen; Andelfingen; Betzenweiler; Binzwangen; Braunenweiler; Buchau, Bad; Dürmentingen; Dürnau bei Riedlingen; Egelfingen; Emerfeld; Erisdorf; Ertingen; Friedingen, Langenenslingen; Göffingen; Grüningen, Riedlingen; Hailtingen; Heiligkreuztal; Heudorf am Bussen; Hundersingen, Herbertingen; Kanzach; Marbach, Herbertingen; Neufra, Riedlingen; Offingen; Oggelshausen; Seekirch; Unlingen; Wilflingen, Langenenslingen.
Allgemeine Bemerkung: Die Blätter der Akte sind pfarreienweise zusammengeheftet. Die Reihenfolge entspricht nicht dem Ablauf der Visitation.

Nr. 29 1. 1811/10/21–25
2. »sigmarischer Teil«
3. Visitationsprotokoll
4. 31 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 117
7. Kommissar Pfarrer Engel
8. Langenenslingen; Inneringen; Veringendorf; Veringenstadt.
Allgemeine Bemerkung: Gehört zu Nr. 28.
Beilagen: Visitationsrezeß, 1812/8/6. Zusammenfassender Bericht, 1812/2/11. Durchnumerierte tabellarische Auszüge aus dem Protokoll, I–VIII (VII fehlt).

Landkapitel Rottenburg

Nr. 30 1. 1800/11/12
3. Visitationsbericht
4. 6 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 120
7. Ulrich Mayr, Sekretär des Landkapitels Rottenburg
8. Dettingen, Rottenburg; Hemmendorf, Rottenburg; Hirrlingen; Schwalldorf;

Frommenhausen; Obernau, Rottenburg; Rottenburg am Neckar; Oberndorf, Rottenburg; Poltringen; Kiebingen; Bühl, Tübingen; Hailfingen; Seebronn, Rottenburg; Weitingen; Eutingen im Gäu; Göttelfingen, Eutingen; Vollmaringen; Baisingen; Ergenzingen; Wendelsheim.
Beilagen: Separatprotokolle über die Frühmesse in Hirrlingen und die Kapelle in Frommenhausen. Klagen über den Pfarrer in Frommenhausen (1800/11/15), den Pfarrer in Schwalldorf und einen Benefizianten in Rottenburg.

Nr. 31 1. 1808/12/5–1809/2/20
3. Visitationsbericht
4. 71 S., dt.
5. DAR, A I 2b Nr. 122
7. Dr. Johannes Nepomuk v. Vanotti, Dekan des Landkapitels Rottenburg
8. Eutingen im Gäu; Göttelfingen, Eutingen; Baisingen; Ergenzingen; Vollmaringen; Weitingen; Rohrdorf, Eutingen; Bühl, Tübingen; Kiebingen; Seebronn, Rottenburg; Hailfingen; Hirschau, Tübingen; Wurmlingen, Rottenburg; Wendelsheim; Dettingen, Rottenburg; Niedernau, Bad; Obernau, Rottenburg; Hemmendorf, Rottenburg; Hirrlingen; Frommenhausen; Schwalldorf; Oberndorf, Rottenburg; Poltringen.
Beilagen: Dr. Vanotti an die geistliche Regierung in Konstanz, Begleitschreiben zum Visitationsbericht, 1809/3/24. Zusammenfassender Bericht des Dr. Vanotti, 1809/3/22. Tabellarische Auszüge aus dem Visitationsbericht, I–VI. Gutachten der geistlichen Regierung zum Visitationsbericht des Dr. Vanotti von 1809/1810, 1810/2/20.

Landkapitel Rottweil

Nr. 32 1. 1708/10/28
3. Visitationsbericht
4. 39 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 143
7. Ernst Pfister, Dekan des Landkapitels Rottweil
8. Herrenzimmern, Bösingen; Epfendorf; Bochingen; Glatt, Sulz; Dietingen; Göllingen; Neukirch, Rottweil; Wellendingen, Württemberg; Wilflingen, Rottweil; Frittlingen; Deißlingen; Rottweil-Altstadt; Stetten ob Rottweil; Mariazell; Lauterbach, Württemberg; Schramberg; Fischbach, Niedereschach; Hochmössingen; Altoberndorf; Bösingen, Rottweil; Seedorf, Dunningen; Dunningen; Dauchingen; Niedereschach; Villingendorf; Unterbrändi; Oberndorf, Neckar; Sulgen.
Allgemeine Bemerkung: Randnotizen des Weihbischofs Konrad Ferdinand Geist von Wildegg.
Beilagen: Antworten auf die vorbereitenden Fragen für Oberndorf, 1709.

Nr. 33 1. 1727/September–Oktober
3. Visitationsbericht
4. 59 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 143
7. Johann Baptist Degen, Dekan des Landkapitels Rottweil und Pfarrer in Triberg; Johann Hiener, Kamerer des Landkapitels Rottweil und Pfarrer in Schramberg
8. Schonach im Schwarzwald; Schönwald im Schwarzwald; Nußbach, Triberg; Hausach; Wolfach; Oberwolfach; Schapbach, Bad Rippoldsau; Kloster Wittichen mit den inkorporierten Pfarreien Roßberg und Kaltbrunn; Sulgen; Dunningen; Rottweil; Villingendorf; Herrenzimmern, Bösingen; Bösingen, Rottweil; Seedorf, Dunningen; Waldmössingen; Hochmössingen; Unterbrändi; Glatt, Sulz; Oberndorf am Neckar; Bochingen; Altoberndorf; Epfendorf; Dietingen; Geisingen, Baden; Neukirch, Rott-

weil; Rottweil-Altstadt; Frittlingen; Wilflingen, Rottweil; Wellendingen; Deißlingen; Dauchingen; Niedereschach; Kappel, Niedereschach; Neuhausen, Königsfeld; Fischbach, Niedereschach; Mariazell; Schramberg; Lauterbach, Württemberg; Triberg.

Nr. 34 1. 1732/Mai–Juni
3. Visitationsbericht
4. 55 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 143
7. Johann Jakob Zipfel, Dekan des Landkapitels Rottweil
8. Schenkenzell; Kloster Wittichen; Schapbach, Bad Rippoldsau; Oberwolfach; Wolfach; Hausach; Lauterbach, Württemberg; Schramberg; Sulgen; Mariazell; Stetten ob Rottweil; Villingendorf; Herrenzimmern, Bösingen; Bösingen, Rottweil; Seedorf, Dunningen; Dunningen; Fischbach, Niedereschach; Nußbach, Triberg; Schonach im Schwarzwald; Schönwald im Schwarzwald; Triberg; Waldmössingen; Hochmössingen; Glatt, Sulz; Bochingen; Oberndorf, Neckar; Altoberndorf; Epfendorf; Dietingen; Geisingen, Baden; Neukirch, Rottweil; Wilflingen, Rottweil; Wellendingen; Frittlingen; Dauchingen; Kappel, Niedereschach; Neuhausen, Königsfeld; Niedereschach; Rottweil-Altstadt; Rottweil.

Nr. 35 1. 1808/8/22–10/14
3. Visitationsbericht (Auszug)
4. 24 S., dt.
5. DAR, A I 2 b Nr. 138
7. Ludwig Anton Haßler, Dekan des Landkapitels Rottweil
8. Aichhalden; Altoberndorf; Rottweil-Altstadt mit Göllsdorf und Bühlingen; Bochingen; Böhringen; Bösingen, Rottweil; Dauchingen; Deißlingen; Dietingen; Dunningen; Epfendorf mit Harthausen und Talhausen; Feckenhausen mit Jungbrunnen; Fischbach, Niedereschach mit Sinkingen; Frittlingen; Gößlingen; Hausen ob Rottweil; Herrenzimmern, Bösingen; Hochmössingen; Horgen; Irslingen; Kappel, Niedereschach; Lauffen ob Rottweil; Lauterbach, Württemberg; Mariazell mit Lakkendorf und Hardt; Neufra, Rottweil; Neukirch, Rottweil; Niedereschach; Oberndorf, Neckar mit Beffendorf; Rottweil; Schramberg; Seedorf, Dunningen; Stetten ob Rottweil; Sulgen mit Heiligenbronn; Tennenbronn; Villingendorf mit Neckarburg und Hochwald; Waldmössingen mit Winzeln; Weilersbach, Villingen; Wellendingen; Zepfenhan; Zimmern ob Rottweil; Zimmern unter der Burg.
Allgemeine Bemerkung: Bericht in der Form eines tabellarischen Abrisses.

Landkapitel Saulgau

Nr. 36 1. 1804/9/14
3. Visitationsbericht
4. 3 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 144
7. [Dekan des Landkapitels Saulgau]
8. Renhardsweiler
Allgemeine Bemerkung: Antworten auf die vorbereitenden Fragen.

Landkapitel Oberteuringen

Nr. 37 1. 1670/September
3. Visitationsbericht
4. 35 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160

8. Hasenweiler; Bergheim, Markdorf; Riedhausen, Württemberg; Wilhelmskirch; Zußdorf; Unterwaldhausen; Kappel, Horgenzell; Jettenhausen, Friedrichshafen; Urnau; Esenhausen; Homberg, -Limpach; Illmensee; Fleischwangen; Horgenzell; Buchhorn (=Friedrichshafen); Berg, Ravensburg; Pfrungen; Limpach, Deggenhausertal; Eriskirch; Brochenzell; Oberteuringen; Eggartskirch.
Allgemeine Bemerkung: Antworten auf die vorbereitenden Fragen.

Nr. 38 1. 1702
3. Visitationsbericht
4. 6 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160
8. Ailingen; Buchhorn (=Friedrichshafen); Berg, Ravensburg; Jettenhausen, Friedrichshafen; Bergheim, Markdorf; Eriskirch; Brochenzell; Kappel, Horgenzell; Urnau; Limpach, Deggenhausertal; Homberg, -Limpach; Illmensee; Pfrungen; Zußdorf; Esenhausen; Fleischwangen; Unterwaldhausen; Riedhausen, Württemberg; Danketsweiler; Zogenweiler; Hasenweiler; Ringgenweiler; Eggartskirch.
Allgemeine Bemerkung: Auszug in Listenform.

Nr. 39 1. 1703/9/10
3. Visitationsbericht
4. 15 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160
7. Johann Sebastian Zech, Dekan des Landkapitels Oberteuringen
8. Brochenzell; Eriskirch; Buchhorn (=Friedrichshafen); Jettenhausen, Friedrichshafen; Berg, Ravensburg; Ailingen; Bergheim, Markdorf; Taldorf; Eggartskirch; Wilhelmskirch; Ringgenweiler; Zogenweiler; Danketsweiler; Wechsetsweiler; Fleischwangen; Unterwaldhausen; Riedhausen, Württemberg; Limpach, Deggenhausertal; Homberg, -Limpach; Illmensee; Pfrungen; Kappel, Horgenzell; Esenhausen; Zußdorf; Hasenweiler; Urnau.
Allgemeine Bemerkung: Randnotizen des Weihbischofs Konrad Ferdinand Geist von Wildegg.
Beilagen: Visitationsrezeß, Konrad Ferdinand Geist von Wildegg, Weihbischof, 1704/1/9.

Nr. 40 1. 1705/12/12
3. Visitationsbericht
4. 14 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160
7. Johann Sebastian Zech, Dekan und Pfarrer in Oberteuringen
8. Kappel, Horgenzell; Urnau; Limpach, Deggenhausertal; Homberg, -Limpach; Illmensee; Pfrungen; Esenhausen; Fleischwangen; Riedhausen, Württemberg; Danketsweiler; Wechsetsweiler; Zogenweiler; Wilhelmskirch; Ringgenweiler; Zußdorf; Hasenweiler; Eggartskirch; Ailingen; Berg, Ravensburg; Jettenhausen, Friedrichshafen; Buchhorn (=Friedrichshafen); Brochenzell.
Allgemeine Bemerkung: Randnotizen des Generalvisitators Michael Waibel.
Beilagen: Visitationsrezeß, 1706/2/25.

Nr. 41 1. 1706/Juni–Juli
3. Visitationsbericht
4. 45 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160
7. [Konrad Ferdinand Geist von Wildegg, Weihbischof]
8. Hasenweiler; Brochenzell; Buchhorn (=Friedrichshafen); Jettenhausen, Fried-

richshafen; Danketsweiler; Berg, Ravensburg; Oberteuringen; Riedhausen, Württemberg; Bergheim, Markdorf; Ringgenweiler; Unterwaldhausen; Zußdorf; Illmensee; Zogenweiler; Limpach, Deggenhausertal; Esenhausen; Fleischwangen; Pfrungen; Eggartskirch; Eriskirch; Ailingen.

Allgemeine Bemerkung: Antworten auf die vorbereitenden Fragen.

Beilagen: Visitationsdekret, 1706/4/15. Visitationsrezeß, 1706/4/17. Inhaltsverzeichnis.

Nr. 42 1. 1708/4/16
3. Visitationsbericht
4. 33 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160
7. Johann Melchior Henner, Dekan des Landkapitels Oberteuringen und Pfarrer in Brochenzell
8. Oberteuringen; Bergheim, Markdorf; Urnau; Kappel, Horgenzell; Limpach, Deggenhausertal; Homberg, -Limpach; Illmensee; Pfrungen; Zußdorf; Esenhausen; Fleischwangen; Riedhausen, Württemberg; Unterwaldhausen; Danketsweiler; Wechsetsweiler; Hasenweiler; Zogenweiler; Ringgenweiler; Wilhelmskirch; Eggartskirch; Taldorf; Ailingen; Berg, Ravensburg; Jettenhausen, Friedrichshafen; Buchhorn (= Friedrichshafen); Eriskirch.

Nr. 43 1. 1710/5/12
3. Visitationsbericht
4. 25 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160
7. Johann Melchior Henner, Dekan des Landkapitels Oberteuringen und Pfarrer in Brochenzell; Johann Kaspar Weinzierl, Sekretär des Landkapitels und Pfarrer in Zußdorf
8. Taldorf; Eggartskirch; Kappel, Horgenzell; Urnau; Limpach, Deggenhausertal; Homberg, -Limpach; Illmensee; Pfrungen; Zußdorf; Esenhausen; Fleischwangen; Riedhausen, Württemberg; Unterwaldhausen; Danketsweiler; Wechsetsweiler; Hasenweiler; Zogenweiler; Ringgenweiler; Wilhelmskirch; Oberteuringen; Bergheim, Markdorf; Ailingen; Berg, Ravensburg; Jettenhausen, Friedrichshafen; Buchhorn (= Friedrichshafen); Eriskirch; Brochenzell.

Nr. 44 1. 1723/Juni
3. Visitationsbericht
4. 20 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160
7. Paul Martin, Dekan des Landkapitels Oberteuringen
8. Jettenhausen, Friedrichshafen; Buchhorn (= Friedrichshafen); Eriskirch; Brochenzell; Ettenkirch; Oberteuringen; Urnau; Kappel, Horgenzell; Limpach, Deggenhausertal; Homberg, -Limpach; Illmensee; Zußdorf; Pfrungen; Fleischwangen; Esenhausen; Riedhausen, Württemberg; Unterwaldhausen; Danketsweiler; Wechsetsweiler; Zogenweiler; Hasenweiler; Ringgenweiler; Wilhelmskirch; Eggartskirch; Taldorf; Bergheim, Markdorf; Ailingen.

Allgemeine Bemerkung: Randnotizen des Generalvisitators.

Nr. 45 1. 1744/3/27
3. Visitationsbericht (Auszug)
4. 11 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 160
8. Limpach, Deggenhausertal; Zußdorf; Urnau; Hasenweiler; Homberg, -Limpach; Esenhausen; Kappel, Horgenzell; Illmensee; Pfrungen; Unterwaldhausen; Wechsets-

weiler; Fleischwangen; Zogenweiler; Danketsweiler; Ringgenweiler; Riedhausen, Württemberg; Oberteuringen; Bergheim, Markdorf; Eggartskirch; Taldorf; Wilhelmskirch; Berg, Ravensburg; Brochenzell; Ettenkirch; Buchhorn (=Friedrichshafen); Jettenhausen, Friedrichshafen; Eriskirch; Ailingen.
Allgemeine Bemerkung: Antworten auf ein Interrogatorium mit 14 Fragen, in Tabellenform.

Landkapitel Waiblingen

Nr. 46 1. 1527/5/7
3. Visitationsbericht
4. 4 S., dt.
5. DAR, A I 2b Nr. 161
7. Leonhard Currer, Dekan des Landkapitels Waiblingen und Pfarrer in Schorndorf
Allgemeine Bemerkung: Bischof Hugo von Hohenlandenberg ließ sich von den Ruraldekanen seiner Diözese informieren, inwieweit seine Rechte durch die Reformation beeinträchtigt wurden. In vorliegendem Bericht sind keine Orte erwähnt. Die Antworten weiterer zwölf Dekane liegen im Generallandesarchiv Karlsruhe unter der Signatur 82 a/320[47]. Nach der Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534 hörte das Landkapitel Waiblingen faktisch auf zu bestehen.

Landkapitel Wurmlingen

Nr. 47 1. 1709
3. Beilagen zum Visitationsbericht
4. 111 S., lat.
5. DAR, A I 2b Nr. 169
8. Wurmlingen, Tuttlingen; Fridingen; Hochemmingen; Unterbaldingen; Mahlstetten; Kirchen, -Hausen; Gutmadingen; Geisingen, Baden; Möhringen, Tuttlingen; Balgheim; Dürbheim; Leipferdingen; Mühlhausen, Villingen; Denkingen, Württemberg; Spaichingen; Immendingen; Kolbingen; Renquishausen; Nendingen; Weigheim; Aixheim; Seitingen, -Oberflacht; Eßlingen, Tuttlingen.
Allgemeine Bemerkung: Antworten auf die vorbereitenden Fragen. Manche Pfarrer vergaßen, den Namen ihrer Pfarrei zu notieren.

Nr. 48 1. 1811
3. Visitationsbericht
4. 58 S., dt.
5. DAR, A I 2b Nr. 174
7. [Dekan des Landkapitels Wurmlingen]
8. Balgheim; Denkingen, Württemberg; Dürbheim; Durchhausen; Fridingen; Frittlingen; Gunningen; Irndorf; Kolbingen; Mahlstetten; Mühlhausen, Villingen; Mühlheim an der Donau; Nendingen; Renquishausen; Seitingen, -Oberflacht; Spaichingen; Weigheim; Weilheim, Rietheim-; Wurmlingen, Tuttlingen; Aixheim.
Allgemeine Bemerkung: Es handelt sich um einen Auszug in Tabellenform.

47 Bd. 2/I (wie Anm. 3), 51f.

Landkapitel Wurzach

Nr. 49 1. 1709
3. Visitationsbericht
4. 40 S., lat.
5. DAR, A I 2 b Nr. 178
7. Franz Mauck, Dekan des Landkapitels Wurzach
8. Reute, Bad Waldsee; Haisterkirch mit Haidgau, Molbertshaus und Gwigg; Mühlhausen, Eberhardzell; Michelwinnaden; Winterstettendorf; Winterstettenstadt; Hochdorf, Riß; Unteressendorf; Eberhardzell; Füramoos; Bellamont; Hauerz; Ellwangen, Rot; Eggmannsried; Dietmanns, Bad Wurzach; Wurzach, Bad.
Allgemeine Bemerkung: Randnotizen des Weihbischofs Konrad Ferdinand Geist von Wildegg.
Beilagen: Visitationsrezeß, Konrad Ferdinand Geist von Wildegg, Weihbischof, 1709/2/21.

4. Ortsregister

Die Zahlen hinter den Ortsnamen verweisen auf die laufenden Nummern der Visitationsakten. * bedeutet, daß der Ort abgegangen ist.

Achstetten 18, 19, 20, 22
Äpfingen 5, 20
Ahlen, Uttenweiler 5, 23
Aichelau 23
Aichhalden, Schramberg 35
Ailingen 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Aixheim 47, 48
Alberweiler 1, 2
Alleshausen, Riedlingen 1
Allmendingen 14
Altheim, Ehingen 14, 15, 16
Altheim, Riedlingen 28
Altoberndorf 32, 33, 34, 35
Altsteußlingen 14
Andelfingen 28
Arlach 7
Arnegg, Blaustein 6
Aßmannshardt 1, 2, 4, 5
Attenweiler 5, 23
Au, Illertissen 7
Bach, Erbach 6
Baisingen 30, 31
Balgheim 47, 48
Baltringen 18, 19, 20, 22
Baustetten 18, 19, 20, 22
Bechtenrot 7
Beffendorf 35
Bellamont 5, 49
Benzingen 13
Berg, Ravensburg 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45
Bergheim, Markdorf 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45
Berkheim, Biberach 7, 8, 9, 11, 12
Betzenweiler 28
Biberach 1, 2, 4, 5
Bichishausen 23
Bihlafingen 20, 22
Binzwangen 28
Bochingen 32, 33, 34, 35
Böhmenkirch 17
Böhringen, Rottweil 35
Bösingen, Rottweil 32, 33, 34, 35
Böttingen, Tuttlingen 13
Bollingen 6
Bollsberg 7
Bonlanden, Biberach 7
Braunenweiler 28

Bremelau 23
Brochenzell 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45
Bronnen, Achstetten 22
Bubsheim 13
Buchau, Bad 4, 28
Buchhorn (= Friedrichshafen) 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Bühl, Burgrieden 20
Bühl, Tübingen 30, 31
Bühlingen, Rottweil 35
Burgrieden 19, 20, 22
Bußmannshausen 18, 19, 20, 22
Danketsweiler 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Dauchingen 32, 33, 34, 35
Daugendorf 23
Dautmergen 13
Deggingen 17
Deilingen 13
Deißlingen 32, 33, 35
Dellmensingen 18, 19, 20, 22
Denkingen, Württemberg 47, 48
Dettingen an der Iller 7, 8, 10
Dettingen, Rottenburg 30, 31
Dietenheim 7, 8, 10, 22
Dieterskirch 23
Dietingen 32, 33, 34, 35
Dietingen, Blaustein 6
Dietmanns, Bad Wurzach 49
Donaurieden 6
Donaustetten 22
Donzdorf 17
Dormettingen 13
Dorndorf, Württemberg 18, 19, 20, 22
Dornstadt, Württemberg 6
Dotternhausen 13
Drackenstein 17
Dürbheim 47, 48
Dürmentingen 28
Dürnau bei Riedlingen 28
Dunningen 32, 33, 34, 35
Durchhausen 48
Eberhardzell 49
Ebersberg, Auenwald 26, 27
Edelbeuren, Erolzheim- 7
Egelfingen 28
Egelsee 7
Egesheim 13
Eggartskirch 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Eggingen 6
Eggmannsried 49
Ehingen, Donau 14
Einsingen 6
Ellwangen, Rot 49
Emerfeld 28
Emeringen 23
Epfendorf 32, 33, 34, 35
Erbach, Donau 6
Erbstetten, Ehingen 23
Ergenzingen 30, 31
Erisdorf 28
Eriskirch 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Erolzheim 7, 8, 9, 10, 12
Ertingen 28
Esenhausen 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Eßlingen, Tuttlingen 47
Ettenkirch 45
Eutingen im Gäu 30, 31
Eybach 17
Feckenhausen, Rottweil 35
Fischbach, Niedereschach 32, 33, 34, 35
Fischbach, Ummendorf 4, 5
Fleischwangen 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Frankenhofen, Ehingen 14
Fridingen 47, 48
Friedingen, Langenenslingen 28
Frittlingen 32, 33, 34, 35, 48
Frohnstetten 13
Frommenhausen 30, 31
Füramoos 49
Gamerschwang 14
Geisingen, Baden 33, 34, 47
Glatt, Sulz 32, 33, 34
Göffingen 28
Gögglingen 20, 22
Göllsdorf 35
Gößlingen 32, 35
Göttelfingen, Eutingen 30, 31
Gosbach 17
Gosheim, Württemberg 13
Granheim, Ehingen 23
Großeislingen 17
Großschafhausen 18, 19, 20, 22
Grüningen, Riedlingen 28
Grundsheim 23
Gundershofen 14
Gunningen 48
Gutenstein 13

Gutenzell, -Hürbel 8, 9, 11
Gutmadingen 47
Gwigg 49
Haidgau 49
Hailfingen 30, 31
Hailtingen 28
Haisterkirch 49
Hardt, Schramberg 35
Harthausen, Oberndorf am Neckar 35
Harthausen, Ulm 6
Harthausen, Winterlingen 13
Hartheim, Heuberg 13
Hasenweiler 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Haslach, Rot 7, 8, 9, 11, 12
Hauerz 49
Hausach 33, 34
Hausen, Allmendingen 23
Hausen am Bussen 14
Hausen im Tal 13
Hausen ob Rottweil 35
Heggbach 20
Heiligenbronn 35
Heiligkreuztal 28
Hemmendorf, Rottenburg 30, 31
Herrenzimmern, Bösingen 32, 33, 34, 35
Herrlingen 6
Heudorf am Bussen 28
Hirrlingen 30, 31
Hirschau, Tübingen 31
Hochdorf, Riß 49
Hochemmingen 47
Hochmössingen 32, 33, 34, 35
Hochwald, Villingendorf 35
Hofen, Stuttgart 24, 25, 26, 27
Hohenrechberg, Kapelle 17
Homberg, -Limpach 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45
Horgen, Württemberg 35
Horgenzell 37
Hürbel, Gutenzell- 20
Hüttisheim 18, 19, 20, 22
Hundersingen, Herbertingen 28
Illerbachen 7
Illerrieden 18, 19, 20, 22
Illmensee 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Immendingen 47
Ingerkingen 4, 5
Ingoldingen 1, 2, 4
Inneringen 29
Irndorf 48
Irslingen 35
Jettenhausen, Friedrichshafen 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Jungbrunnen 35
Justingen 14
Kaltbrunn, Schenkenzell 33
Kanzach 28
Kappel, Horgenzell 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45
Kappel, Niedereschach 33, 34, 35
Kiebingen 30, 31
Kirchberg an der Iller 7, 8, 9, 11, 12
Kirchdorf an der Iller 7, 8, 9, 10, 11, 12
Kirchen, Ehingen 23
Kirchen, -Hausen 47
Kleinsüßen 17
Kolbingen 47, 48
Kreenheinstetten 13
Kronwinkel, Aitrach 7
Lackendorf 35
Langenenslingen 29
Langenschemmern 5
Lauffen ob Rottweil 35
Laupertshausen 5, 18, 19, 20
Laupheim 18, 19, 20, 22
Lauterbach, Württemberg 32, 33, 34, 35
Lautlingen 13
Leipferdingen 47
Limpach, Deggenhausertal 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Magolsheim 14
Mahlstetten 47, 48
Marbach, Herbertingen 28
Mariazell 32, 33, 34, 35
Maselheim 5, 18, 19, 20
Mettenberg 1, 2, 4, 5
Michelwinnaden 49
Mietingen 18, 19, 20, 22
Mittelbiberach 1, 2, 4, 5
Mittelbuch 1, 2, 4, 5
Möhringen, Tuttlingen 47
Mörsingen 23
Molbertshaus 49
Mooshausen, Aitrach- 7, 8, 9, 10, 11
Mühlhausen, Eberhardzell 49
Mühlhausen, Villingen 47, 48
Mühlheim an der Donau 48
Munderkingen 23

Muttensweiler 2, 4
Nasgenstadt 14
Neckarburg 35
Nendingen 47, 48
Nenningen 17
Neuburg, Lauterach 23
Neufra, Riedlingen 28
Neufra, Rottweil 35
Neuhausen auf den Fildern 24, 26, 27
Neuhausen, Königsfeld 33, 34
Neukirch, Rottweil 32, 33, 34, 35
Niedereschach 32, 33, 34, 35
Niedernau, Bad 31
Nusplingen 13
Nußbach, Triberg 33, 34
Oberdischingen 6
Obergriesingen 14
Oberhausen, Hausen am Tann 13
Obermarchtal 23
Obernau, Rottenburg 30, 31
Oberndorf am Neckar 32, 33, 34, 35
Oberndorf, Rottenburg 30, 31
Obernheim 13
Oberopfingen 7, 8, 9, 10, 11, 12
Oberstadion 23
Obersulmetingen 1, 2, 4, 5
Oberteuringen 37, 41, 42, 43, 44, 45
Oberwolfach 33, 34
Ochsenhausen 4, 5
Öffingen, Fellbach 24, 25, 26, 27
Öpfingen 14
Offingen, Uttenweiler 28
Oggelsbeuren 23
Oggelshausen 1, 2, 4, 28
Orsenhausen 18, 19, 20, 22
Ottenbach 17
Oyhof 7
Pfauhausen, Stadtgebiet von Wernau 25, 26, 27
Pfrungen 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Poltringen 30, 31
Ratshausen 13
Rechberghausen 17
Reggliswiler 7, 8, 9, 10, 22
Reichenbach am Heuberg 13
Reichenbach, Donzdorf 17
Reichenbach im Täle 17
Reinstetten 5, 19, 20
Renhardsweiler 36
Renquishausen 47, 48
Reute, Bad Waldsee 49
Reuthe 4, 5
Reutlingendorf 23
Riedhausen, Württemberg 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Riedlingen 28
Ringgenweiler 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Ringingen 6
Ringschnait 1, 4, 5
Rißtissen 18, 19
Rohrdorf, Eutingen 31
Roßberg 33
Roßwangen, Balingen 13
Rot an der Rot 9, 11, 12
Rot, Kloster 7, 8
Rot, Burgrieden 18, 19, 20, 22
Rottenburg am Neckar 30
Rottum 4, 5
Rottweil 33, 34, 35
Rottweil-Altstadt 32, 33, 34, 35
Rupertshofen, Ehingen 23
Salach 17
Sauggart 23
Schapbach, Bad Rippoldsau 33, 34
Schelklingen 14
Schemmerberg 1, 2, 4, 5
Schenkenzell 34
Schmiechen 14, 15
Schnürpflingen 18, 19, 20, 22
Schömberg 13
Schönebürg 18, 19, 20, 22
Schönwald im Schwarzwald 33, 34
Schörzingen 13
Schonach im Schwarzwald 33, 34
Schramberg 32, 33, 34, 35
Schwalldorf 30, 31
Schweinhausen, Biberach 4
Schwendi 18, 19, 20, 22
Schwenningen, Sigmaringen 13
Schwörzkirch 14
Seebronn, Rottenburg 30, 31
Seedorf, Dunningen 32, 33, 34, 35
Seekirch 1, 2, 4, 28
Seitingen, -Oberflacht 47, 48
Sießen im Wald 7
Sinkingen 35
Söflingen 6
Spaichingen 47, 48

Stafflangen 1, 4
Staig über Ulm 18, 19, 20, 22
Steinbach, Wernau 25, 26, 27
Steinberg, Staig 18, 19, 20, 22
Steinhausen, Bad Schussenried 1, 2, 4, 11, 12
Stetten am kalten Markt 13
Stetten bei Laupheim 18, 20, 22
Stetten ob Rottweil 32, 34, 35
Storzingen 13
Straßberg 13
Sulgen 32, 33, 34, 35
Sulmingen 18, 19, 20, 22
Taldorf, Ravensburg 39, 42, 43, 44, 45
Talhausen, Neckar 35
Tannheim, Württemberg 7, 8, 9, 11, 12
Tennenbronn 35
Tigerfeld 23
Tomerdingen 6
Treffelhausen 17
Triberg 33, 34
Uigendorf 23
Ulm, Donau 6
Ummendorf, Biberach 1, 2, 4, 5
Unlingen 23, 28
Unterbaldingen 47
Unterboihingen 25, 26, 27
Unterbrändi 32, 33
Unteressendorf 49
Unterkirchberg 20, 22
Unteropfingen 7
Untersulmetingen 1, 2, 4, 5
Unterwachingen 23
Unterwaldhausen 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45
Urnau 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45
Uttenweiler 23
Veringendorf 29
Veringenstadt 29
Villingendorf 32, 33, 34, 35
Vollmaringen 30, 31
Wald*, Sießen im Wald 7
Waldmössingen 33, 34, 35
Waldstetten, Württemberg 17
Walpertshofen 19, 20, 22
Warthausen 1, 2, 4, 5
Wechsetsweiler 39, 40, 42, 43, 44, 45
Wehingen, Württemberg 13
Weigheim 47, 48
Weihungszell, Schwendi- 7
Weiler unter den Rinnen 13
Weilersbach, Villingen 35
Weilheim, Rietheim- 48
Weißenstein, Lauterstein 17
Weitingen 30, 31
Wellendingen, Württemberg 32, 33, 34, 35
Wendelsheim 30, 31
Wiblingen 20, 22
Wilflingen, Langenenslingen 28
Wilflingen, Rottweil 32, 33, 34
Wilhelmskirch 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45
Winterstettendorf 49
Winterstettenstadt 49
Winzeln, Fluorn- 35
Winzingen 17
Wißgoldingen 17
Wittichen, Kloster 33, 34
Wolfach 33, 34
Wurmlingen, Rottenburg 31
Wurmlingen, Tuttlingen 47, 48
Wurzach, Bad 49
Zell, Riedlingen 23
Zepfenhan 35
Zimmern ob Rottweil 35
Zimmern unter der Burg 35
Zogenweiler 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Zußdorf 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Zwiefalten 23
Zwiefaltendorf 23

5. Namensregister

Die Zahlen hinter den Namen verweisen auf die laufenden Nummern der Visitationsakten.

Bruggberger, Elias 10
Currer, Leonhard 46
Degen, Johann Baptist 33
Dossenberger, Friedrich 22
Eberhart, Johann 17
Eichhorn, Johann Konrad 19
Engel, Fidel 28, 29
Geist von Wildegg, Konrad Ferdinand 7, 14, 17, 18, 32, 39, 41, 49
Haßler, Ludwig Anton 35
Henner, Johann Melchior 42, 43
Hiener, Johann 33
Hohenlandenberg, Hugo von 46
Holzworth, Franz 24
Kugel, Joseph Alexander Augustin 5, 11, 12
Martin, Paul 44
Mauck, Franz 49
Mayr, Ulrich 30
Mets, Joseph 20, 21
Pfister, Ernst 32
Schwab, Georg 1, 2, 3
Steigentesch, Ernst 25, 26, 27
Steinhauser, Johann Baptist 4
Stempfel, Johann 18
Vanotti, Johann Nepomuk 31
Waibel, Michael 7, 40
Walper, Georg 6
Wech, Bernhard 13
Weinzierl, Johann Kaspar 43
Wessenberg, Ignaz Heinrich von 11, 12, 15, 16, 20
Zech, Johann Sebastian 39, 40
Zipfel, Johann Jakob 34

DOMINIK BURKARD

»Im Namen des Allerheiligsten...«

Das Testament Fridolin Hubers. Zum 150. Todestag des Spätaufklärers

»Der am 17. Oktober d. J. erfolgte Tod des Dr. Fridolin Huber ist in der That als ein großer Verlust zu betrachten; denn in ihm verliert die katholische Kirche einen ihrer wahrsten Anhänger, das Vaterland einen seiner geachtetsten Schriftsteller, die Gemeinde Deißlingen den eifrigsten Seelsorger, seine Freunde und Verehrer einen geraden, biedern, edlen Menschen.« So beginnt der Nachruf auf Fridolin Huber, den die Schwäbische Chronik am 30. und 31. Oktober 1841 zum Druck brachte[1], und er fährt in seinem zweiten Teil fort: »Huber war einer der tüchtigsten und geachtetsten Schriftsteller, einer der eifrigsten, aufgeklärtesten, würdigsten Geistlichen, einer der redlichsten, offenherzigsten, liebenswürdigsten Menschen. In seinen Schriften ... weht ein Geist ächt christlicher Liebe und Toleranz, ein Geist, der eben so weit entfernt ist von flachem Indifferentismus, wie von fanatischem Zelotismus. Seine Tendenz, der er mit seltener Konsequenz bis an sein LebensEnde treu blieb, war stets Recht und Wahrheit... Er bekämpfte ebenso muthig einen feigen Cäsareopapismus, wie den anmaßenden Kurialismus, hielt fest an den Aussprüchen der KirchenConzilien, und sprach sich eben so offen aus für eine Reform des Wandelbaren (der Disciplin) in der Kirche, wie für das Festhalten am Unwandelbaren in derselben (Glaubens- und Sittenlehre).« Damit sind schon einige wesentliche Stichworte genannt, die das Leben und Wirken Fridolin Hubers charakterisieren.

Fridolin Huber war am 21. Oktober 1763 in Hochsal (bei Waldshut) geboren[2]. Unter armseligen Verhältnissen aufgewachsen, mußte der hochbegabte Junge seinen Wunsch, Priester zu werden, gegen den Widerstand seiner Mutter, des Heimatpfarrers und anfänglicher Gönner durchsetzen. Nach dem Besuch der Elementarschulen in Hochsal und dem benachbarten Laufenburg studierte er von 1780 bis 1786 auf dem Gymnasium in Konstanz die Humaniora und die Philosophie. Zum Studium der Theologie wurde er 1786 in das Freiburger

1 Schwäbische Chronik. Zweyte Abtheilung des Schwäbischen Merkurs. Stuttgart 1841, 1181ff.

2 Eine erste ausführliche Biographie Hubers dedizierten ihm seine Freunde anläßlich des fünfzigsten Priesterjubiläums: [Benedikt Alois Pflanz], Doctor Fridolin Hubers Leben und literarisches Wirken. Eine demselben aus Veranlassung seines Priesterjubiläums von mehrern seiner Verehrer gewidmete Denkschrift. Konstanz 1839. Auch abgedruckt in: Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum, hg. von Benedikt Alois Pflanz, NF 16, Stuttgart 1840, II, 20ff. Fast nur auf gedrucktes Material stützt sich die Biographie von August Hagen: Fridolin Huber, in: Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 216–278. Weiter sind neben den einschlägigen biographischen Werken zu nennen: F. K. Felder – Fr. J. Waitzenegger, Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit, I, [1817], 329–332 und III, 1822, 502. – Manfred Brandl, Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit II, Aufklärung, Salzburg 1978, 115–116. – August Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg I, Stuttgart 1956. – Abraham P. Kustermann, Art. Fridolin Huber, in: Dictionnaire d'histoire et de geógraphie ecclésiastique (im Erscheinen). Zum folgenden vgl. auch das Bewerbungsschreiben Fridolin Hubers um die Pfarrei Deißlingen mit Lebenslauf. DAR F II, 343,1.

Generalseminar aufgenommen. Danach besuchte er drei Monate das bischöfliche Seminar in Meersburg und empfing am 21. September 1789 die Priesterweihe. Ein weiteres Jahr im Generalseminar wurde im erlassen und er wurde zur Einführung der »Normalmethode« im Schulunterricht nach Altbreisach geschickt. Im Juni 1790 kam er als Vikar nach Feldkirch im Breisgau, von wo aus er über drei Jahre den Filialort Hausen versah. Während dieser Zeit bereitete sich Huber auf seine Promotion in Theologie und Kirchenrecht vor, die am 30. August 1793 an der Freiburger Universität erfolgte[3]. Im selben Jahr erhielt er eine Kaplaneistelle in Oberndorf am Neckar, von wo aus er die Filiale in Beffendorf versorgte. 1796 wurde er Pfarrverweser im benachbarten Waldmössingen, 1799 Pfarrer. 1809 bewarb sich Huber um die vakant gewordene, besser dotierte Pfarrei Deißlingen bei Rottweil[4], die er auch erhielt[5] und bis zu seinem Tod pastorierte.

Huber spielte in der kirchlichen Reformbewegung um Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), Johann Evangelist Brander (1785–1866), Benedikt Alois Pflanz (1797–1844) und andere zu Beginn des 19. Jahrhunderts, insbesondere durch seine schriftstellerische Tätigkeit, eine nicht unbedeutende Rolle. Anhänger hatte er, wie sich anläßlich seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums[6] zeigte, auch über die Landesgrenzen hinaus in der Erzdiözese Freiburg und der Schweiz.

In einer ansehnlichen Zahl von Beiträgen und Abhandlungen[7] vor allem in den Organen »Geistliche Monatsschrift« (1802–1804), »Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz« (1804–1827), »Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum« (1830–1844) und »Kritisches Journal für das katholische Deutschland« (1820–1830) nahm Huber insbesondere zu katechetisch-pastoralen, liturgischen[8] und kirchenpolitischen Fragen Stellung. Besondere Beachtung erfuhren seine vorwiegend kanonistisch argumentierenden Schriften zur »Causa Wessenberg«.

3 Wolfgang Müller, Fünfhundert Jahre theologische Promotion an der Universität Freiburg i. Br. (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 19), Freiburg 1957, 92. Die Thesen, die Huber hierfür verteidigen mußte, finden sich im UAF thf VIII a, 1078.

4 Sein Bewerbungsschreiben mit eigenem Lebenslauf und beigefügten Referenzen sowie ein Begleitschreiben des Dekans Pfarrer Ludwig Anton Haßler, ehemals Professor in Freiburg, befinden sich im Diözesanarchiv Rottenburg. DAR F II a, 343, 1.

5 Mitteilung Staatsministerium an Katholisch-Geistlichen Rat 29. Juli 1809. Dieser hatte Huber seinem Mitbewerber, Pfarrer Burghart in Spaichingen, vorgezogen. Das Urteil über Huber: »Er erfüllte jederzeit in Verbindung mit einem sehr guten moralischen Charakter nicht nur überhaupt seine Amtspflichten sehr genau, sondern nahm sich auch mit vorzüglichem Eifer des Schulwesens an; überdies werden seine litterär. Kenntnisse durch die von ihm im Drucke erschienenen Geistesprodukte bewiesen, worunter vorzüglich seine zwey gekrönten Preisschriften gehören.« 13. Juli 1809. Beide Schreiben in: DAR F II a, 343, 1.

6 Der 29. September 1839 in Deißlingen bei Rottweil, in: Freimüthige Blätter (wie Anm. 2) 5ff. – Beilage zum Rottweiler Anzeiger vom 6. Oktober 1839, 41. Jg., 549–552. – Hagen, Fridolin Huber (wie Anm. 2) 270–273.

7 Vgl. Anm. 2: Pflanz, Hagen, Brandl (unvollständig).

8 Erwin Keller, Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: FDA 85, 1965. Am 14. Dezember 1850 schreibt Johann Philipp von Wessenberg seinem Bruder Ignaz Heinrich noch: »Rosenkränze, Medaillen, Gebetbücher in allen Formaten sind an der Tagesordnung – wenn unsere Freunde Keller und Huber noch lebten, was würden diese die Hände über dem Kopf zusammenschlagen!!!« Und drei Jahre später: »Ich sage dir, es hätte mir nicht geträumt, daß ich in meinen alten Tagen noch unter Fanatiker leben würde. Ich möchte den seligen Hug itzt hören oder unseren Huber. Ich frage nur, was soll aus dem Wirrwarr herauskommen? Der Friede wird auf jeden Fall nicht befördert«. – Die Briefe Johann Philipps von Wessenberg an seinen Bruder Ignaz Heinrich von Wessenberg. Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, hg. von Kurt Aland und Wolfgang Müller II, Freiburg, Basel, Wien 1987, 478 und 673.



Ihr lest in diesen schlichten Zügen
Des Christusjüngers milden Geist,
Der sichern Pfad zum Borne weist,
Wo Lieb' und Wahrheit nie versiegen.

J. H. v. Wessenberg.

Dr FRIDOLIN HUBER

Pfarrer zu Deifslingen.

Beim württembergischen Staat genoß Huber hohes Ansehen. Der württembergische König ernannte ihn 1806 zum Examinator für die Konkursprüfungen[9] im Württembergischen, 1809 zum Schulinspektor. In Rottweil fiel er anläßlich einer Festpredigt Johann Baptist Bernhard Camerer (1765–1836)[10] auf, der noch später als Direktor des katholischen Kirchenrats mit Huber in Kontakt stand[11]. Im Jahre 1820 wurde Huber neben fünf weiteren Geistlichen vom Kirchenrat als Kandidat für das Amt des Konviktsdirektors in Tübingen vorgeschlagen, lehnte jedoch ab[12]. Bei der 1822 unter den Dekanen, Generalvikariatsräten und dem Generalvikar veranstalteten »Bischofswahl«[13] erhielt Huber vom Stuttgarter Stadtpfarrer, Dekan Georg Anton Sinz, neben Wessenberg und Werkmeister eine Stimme[14]. Staatsrat Christoph Friedrich von Schmidlin (1780–1830) bemerkte in seinem Bericht vom 18. Februar 1822 an den König: »Von den zehn übrigen – mit einer oder zwei Stimmen in Vorschlag gebrachten Geistlichen erlaube ich mir bloß den Pfarrer Schmid zu Oberstadion, den General-Vikariatsrat Dossenberger zu Rottenburg, den Pfarrer Huber zu Deislingen und den Dekan Münch zu Wurmlingen als diejenigen zu nennen, welche möglicherweise hiebei in Betracht kommen könnten. Mehrere derselben sind sehr verständige Männer, von welchen sich noch manches Gute erwarten läßt; allein keinem derselben möchte ich jetzt schon die oberste Kirchengewalt in die Hände legen«[15].

Im Jahre 1827 wurde Huber als Regens ans Priesterseminar nach Rottenburg gerufen, kehrte 1828 jedoch schon wieder auf seine Pfarrei – die er sich ausdrücklich vorbehalten hatte – zurück[16]. Fridolin Hubers pastorales Wirken zeigt einen engagierten, nicht nur von seinen Pfarrgemeinden geschätzten Pfarrer[17]. Ein Zeugnis des Oberndorfer Magistrats aus dem Jahr 1794 wirft einige Schlaglichter auf Hubers pastorale Tätigkeit[18]: Man bescheinigte »andurch öffentlich, daß gemelter Priester Herr Fridolin Huber, neben seiner unendlich mühsamen Seelsorge zu Beffendorf sich um die ganze Bürgerschaft sehr verdient gemacht habe, indem derselbe gleich bey seiner Ankunft den katechetischen unterricht für die Kinder in der Schule, auch alle Sonntag in der Kirche für die Erwachsenen auf Verlangen aus Liebe zur Bürgerschaft willig übernohmen, und mit gröstem Nuzen zu jedermans wahrem Vergnügen vortrefflich

9 Die Geistlichen hatten sich – ähnlich wie heute – einer Prüfung zu unterziehen, die ihre Eignung zum Pfarramt feststellte. Einen Einblick in die den Kandidaten damals vorgelegten Fragen vermittelt HAGEN, Geschichte I (wie Anm. 2), 56f., Anm. 94.

10 Eugen MACK, Johann Baptist Bernhard von Camerer. Rottweil 1926. Zu seiner Tätigkeit als Kirchenrat: HAGEN, Geschichte.

11 PFLANZ 223f. Ein Brief Hubers an Camerer (zum Thema Synode) liegt gedruckt vor in: Johann Baptist Bernhard von Camerer. Seine Kinder und Enkel. Ihr Leben aus Dokumenten und Briefen, zusammengestellt aus den Nachlässen von Alfred CAMERER und Anna DENK, geb. Probst, hg. von Walter DENK. 1, 1978, 129f.

12 Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche, Tübingen 1978, 55f.

13 Max MILLER, Professor Dr. Johann Sebastian Drey als württembergischer Bischofskandidat (1822–1837), in: ThQ 114, 1933, 363–405. – Max MILLER, Die württembergische »Bischofswahl« im Jahre 1822, in: FDA 63, 1935, 121–151. – Rudolf REINHARDT, Von jenen Tübinger Professoren, die (nicht) Bischof wurden. Zum ersten Jahrhundert der Rottenburger Bischofswahlen, in: Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, hg. von Hermann J. VOGT, München 1989, 68–90.

14 MILLER, Bischofswahl (wie Anm. 13) 138.

15 Ebd. 146.

16 HAGEN, Fridolin Huber (wie Anm. 2) 266ff.

17 Nur als kleines Anzeichen für die Beliebtheit Hubers kann gelten, was schon beim flüchtigen Blick über die Taufbucheinträge in Deißlingen auffällt: Während der Amtszeit Hubers erhielten auffallend viele Kinder den sonst ganz untypischen Vornamen Fridolin.

18 Zeugnis vom 2. Dezember 1794. DAR F II a, 343, 1.

besorgte; daß er durch seinen Eifer im Beichthören, in Besuchung und Providirung der in disem Jahr sehr zahlreich an einer hizigen und ansteckenden Krankheit darnider gelegenen Inwohner, welche ihn meistens ausdrücklich verlangten ... unendlich durch seinen in allen Stüken Lob- und Nachahmungswürdigen – wahrhaft priesterlichen Lebenswandel sich ein solches lob und Zutrauen erworben habe, daß unser und der ganzen Bürgerschaft einziger Wunsch und Bitte ist, ihn als Pfarrer zu Oberndorf zu erhalten«.

Als es 1809 um die Wiederbesetzung der Pfarrei Deißlingen ging, glaubte man, da »die Pfarrgemeinde durch den vorigen Pfarrer, der ein Greis mit 79 Jahren war, sehr vernachlässigt wurde« auf einen »thätigen, talent und kraftvollen Seelsorger« Rücksicht nehmen zu müssen. Zum Bewerber Fridolin Huber wurde vermerkt: »Er erfüllte jederzeit in Verbindung mit einem sehr guten moralischen Charakter nicht nur überhaupt seine Amtspflichten sehr genau, sondern nahm sich auch mit vorzüglichem Eifer des Schulwesens an«[19].

Freilich, nicht von allen seinen Zeitgenossen wurde Huber mit so wohlwollenden Worten bedacht. Im Gegenteil: Wie viele andere Exponenten der kirchlichen Reformbewegung stieß er auf entschiedenen und kämpferischen Widerspruch, vor allem der seit ungefähr 1830 sich immer mehr durchsetzenden »ultramontanen Restauration«[20]. »Das Totgeschwiegenwerden und Vergessensein war und ist das Schicksal jener Theologen, welche die Aufklärung prägten und von dieser Bewegung geprägt wurden«[21]. Wenn von einem »Geschichtsbild« Hubers überhaupt geredet werden kann, so ist es bis heute fast ausschließlich negativ geprägt. Während andere Vertreter der kirchlichen Reformbewegung zur Zeit der Spätaufklärung inzwischen großenteils rehabilitiert sind, so bleibt eine ausgewogene Gesamtwürdigung Hubers immer noch dringendes Desiderat.

Zur Beilage

Die Quellen zu Fridolin Hubers Leben sind relativ spärlich. Im Rottenburger Diözesanarchiv haben sich keine Personalakten erhalten. Auch die dortigen Ortsakten von Waldmössingen und Deißlingen können diese Lücke nicht füllen. Die Pfarreiakten in Waldmössingen und Deißlingen enthalten ebenfalls nicht viel zur Person Hubers[22]. Dagegen hat sich eine stattliche Anzahl von Briefen Hubers im Wessenberg-Nachlaß erhalten[23].

In der Beilage wird mit dem Testament Fridolin Hubers eine bislang kaum beachtete Quelle vorgelegt. Damit soll anläßlich des 150. Todestages von Fridolin Huber ein kleiner Beitrag zu seiner Biographie geleistet werden.

19 »Anbringen« an das Ministerium d. g. A. 13. Juli 1809. DAR F II a, 343, 1.

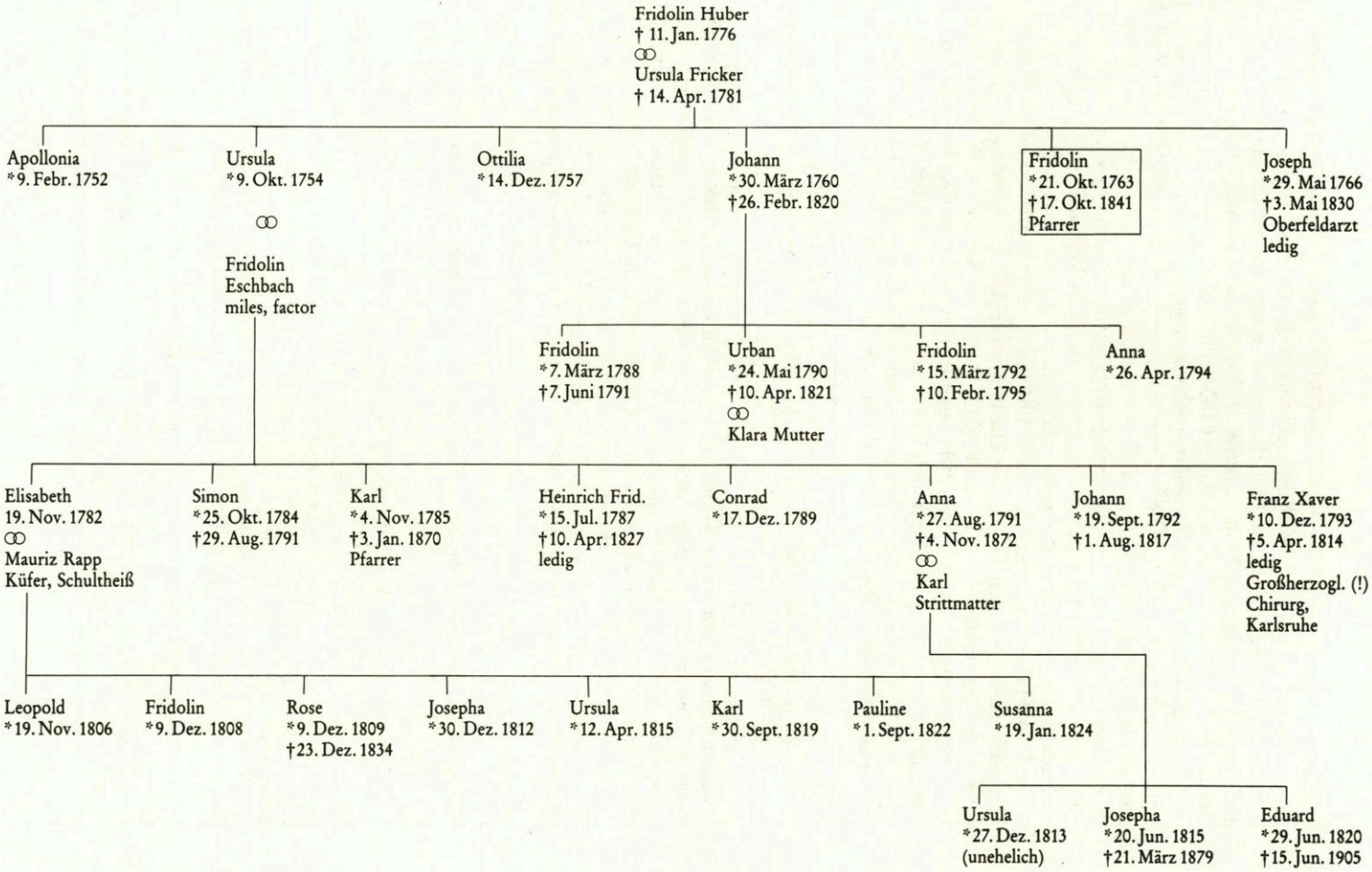
20 Zu dieser »Umbruchszeit« in der Diözese Rottenburg: Rudolf Reinhardt, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung, in: Ders. (Hg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie (Contubernium 16), Tübingen 1977, 1–42; 22ff.

21 So hat Rudolf Reinhardt treffend festgestellt. Ders., Ein Kapitel katholischer Aufklärung. Neues über Peter Alois Gratz (1769–1849) und seine Zeitgenossen, nebst sieben seither unbekannten Briefen des Theologen, in: ThQ 154, 1974, 340–365; 340.

22 Allenfalls in Deißlingen könnten die von Huber geführten Sittengerichtsprotokolle, Verkündbücher und zwei Pfründbeschreibungen von 1814 und 1818 ausgewertet werden. Zur Institution der Sittengerichte vgl. Ueber Sittengerichte und ihre zweckmäßige Einrichtung, in: Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz 1830, I, 81–96.

23 StadtA Konstanz, Nachlaß Wessenberg 1078; 1081 (ca. 50 Stück). UB Heidelberg, Cod. Heid. 362 b, Fasz. 20, 21, 22, 31, 32 (15 Stück). Sie wurden bislang noch nicht ausgewertet. Einige wenige Briefe Hubers liegen gedruckt vor in: Wilhelm Schirmer (Hg.), Aus dem Briefwechsel Ignaz Heinrich von Wessenbergs, weiland Verwesers des Bistums Konstanz. Konstanz 1912, 159, 179, 181. – Denk (wie Anm. 11).

Übersicht über die verwandtschaftlichen Verhältnisse Fridolin Hubers



Was die Erbschaftsregelung des niederen Klerus anging, so war es nach älteren kanonistischen Verordnungen den Geistlichen nicht möglich gewesen, ohne kirchliche Erlaubnis zu testieren. In der Regel wurde das hinterlassene Vermögen dreigeteilt: Ein Drittel erhielten die nächsten Verwandten, ein Drittel wurde zu karitativen Zwecken verwendet, ein weiteres Drittel fiel der Kirche zu[24]. Am 3. August 1804 erließ die Regierung eine Verordnung für die bei der Mediatisierung an Württemberg übergegangenen katholischen Gebiete[25]. Hierin wurde unter anderem »die an einigen Orten üblich gewesene bischöfliche Bestätigung der von den Geistlichen errichteten letzten Willensverordnung« aufgehoben. Die Geistlichen sollten als exemte Personen an die Landvogteigerichte gewiesen werden, »um daselbst entweder gerichtlich Testamente zu errichten, oder ihre nach den Vorschriften des gemeinen Rechts errichtete letzte Willensverordnung ad acta geben zu können«.

Fridolin Hubers Testament hat sich (allerdings) im Pfarrarchiv von Deißlingen, seiner letzten Pfarrstelle, erhalten. Es trägt das Datum vom 2. Mai 1835, wurde von Huber also schon sechs Jahre vor seinem Tod abgefaßt. Daß Huber die letzten Jahre seines Lebens sehr kränkelte, ist allseits bekannt. Am 9. Dezember 1821 erbat er sich für zwei Monate eine Aushilfe, nachdem er einen Monat zuvor an einer Lungen- und Rippfellentzündung erkrankt war[26]. Seit 1830 sah sich Huber gezwungen, einen ständigen Vikar zu halten, der ihm einen Teil seiner pastoralen Arbeit abnahm[27]. Bis Mitte Februar hielt er noch so gut wie alle Taufen in seiner Pfarrei, danach bricht diese Tätigkeit schlagartig ab[28], was als Indiz für den schlechten Gesundheitszustand Hubers gewertet werden darf. Die Krankheit wurde auf eine im Freien gehaltene Sekundizpredigt zurückgeführt, wo er sich »durch die heftige Anstrengung ein Leiden zuzog, das, anfänglich unbeachtet, bald unheilbar wurde, und das ihn seither oft in Lebensgefahr gebracht hat«[29]. Huber selbst rechnete mit seinem baldigen Tod. Sein Testament beginnt er mit den Worten: »Ich Fridolin Huber Pfarrer zu Deißlingen Oberamts Rotweil, kann vermög meines Alters, und meiner sonstigen Gebrechlichkeit jeden Tag sterben.« Auf diesem Hintergrund muß die Abfassung des Testaments gesehen werden. Huber starb im Alter von 78 Jahren am 17. Oktober 1841 in Deißlingen[30].

Der Personenkreis, den Huber in seinem Testament bedenkt, ist relativ groß. Neben seinen Angehörigen kommen auch andere Nahestehende und Bedürftige zum Zug. Von den Geschwistern Fridolin Hubers lebte 1835 keines mehr. Joseph Huber, pensionierter Oberfeld-

24 [Joseph Aloys] HÄRING, Wie hat sich der Seelsorger in Hinsicht der Testamente zu verhalten? und zwar: a) in Betreff seines eigenen; b) in Hinsicht der Testamente anderer, wo er dazu beitragen soll, in: Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg. Eine Zeitschrift in Monatheften, unter Mitwirkung des würdigen Diöcesan-Klerus Württembergs, hg. von Lorenz LANG, 2, 1831, I, 381–388; 382.

25 Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Geseze, hg. von August Ludwig REYSCHER, Tübingen und Stuttgart 1828ff., X, 79f.

26 Huber an das Generalvikariat 9. Dezember 1821. DAR G II a, 198,3 (mit Begleitschreiben von Dekan Bernhard Strobel): »Der Unterzeichnete wurde den 7ten 9ber h.a. von einer heftigen Lungen- und Rippenfellentzündung plötzlich und so schnell ergriffen, (das Nervenfieber war noch damit verbunden) daß die Aerzte an seinem Aufkommen gänzlich verzweifelten.« Am 18. Dezember wurde der Bitte Hubers stattgegeben und Vikar Vollmer von Rottweil nach Deißlingen geschickt.

27 PFLANZ 30.

28 Das Taufregister (1809–38) weist nur noch fünf weitere Taufen Hubers auf, die letzte am 2. September 1835.

29 PFLANZ 30. Als eigentliche Todesursache 1841 wurde ein »Eingeklemmter Bruch mit Entzündung« angegeben. Totenbuch (PfA Deißlingen).

30 Der Bericht über die darauf erfolgte übliche Pfründuntersuchung vom 23. Oktober 1841 im DAR G II a, 198,2.

arzt, hatte seine letzten Lebensjahre bei seinem Bruder im Deißlinger Pfarrhaus verbracht[31]. Aus der Ehe seiner Schwester Ursula hatte Huber zwei Nichten und einen Neffen, an denen er sehr hing und denen er auch finanziell unter die Arme griff[32]. Noch während seiner Waldmössinger Zeit heiratete seine Nichte Elisabethe Eschbach[33] am 12. Oktober 1805 nach Waldmössingen, den dortigen Küfermeister und Schultheiß Mauriz Rapp[34]. Der Ehe entstammten insgesamt fünfzehn Kinder, von denen jedoch nur sieben das Kindesalter überlebten. Das Jahr 1825 brachte einen schweren Schlag für die Familie: Beide Eltern starben, das jüngste der Kinder war beim Tod der Mutter noch keine zwei Jahre alt. Wie das Testament Hubers belegt, half er tatkräftig: Die Ältesten verdankten ihm ihre Existenzgrundlage; zumindest das jüngste der Kinder fand im Deißlinger Pfarrhaus eine »Ersatzheimat«[35]. Weniger eng scheint Hubers Bindung zu seiner Nichte Anna Eschbach, verheiratete Strittmatter, und deren Kinder gewesen zu sein[36]. Sie werden im Testament zwar bedacht, jedoch nicht namentlich genannt. Besonders verbunden war Huber seinem Neffen Karl Eschbach[37], Pfarrektor in Hochsal. Von seinem Bruder Johann hatte Huber eine Nichte und einen Neffen[38].

Entgegen der Empfehlung, die Häring 1831 in seinem Aufsatz über das Testieren der Geistlichen gab[39], vermachte Huber seiner Haushälterin Susanne Ginter und deren Sohn

31 Geboren am 29. Mai 1766 in Hochsal. Er war am 3. Mai 1830, im Alter von 64 Jahren, an einer »Lungen- und Brustentzündung« verstorben. Pfarrbücher (PfA Hochsal) und Totenbuch (PfA Deißlingen).

32 Es wird berichtet, daß Huber schon während seiner Gymnasiumszeit mit Hilfe des durch Nachhilfestunden mühsam verdienten Geldes seine bedürftigen Geschwister unterstützt hat. Felder–Waitzenegger (wie Anm. 2) 330.

33 Geboren am 19. November 1782 (!) in Hochsal, gestorben am 21. Oktober 1825 in Waldmössingen. Familienregister I (PfA Waldmössingen), 411.

34 Geboren am 22. September 1765, gestorben am 28. August 1825 in Waldmössingen. Am 28. Juli 1805 war dessen erste Frau gestorben. Aus erster Ehe waren keine Kinder vorhanden. Familienregister I (PfA Waldmössingen), 411.

35 Susanna Rapp. Sie starb am 21. September 1834 im Alter von zehn Jahren an der Ruhr. Totenbuch (PfA Deißlingen).

36 Vgl. Anm. 55–56. Für die Angaben aus den Pfarrbüchern Hochsal habe ich Herrn Pfarrer Fehr in Hochsal sowie Herrn Helmut Faller, Bad Säckingen, zu danken.

37 Geboren am 4. November 1785 (!) in Hochsal. Er wurde am 23. Mai 1807 ordiniert und war zunächst Kooperator an St. Martin in Freiburg. An der dortigen Universität lehrte er mehrere Jahre griechische und hebräische Sprache. 1814 wurde er Pfarrer in Beuggen, 1826 Pfarrer und Dekan in Triberg. 1827 wurde er zum Ministerialrat bei der katholischen Kirchensektion nach Karlsruhe berufen. 1831 übernahm er die Pfarrei seiner Heimatgemeinde. Bei der Wahl des neuen Erzbischofs von Freiburg 1842 wurde Eschbach vom Domkapitel an achter Stelle vorgeschlagen. Im badischen Kirchenkampf gehörte er zu den »Staatspfarrern« und stand in engem Kontakt zu Großherzog Ludwig. Er starb am 3. Januar 1870 in Hochsal. Eschbach tätigte wie sein Onkel Fridolin Huber mehrere Stiftungen, vor allem in Kirchen- und Schulfonds. Literarisch tätig war er für das Konstanzer Pastoral-Archiv [17/19]. Pfarrbücher PfA Hochsal. – Necrologium Friburgense 1827–1877. Beitrag zur Personalgeschichte und Statistik der Erzdiözese, hg. von Josef König, Teil 2, in: FDA 17, 1885, 1–130; 85. – Karl-Heinz Braun, Herrmann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 35) Freiburg/München 1990, 94. – Heinrich Maas, Geschichte der Katholischen Kirche im Großherzogthum Baden, Freiburg 1891, 133; 250 Anm. 4.

38 Vgl. Anm. 53 und 58.

39 Zwar zeigt Häring dafür einiges Verständnis, wenn eine Haushälterin den »alten oder auch jüngern kränklichen und siechen Mann« über geraume Zeit oder sogar Jahre hinweg gepflegt habe. Dennoch sieht er darin einen Stein des Anstoßes, denn »die Welt kann unmöglich glauben, daß eine solche Willensmeinung nicht eine frühere sehr zweideutige Verpflichtung zum Grunde habe, und der ehrliche Mann (wenn vielleicht die Welt manchmal ein Recht haben mag) auch unter dem Boden plamirt, und gewöhnlich der

Matthäus eine beträchtliche Summe. Auch die Schwester der Haushälterin sowie seine Magd in Deißlingen und deren Kinder vergaß er nicht. Freundschaftlich verbunden war Huber der Familie von Schultheiß Wilhelm Friedrich Ludwig Heschel[40]. Der protestantische Pfandkommissär aus Urach hatte 1826 unter Assistenz Hubers die katholische Katharine Nester geheiratet. Alle Kinder wurden katholisch getauft[41]. 1828 war Heschel Schultheiß in Deißlingen geworden. Anläßlich seines Priesterjubiläums wurde Huber von den »ultramontanen« Zeitschriften *Sion* und *Der Katholik* daraus ein Vorwurf gemacht[42]. Sicher auf Heschels Betreiben hin erhielt Huber 1833 das Ehrenbürgerrecht in Deißlingen[43].

Nachdem Fridolin Huber schon 1840 für den Schulfonds seiner Gemeinde 600 Gulden gestiftet hatte[44], vermachte er der Gemeinde in seinem Testament weitere 1200 Gulden, deren jährliche Zinsen an arme Kommunionkinder verteilt werden sollten[45], sowie eine Naturalspende an die Armen.

Das Testament bringt auf sehr schöne Weise Charaktereigenschaften Hubers zum Ausdruck wie lebenslange Dankbarkeit, Verantwortungsgefühl, Gerechtigkeitssinn und offene Augen für soziale Not der Mitmenschen[46], die sicher aus der schmerzlichen Erfahrung der eigenen kargen, teils erbärmlichen Kinder- und Jugendzeit herrührten.

Beilage

Testament Fridolin Hubers (eigenhändig) Deißlingen 2. Mai 1835

Im Namen des Allerheiligsten. Amen.

Ich Fridolin Huber Pfarrer zu Deißlingen Oberamts Rotweil, kann vermög meines Alters, und meiner sonstigen Gebrechlichkeit jeden Tag sterben. Ich will also über meine zeitliche Nachlassenschaft eine testamentliche Verfügung treffen mit der Bitte, daß solche nach meinem Tode auf die beste Weise vollzogen werde. Weil ich der Vernunft mächtig, und des Schreibens noch fähig bin, so will ich es selbst in gehöriger Form niederschreiben.

Meine geliebte verstorbene Schwestertocher Elisabethe, geb. Eschbach von Hochsaal, gewesene Ehefrau des weil. Mauriz Rapp Bürgers und Küfers zu Waldmössingen hat sechs

ganze Stand über einen Leist geschlagen, besonders heut zu Tage, in welchen man den Cölibat zum Theil ungern sieht, zum Theil für unmöglich hält. Jeder Geistliche hüte sich daher wohl, seiner sogenannten Köchin in seinem Testamente ganz besonders zu gedenken, wenn er nicht der scorpionischen Kritik der Welt auch unter dem Boden preiß gegeben seyn will.« HÄRING (wie Anm. 24) 385–386.

40 Geboren am 12. Februar 1798, gestorben am 5. Juli 1857. Familienregister I (PfA Deißlingen) 255.

41 Das Religionsedikt vom 15. Oktober 1806 sah für konfessionell gemischte Ehen in der Regel die Religion des Vaters vor. Durch Verträge war jedoch eine nach dem Geschlecht der Kinder getrennte Erziehung möglich, wobei die Söhne eines evangelischen Vaters allerdings in derselben Religion erzogen werden mußten. Diese Einschränkung war durch Erlaß vom 14. März 1817 aufgehoben worden. REYSCHER (wie Anm. 25) IX, 68ff. und X, 516.

42 »Vor 30 Jahren war Deißlingen ganz katholisch; jetzt zählt es unter 1734 Einwohnern 123 Protestanten, und die Wirksamkeit Dr. Hubers seit 30 Jahren für Aufklärung hat nicht so viel Ertrag gehabt, daß ein Katholik Schultheiß seyn kann, sondern ein Protestant dazu erwählt werden mußte. Welche Beschämung für die ›aufgeklärten‹ Veranstalter des Festes!« Beilage zum Katholik III, 1840, CXXXVII.

43 Verhandelt am 8. April 1833. Gemeinderatsprotokoll V, Fotokopie im PfA Deißlingen.

44 Regierungsblatt für das Königreich Württemberg 1840, Nr. 18, 174.

45 Vgl. auch Regierungsblatt für das Königreich Württemberg 1841, Nr. 57, 558.

46 1818 schreibt Huber: »So viel erträgt die Pfarre Deißlingen – allein der Pfarrer zu Deißlingen hat lange nicht so viel, und er kann auch nicht so viel haben, wenn er anders nach dem Bilde des obersten Hirten Jesus Christus Barmherzigkeit ausüben will. Die Verarmung ist grenzenlos…« PfA Deißlingen.

Kinder; sie sind nach ihrem Alter folgende: Leopold Rapp, Fridolin Rapp, Josepha Rapp, Ursula Rapp, Karl Rapp, Pauline Rapp.

1) Dem Leopold Rapp[47] legiere ich sechshundert (600) Gulden, weil ich schon über tausendzweihundert Gulden auf ihn verwendet habe.

2) Dem Fridolin Rapp[48] kann ich, des erkauften Hofgutes wegen nichts legieren, er wird aber unten noch vorkommen.

3) Der Josepha Rapp[49] vermache ich, nebst dem schon Erhaltenen, noch vierhundert (400) Gulden.

4) Der Ursula Rapp[50] Eintausendsechshundert (1600) Gulden; überdieß noch hundert und fünfzig Gulden für die Aussteuer. Was ich ihr bereits angeschafft habe, darf nicht in Abzug gebracht werden.

5) Dem Karl Rapp[51] Eintausendsechshundert (1600) Gulden; überdieß noch hundert und fünfzig Gulden für die Aussteuer.

6) Der Pauline Rapp[52] nur neunhundert (900) Gulden; weil ich voraussetzen darf, daß ihr Onkel Herr Karl Eschbach, Pfarrrektor zu Hochsaal den Rest ersetzen werde, und auch noch mehr.

7) Meinem Nepoten, dem oben genannten Herrn Pfarrrektor Karl Eschbach vermache ich meine goldene Uhr, meine zwei Medailln, mein Portrait, und alle ihm beliebigen Bücher meiner Bibliothek.

8) So lieb mir meines seligen Bruderstochter Ursula Huber[53] ist, so kann ich ihr dennoch nichts vermachen, weil sie von mir, und meinem seligen Bruder[54] bereits zweitausend Gulden erhalten hat, kinderlos ist und bleibt, und ihr Vermögen ohnehin in fremde Hände kommt.

9) Meiner geliebten Schwestertochter Anna, geb. Eschbach[55] verheirathet mit Karl Strittmater[56] zu Hochsaal legiere ich zweihundert (200) Gulden, ihren zwei Kindern[57] – jedem hundert Gulden. Ich habe ihren Aeltern in dem langen Zeitraum von sechzehn Jahren über zweitausend Gulden gegeben. Nach deren Tod ist dieser Anna Eschbach das älterliche Vermögen beinahe ganz zugefallen.

47 Geboren am 19. November 1806, verheiratet am 2. Februar 1842 nach Freudenstadt, Oberamts-Aktuar. Familienregister I (PfA Waldmössingen), 411. Er veröffentlichte wenige Tage nach dem Tod Fridolin Hubers in der Schwäbischen Chronik (wie Anm. 1, S. 1149) eine Traueranzeige.

48 Geboren am 9. Dezember 1808. Familienregister I (PfA Waldmössingen), 411.

49 Geboren am 30. Dezember 1812 (PfA Waldmössingen).

50 Geboren am 12. April 1815. Am 16. Mai 1839 heiratete sie den aus Fellbach stammenden Geometer Gottlieb Fridrich Stoll. Die evangelische Trauung fand in Trossingen, die katholische Einsegnung durch Fridolin Huber in Deißlingen statt. Familienregister I, 335 b; Eheregister, 82–83 (PfA Deißlingen). Die Kinder wurden katholisch getauft.

51 Geboren am 30. September 1819. Familienregister I (PfA Waldmössingen), 411.

52 Geboren am 1. September 1822. Verheiratet mit dem Lehrer Johannes Schmid in Niederwihl/Baden. Familienregister I (PfA Waldmössingen), 411.

53 Eine Nichte namens Ursula taucht in den Pfarrbüchern nicht auf. Wahrscheinlich ist Anna Huber, geboren am 26. April 1794, gemeint. Pfarrbücher (PfA Hochsal).

54 Johann Huber, geboren am 30. März 1760, gestorben am 26. Februar 1820. Pfarrbücher (PfA Hochsal).

55 Geboren am 27. August 1791, gestorben am 6. November 1872. Pfarrbücher (PfA Hochsal).

56 Geboren am 12. November 1789, gestorben am 1. Juni 1858. Pfarrbücher (PfA Hochsal).

57 Josepha Eschbach, geboren am 20. November 1815, gestorben am 21. März 1879 und Eduard Eschbach, geboren am 29. Juni 1820, gestorben am 15. Juni 1905. 1847 heiratete er Anna Tröndle; der Ehe entsprossen sechs Kinder. Pfarrbücher (PfA Hochsal).

10) Den zwei Kindern meines seligen Nepoten Urban Huber[58] bestimme ich jedem hundert (100) Gulden. Sie können zufrieden sein; denn ihr väterliches ist fast ganz von mir.

11) Meiner Haushälterin Susanna Ginter[59], die sich um mich, meinen seligen Bruder und die kleine Susanna Rapp[60], besonders in schweren Krankheiten sehr verdient gemacht hat, legiere ich fünfhundert (500) Gulden und ein neues Kleid samt allen Theilen und dem ganzen Jahres Lohn mit dreisig (30) Gulden samt Zugehör.

12) Ihrem Matthäus Ginter[61] fünfhundert (500) Gulden, und ein neues Kleid.

13) Meiner Magd Anna Emminger[62] fünfzig (50) Gulden, und den ganzen Jahreslohn mit vierundzwanzig Gulden, also vier Gulden weiter, samt Zugehör.

14) Ihrem Kinde Bruno Emminger[63] fünfzig (50) Gulden. Sollte sie aber bei meinem Tode nicht mehr bei mir dienen, so fallen ihre fünfzig Gulden weg und gehen auf die wirkliche Magd über; Bruno Emminger hingegen behält seine fünfzig Gulden.

15) Die ältere Schwester meiner Haushälterin, Marie Ginter hat drei Kinder: Anastasia, Magdalena, und Joseph[64]; jedes derselben soll fünfzig (50) Gulden erhalten. Sollte sie bei meinem Tode noch ein viertes haben, so soll auch dieses fünfzig Gulden erhalten.

16) Den fünf Kindern des Herrn Schultheißen Heschel dahier, vermache ich jedem fünfzig (50) Gulden. Ich wünsche, daß aus den Zinsen jedem Kinde an meinem Geburtstage (den 21. Oktober) ein Kleidungsstück angeschafft werde. Diese geringe Summe ist ein Denkmal der Liebe und Dankbarkeit gegen den Vater dieser Kinder, weil er durch seinen weisen Eifer mir mein geistliches Hirtenamt so sehr erleichterte. Falls nach meinem Tode noch mehrere Kinder vorhanden sind[65], so soll jedes eben so viel erhalten – fünfzig Gulden.

17) Ferner legiere ich Ein tausend zwei hundert (1200) Gulden für die hießige Pfarrgemeinde mit der Bestimmung, daß die jährlichen Zinse unter acht sehr arme Kinder vertheilt werden, welche zu Ostern das erstemal kommuniciren, damit sie auch in anständiger Kleidung an dem Tische des Herrn erscheinen können. Wenn aber in einem Jahre keine sehr armen Erstkommunikanten vorhanden sind, so sollen die Zinse zum Kapital geschlagen werden. Der Pfarrer, Schultheiß, Heiligenpfleger werden, samt dem obern Lehrer bestimmen, welche unter die sehr Armen und Gesitteten gehören.

18) Zu einem ewigen Jahrtage weise ich hundert und fünfzig (150) Gulden an. Es soll jährlich ein Seelenamt, wenn es sein kann, an meinem Geburtstage (den 21. Oktober) gehalten werden, wofür ich dem Pfarrer sechs und dreißig Kreuzer – dem Meßner zwölf – den Ministranten sechs – dem Organisten (ersten Lehrer) zwölf – den Sängern sechs und dreißig Kreuzer anweise. Den Rest erhält die Kirchenfabrik für fromme Zwecke.

19) Die Geistlichen, welche der Beerdigung, und den Seelenandachten anwohnen, sollen in Allem, also auch hinsichtlich der Chaisen und Pferde freigehalten werden, was sich von selbst verstehen sollte. Dem Todtengräber soll ein Kronenthaler, dem Messner ein Kronenthaler, den Musikanten und Sängern für das Leichenbegräbniß, und die Seelenandachten sechs

58 Geboren am 24. Mai 1790, gestorben am 10. April 1821. Er hatte sich am 8. Mai 1817 in Hochsal mit Klara Mutter verheiratet. Pfarrbücher (PfA Hochsal).

59 Sie konnte bisher noch nicht nachgewiesen werden.

60 Vgl. Anmerkung 35.

61 Er konnte bisher noch nicht nachgewiesen werden.

62 Geboren am 6. Juli 1796, gestorben am 29. März 1856. Sie brachte zwei uneheliche Kinder zur Welt, von denen das erste sofort starb. Familienregister I (PfA Deißlingen), 104.

63 Geboren am 28. Juni 1827. Er starb – verheiratet – am 9. Juli 1886 in Baden-Baden. Familienregister I (PfA Deißlingen), 104.

64 Sie konnten bisher noch nicht nachgewiesen werden.

65 Die Frau Heschels starb am 11. November 1836. 1838 heiratete Heschel ein zweites Mal, abermals eine katholische Frau. Aus dieser Ehe stammten vier weitere Kinder, von denen zwei sehr früh starben. Familienregister I (PfA Deißlingen), 255.

Kronenthaler, den Ministranten zwei Gulden, dem Kreuz- und Fahnenträger jedem dreisig Kreuzer bezahlt werden.

20) Für einen Grabstein[66] legiere ich sechs und sechzig (66) Gulden.

21) Ich will endlich, daß gleich nach Eröffnung, und Bekanntmachung des Testaments dreisig Scheffel Dinkel, und zehn Scheffel Mischelfrucht unter die Armen meiner lieben Pfarrgemeinde ausgetheilt werden sollen. Sollte aber um diese Zeit nicht mehr so viele Mischelfrucht vorhanden sein, so muß sie gekauft, oder das Geld nach dem damaligen Preis dafür gegeben werden. Der Schultheiß, Bürgermeister und Heiligenpfleger werden die Vertheilung gütigst besorgen.

22) Was nach Abzug dieser Vermächtnisse übrig bleibt, soll den sechs Kindern der zu erst genannten Schwestertochter Elisabethe Eschbach zu gleichen Teilen zukommen, nämlich dem Leopold, Fridolin, Josepha, Ursula, Karl, und Pauline Rapp, welche ich anmit zu alleinigen Erben einsetze. Diesen Erben bleibt es überlassen, ob sie das im Hause vorhandene versteigern oder unter sich theilen wollen. Ich wünsche sehr, daß mein geliebter Nepot, Herr Karl Eschbach Pfarrrektor hirher kommen, und mit dem Herrn Schultheißen das Theilungsgeschäft vornehmen, und leiten möchte. Dann aber ist es mein ernstlicher Wille, daß die Erben den Anordnungen dieser weisen Männer Folge leisten.

Dies ist nun mein liebster letzter Wille, den ich durch Testamentszettel zu mindern, und zu mehren mir vorbehalten; und da ich zu dieser testamentlichen Verfassung auf keine Weise beredet, oder gezwungen worden bin, so will ich solche auch sub clausula codicillari omni meliori modo vollzogen wissen.

So geschehen Deißlingen; den 2 ten Mai 1835.

Dr. Fridolin Huber, Pfarrer

66 Er erhielt folgenden Text: »Fridolin Huber, Doctor der Theologie. Pfarrer zu Deißlingen, Freund der Volksschule. Lehrreicher Schriftsteller. Von dem König zur Anerkennung seiner Verdienste zum Kirchenrath u. Ritter des Kronordens ernannt. Geb. d. XXI. Oct. 1763, Gest. d. XVII. Oct. 1841.

Euch Allen heilig bleibe dieses Grab!
Es mahnt euch an ein frommes Leben.
Der Edle, der den Staub hier streifte ab,
Ward euch von Gott als Hirt gegeben.
Der Heerde war sein Leben ganz geweiht,
Für Alt und Jung ein Christenspiegel.
Des Heiles Lehre, in ihr Herz gestreut,
Bekräftigte des Beispiels Siegel.
Jetzt fleht er, daß kein Glied der Heerde
Dem Gottesreich entzogen werde.«

Der frühere Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, mit dem Huber zeitlebens eng verbunden geblieben war, hatte Inschrift und Gedicht verfaßt. (Zu Wessenberg als Dichter: Klaus Oettinger, Ignaz Heinrich von Wessenberg. Das literarische Œuvre, in: Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), hg. von Karl-Heinz Braun (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) München, Zürich 1989, 60–84. Der Textentwurf aus der Hand Wessenbergs – mit kleineren Abweichungen (z. B. Zeile 2 des Gedichtes: »an ein heilig Leben«) – hat sich im PfA Deißlingen erhalten. Benedikt Alois Pflanz veröffentlichte ihn 1843 in seinen Freimüthige[n] Blätter[n] über Theologie und Kirchenthum, NF 21, Stuttgart 1843, 56–57. Der stark verwitterte Grabstein wurde 1984 originalgetreu wiederhergestellt.

RUDOLF REINHARDT

Exegese in Tübingen: Paul Schanz und Paul Wilhelm Keppler

Ein Brief Anton Henles an Herman Schell (1886)

Vor einigen Jahren stellte der Verfasser dieses Artikels in einer kurzen Biographie von Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926) fest: »Seinem Vortrag als akademischer Lehrer wurde ein hoher Aufwand an Rhetorik und Pathos nachgesagt, während die Exegese oberflächlich geblieben und kritischen Fragen ausgewichen sei«[1]. Diese Bemerkung gefiel nicht allen und überall, gilt Keppler doch bis heute als vorbildlicher Bischof. Schon zu Lebzeiten waren nicht wenige bereit gewesen, dieses Bild mit zu stilisieren. Eine Ausnahme bei alledem machte Hugo Koch (1869–1940), der 1910 als »Spectator novus« in überaus scharfer Form Kepplers Regierungsstil kritisierte[2].

Anlaß für unsere kritische Bemerkung waren nicht nur die gedruckten Arbeiten Kepplers, sondern auch Stimmen aus seinem Schülerkreis. Dazu gehörte der spätere Kulturhistoriker Georg Grupp (1861–1922), aus dessen (ungedruckter) Selbstbiographie 1930 Philipp Funk berichtete: »Paul Kepplers Einleitung ins Neue Testament dagegen ›blieb an allgemeinen Ideen haften‹; den Mangel positiven Wissens ersetzte er durch schöne Phrasen; Grupp fühlte sich durch Kepplers ›gleichmäßiges Pathos‹ ermüdet und besonders bei solchen Fragen enttäuscht, ›wo Scharfsinn und Kritik allein am Platze‹ war«[3].

Nach Kepplers Tod ging das Stilisieren weiter. Dies zeigt auch sein Grabmal in der Kirche von Sülchen. Hermann Seibold, Neffe und langjähriger Zeremoniar des Bischofs, ließ es 1930 errichten[4]. Die Tumba in Rotmarmor ist nach dem Vorbild der Grabmäler mittelalterlicher Kirchenfürsten gestaltet. Viele Jahrzehnte hindurch war sein Platz an der vornehmsten Stelle der Kirche, nämlich in der Mitte des Chores[5]. Die anderen Rottenburger Bischöfe – Johann Baptist von Keller, Josef von Lipp, Carl Joseph von Hefele – allesamt verdiente und geachtete Männer, wurden mit ihren Büsten und Epitaphien so buchstäblich an den Rand der Kirche gedrängt. Sie umrahmten wie ein Chor die posthume Selbstdarstellung Kepplers.

Ein anderer Punkt unserer Kritik an Bischof Keppler war die Tatsache, daß unter seiner Regierungszeit »das Verhältnis der Bistumsleitung zur theologischen Fakultät ... unfreundlich« wurde. Die Ursache: »Dazu trug auch die wissenschaftliche Geringschätzung Kepplers durch einige seiner ehemaligen Kollegen, vor allem durch Franz Xaver Funk, bei.« Auch diese Feststellung fand nicht nur Zustimmung, war sie doch geeignet, das herkömmliche Klischee zu korrigieren. Mit anderen Worten: Die Spannungen zwischen Tübingen und Rottenburg, die unter Paul Wilhelm von Keppler offen zutage traten und im Streit um den Modernismus

1 Rudolf Reinhardt, Paul Wilhelm von Keppler, in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon. Hg. von Erwin Gatz, Berlin 1983, 371–373.

2 »Kirchenpolitische Briefe, Württemberg«, in: Süddeutsche Monatshefte, Februar 1910, 262–272.

3 Philipp Funk, Eine Selbstbiographie Georg Grupps, in: HJ 50, 1930, 104–108; 106.

4 W., Die Gräber von Sülchen, in: RM 17, 1933/34, 207–214; 210.

5 Erst bei der letzten Renovation der Kirche wurde die Tumba etwas zur Seite gerückt; sie beherrscht aber noch immer den Chorraum.

offen eskalierten, hatten ihren Grund nicht so sehr in der Aufsässigkeit der Tübinger Fakultät; sie wurden vom Bischof mit verursacht und reichten in ihren Wurzeln bis in seine Tübinger Jahre zurück[6].

Unsere Kritik an Keppler wird nun durch einen Bericht bestätigt, den Anton Henle, später (von Prinzregent Luitpold nominierter) Bischof von Passau beziehungsweise Regensburg, 1886 von Tübingen aus an den Würzburger Professor Herman Schell sandte. Henle hatte 1884 in München promoviert. Bei der Vorbereitung auf die Habilitation hielt er sich im Sommersemester 1886 einige Zeit in Tübingen auf. Von hier aus konnte er der theologischen Fakultät in München seine Habilitationsschrift übersenden[7]. Am 23. Dezember 1886 erfolgte dann die Habilitation für das Fach Neues Testament.

Schreiber und Adressat des Briefes brauchen hier nicht vorgestellt zu werden. Beide verband bis zu Schells Tod (31. Mai 1906) eine herzliche Freundschaft. Ausdruck dessen war auch ein Briefwechsel, den Karl Hausberger kürzlich für die Jahre 1897 bis 1906 veröffentlicht hat[8].

Zum Inhalt des Tübinger Briefes: Henle erwähnt wiederholt die »Farb«[9], einen Gasthof in Tübingen. Er spielte damit auf die oft kritisierte Tatsache an, daß sich die Mitglieder der Fakultät am Abend regelmäßig zu einem Dämmerschoppen zusammenfanden[10]. Meist stellten sich auch der Direktor und die Repetenten des Wilhelmsstifts, wie auch Professoren anderer Fakultäten ein. Deutlich wird aus Henles Brief auch, daß Paul Wilhelm Keppler auf Distanz zu seinen älteren Kollegen ging[11]. Einen Grund nennt Henle nicht: War es Überheblichkeit

6 Zu Kepplers Vorgehen gegen die Fakultät bzw. einige ihrer Mitglieder: Max SECKLER, Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – ein Bericht. (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 3) Tübingen 1972. – Rudolf REINHARDT, Zu den Auseinandersetzungen um den »Modernismus« an der Universität Tübingen, in: Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen. Hg. von Rudolf REINHARDT. (Contubernium 16) Tübingen 1977, 271–352. – Im Umfeld der Fakultät war auch der von Keppler inszenierte »Fall Günter« angesiedelt. Dazu: Joachim KÖHLER, Heinrich Günters Legendenstudien. Ein Beitrag zur Erforschung historischer Methoden, in: Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hg. von Georg SCHWAIGER. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert 32) Göttingen 1980, 307–337.

7 Zur Biographie: Paul MAI, Anton Henle, in: Bischöfe der deutschsprachigen Länder (wie Anm. 1) 301–302.

8 Karl HAUSBERGER, Anton von Henle und Herman Schell. Ein Briefwechsel im Vorfeld der »Modernismus«-Kontroverse, in: Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag. Hg. von Manfred WEITLAUFF und Karl HAUSBERGER. St. Ottilien 1990, 699–743. Herrn Kollegen Hausberger verdanke ich eine Kopie des Briefes, der im Anhang veröffentlicht wird. Hierfür sei ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

9 Schankwirtschaft in der Pfleghofstraße 3. Der Name dürfte vom Vorbesitzer Karl Ferber herrühren. 1866 erhielt Karl Mundinger aus Magstadt eine erste Konzession. Mit Ausnahme der Kriegs- und Nachkriegszeit (Einberufung des Inhabers zur Wehrmacht) lief der Betrieb bis 1973. – Über die Geschichte der Gastwirtschaft recherchierte im Stadtarchiv Tübingen Frau Christine Schmidt, wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte.

10 Auch Franz Xaver Linsenmann schilderte in seinen »Lebenserinnerungen« diese Abendgesellschaften, die in seiner Repetentenzeit im Gasthof »Prinz Karl« stattfanden; später verlegten die Theologen ihre Treffen in die »Farb«, die über ein Nebenzimmer verfügte. Franz Xaver Linsenmann, Sein Leben. Band 1: Lebenserinnerungen. Hg., eingeleitet und erläutert von Rudolf REINHARDT. Sigmaringen 1987, 162 Anm. 21 (mit weiterer Literatur).

11 Paul Wilhelm Keppler war von 1877 bis 1880 Repetent am Wilhelmsstift, dann Stadtpfarrer in Bad Cannstatt. 1883 erhielt er den Lehrstuhl für neutestamentliche Exegese in Tübingen, 1889 als Nachfolger Linsenmanns den Lehrauftrag für Moral- und Pastoraltheologie. Nach einer längeren Auseinandersetzung innerhalb der Theologischen Fakultät in Freiburg erhielt er 1894 auf Bitten des Erzbischofs Roos gegen

oder gerade das Gegenteil? Kein Wunder, daß Keppler später (nach 1898) auch als Bischof nicht zu jenem herzlichen, von gegenseitigem Vertrauen getragenen Verhältnis zu den ehemaligen Kollegen fand, wie es zum Beispiel unter Carl Joseph von Hefele die Beziehungen zwischen Bischof und Fakultät bestimmt hatte. Zwar war es gegen Ende von Hefeles Regierungszeit zu einigen Trübungen gekommen; diese waren auf den Einfluß zurückzuführen, den der Weihbischof-Koadjutor Wilhelm von Reiser auf den alternden Bischof hatte.

Besonders gravierend ist indes eine Äußerung Kepplers, die Henle zitiert: Er, Keppler, habe in seiner Exegese die »Philologie ziemlich entthront«. Dies war ein scharfer Bruch zu jener Exegese, wie sie von Kepplers Vorgängern Moritz von Aberle und Paul von Schanz betrieben worden war. Mit dem Verzicht auf die »Philologie«, der Grundlage einer jeden kritischen Exegese, waren bei Keppler der Bibel-Mystik und dem Pathos Tür und Tor geöffnet.

Voll des Lobes dagegen war der junge Würzburger Doktor für Paul Schanz, den Vorgänger Kepplers auf dem neutestamentlichen Lehrstuhl. (Nach der Emeritierung von Johann Evangelist Kuhn hatte Schanz den Lehrstuhl für Neues Testament mit dem für Dogmatik und Apologetik getauscht.) Henle lobt an Schanz, wie viele der Zeitgenossen, umfassende Kenntnisse, auch und gerade in der neutestamentlichen Exegese[12]. Meist tritt bei der Würdigung des Gelehrten[13] dieses Schaffensgebiet hinter anderen Leistungen, vor allem auf dem Gebiet der Apologetik[14], zurück. Trotz unterschiedlicher Akzente bleibt: Durch sein

den Widerstand des Akademischen Senats den dortigen Lehrstuhl für Moraltheologie. 1898 wurde er Bischof von Rottenburg.

12 Paul Schanz wurde durch Moritz Aberle zu exegetischen Studien angeregt (Paul SCHANZ, Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg im Breisgau 1879, IV). 1865 erhielt Schanz den Akademischen Preis der Katholisch-theologischen Fakultät; später veröffentlichte er einen Teil der Arbeit (»Die Markus-Hypothese«, in: ThQ 53, 1871, 489–584). Als Schanz 1870 Tübingen verließ und als Gymnasialprofessor nach Rottweil ging, bat ihn Aberle, sich später seiner Manuskripte anzunehmen. Diesem Wunsch kam Schanz, trotz großer Schwierigkeiten, nach Aberles Tod nach. (Moritz VON ABERLE, Einleitung in das Neue Testament, Hg. von Paul SCHANZ. Freiburg im Breisgau 1877, V). An eigenen und selbständigen exegetischen Arbeiten veröffentlichte Paul SCHANZ: Die Composition des Matthäus-Evangeliums. Beigefügt der Einladung zur akademischen Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät des Königs Karl von Württemberg am 6. März 1877 im Namen des Rectors und Akademischen Senats der Königlichen Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Tübingen 1877. – Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg im Breisgau 1879. – Commentar über das Evangelium des hl. Markus, Freiburg im Breisgau 1881. – Commentar des Evangeliums des hl. Lukas, Tübingen 1883. – Commentar des Evangeliums des hl. Johannes, Tübingen 1885. – Das Alter des Menschengeschlechts. Nach der Hl. Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. (Biblische Studien I,2) Freiburg im Breisgau 1896.

13 Die letzte große Würdigung von Paul Schanz stammt aus der Feder von Heinrich FRIES, Paul von Schanz (1841–1905), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Hg. von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER, Bd. 3, München 1975, 190–213. – Eine biographische Skizze (mit kritischer Würdigung der theologischen Arbeit) bietet auch Abraham Peter KUSTERMANN, Paul Schanz (1841–1905). Ein bedeutender Theologe seiner Zeit: Glaubensrechenschaft an der Jahrhundertwende, in: 600 Jahre Stiftskirche Heiligkreuz 1387–1987. Erinnerung an das Horber Kirchenjubiläum. Hg. von Karl MATTMÜLLER, Horb/Neckar 1989, 157–168.

14 Apologie des Christentums. 3 Bände, Freiburg im Breisgau 1887–1888. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, Freiburg i. Br. 1895–1898. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, Freiburg i. Br. 1903–1906. Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage, 1. Band, hg. von Wilhelm KOCH, Freiburg i. Br. 1910 (mehr nicht erschienen).

Übersetzungen: A Christian Apology. Tanslated by Michael F. GLANCEY and Victor J. SCHOBEL. 3 Bände, Dublin 1891. Zweite Auflage, 3 Bände, New York and Cincinnati 1896. Dritte Auflage, 3 Bände, New York and Cincinnati 1907. Vierte und fünfte Auflage, New York, ohne Jahr. Eine weitere Übersetzung

immenses, »fast enzyklopädisches Wissen« (so 1898 der Direktor des Katholischen Kirchenrats)[15] hinterließ Schanz bei seinen Zeitgenossen einen tiefen Eindruck. Eugen Stolz, der spätere Pastoraltheologe der Fakultät, ging nach dessen Tod sogar soweit, den Verstorbenen mit Albert dem Großen zu vergleichen und auch ihn einen Doctor universalis zu nennen[16].

So steht also Paul Wilhelm Keppler mit seinem Verzicht auf die Philologie recht bescheiden neben seinen beiden Vorgängern Moritz Aberle und Paul Schanz. Der Bruch ist unübersehbar. Ein solcher Einschnitt führt von selbst zur Frage, ob bei solchen Differenzen, schon innerhalb eines Faches, noch von einer einheitlichen »Tübinger Schule« die Rede sein kann. Mit anderen Worten: Wer gehört dann überhaupt noch zu dieser »Schule« und welches sind ihre Gemeinsamkeiten?

Beilage

Anton Henle an Herman Schell 1886 Juli 23. Tübingen.
Maschinenschriftliche Abschrift, in: Universitätsbibliothek Regensburg, Nachlaß Joseph Engert, Karton 4[17].

Tübingen, den 23. Juli 1886
Neckarhalde 7/2

Verehrtester Herr Professor!

Ihren freundlichen Wink habe ich, wie Sie sehen, wohl verstanden. Daß ich Sie so lange auf einen Brief warten ließ, daran ist nicht Gleichgültigkeit, sondern meine unselige Geschäftigkeit schuld, die sich nun einmal in den Entschluß verbohrt hatte, keinen Brief zu schreiben, bis endlich meine Arbeit[18] fertig vor mir liegt und das ist denn seit vorgestern der Fall und jetzt liegt sie schon bei der Fakultät in München. Also entschuldigen Sie mich, wenn ich einen Formfehler beging, leider gehört der Eigensinn auch zum Nationalcharakter der Schwaben.

Ihre Abhandlung[19] wollte ich sofort unter die Lupe nehmen, doch besann ich mich eines Besseren und dachte zunächst daran, Ihnen meinen herzlichsten Dank zu retournieren. Mir kommt Ihre Arbeit gerade recht, weil ich mich zur Zeit mit der Lektüre des Baur'schen Werkes »Die christliche Gnosis«[20] beschäftige, in welchem auch ein Kapitel über die Verwandtschaft des Gnostizismus mit dem Buddhismus handelt – ein Gebiet, das, wie Herr von

von Glancey und Schobel erschien 1897–1902 in Dublin und New York. Apologia del cristianesimo, tradotta sulla terza edizione tedesca dal Ermenegildo Pellegrinetti. 3 Bände, Florenz 1907–1910.

15 Zitiert bei Rudolf Reinhardt, Von jenen Tübinger Professoren, die (nicht) Bischof wurden. Zum ersten Jahrhundert der Rottenburger Bischofswahlen, in: Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen. Hg. von Hermann J. Vogt, München 1989, 68–90; 86.

16 E(ugen) St(olz), Professor Dr. Paul von Schanz (gest. am 1. Juni 1905), in: Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung 1905, Nr. 27, 18. Juni, 209–210.

17 Die Kopie liegt in Maschinenschrift vor. Nach allem zu schließen hatte Joseph Engert eine Edition vorbereitet (einige erläuternde Anmerkungen sind beigegeben). Joseph Engert, geb. 1882 in Ochsenfurt, 1904 Priesterweihe, 1914 Lyzealprofessor in Dillingen, 1923 in Regensburg. Gestorben 1964 in Regensburg. Weitere Daten bei Hausberger (wie Anm. 8) 701, Anm. 6.

18 Später gedruckt: Franz Anton Henle, Der Epheserbrief des hl. Apostels Paulus, Augsburg 1890.

19 Die mystische Philosophie des Buddhismus und die bezüglichen Publikationen aus esoterischen Kreisen, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1, 1887, 1–39.

20 Ferdinand Christian Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835.

Himpel mir sagte, immer dunkel bleiben wird, aber eben deshalb seinen ganz eigenartigen Reiz hat.

Meines Erachtens läßt das Studium des Parsismus mehr Erfolg hoffen, obwohl ich selbst bis zur Stunde mich nicht von der Ansicht losreißen konnte, daß der Ursprung des Gnostizismus zunächst in Alexandrien zu suchen ist. Ich wünschte, ein Gelehrter würde, etwa wie Gfrörer[21] und Dähne[22],die aber längst hinter uns liegen, die Theosophie Philos einer neuen Bearbeitung unterziehen. Dies wäre ein Ihrer würdiges Opus! Ein Werk aere perennius! Es kann sich daran nur ein Mann wagen, der mit Plato gründlich vertraut geworden ist. Die beiden oben citierten Werke erschienen vor 50 Jahren und seitdem gelten sie in Deutschland als die einzigen Autoritäten in Sachen der alexandrinischen Religionsphilosophie. Die rabbinische Literatur[23] kann uns doch nicht befriedigen – aber wie viel neue Gesichtspunkte haben nicht die 50 Jahre gebracht.

Ich habe Sie anfangs recht vermißt. Es waren für mich so köstliche Stunden, die Sie in so edler Uneigennützigkeit mir gewidmet hatten! Doch gewöhnte ich mich nach und nach an die neuen Verhältnisse und jetzt bin ich gerne hier und sitze jeden Tag in der Farbe. Wenn die Herren allein für sich sind, kommen oft die interessantesten Gegenstände zur Sprache, anders wenn Fremde anwesend sind, was sich auch von selbst erklärt. Gegen mich sind sie in der That voll Aufmerksamkeit und gehen mit der größten Bereitwilligkeit auf alle meine Fragen ein. Es sind, ohne Übertreibung läßt sich dies sagen, ebenso tüchtige und gründliche Gelehrte wie vorzügliche Lehrer, deren sich die Schüler mit Recht rühmen können. Besonders gefällt mir bei Herrn von Himpel, daß er wie Herr Professor Scholz[24] streng bei der Sache bleibt und sich höchstens eine Abweichung erlaubt, um einen feinen Witz anzubringen. Seinen Erklärungen legt er ausschließlich die Masorah zugrunde, selten daß er auf die Vulgata Rücksicht nimmt und auf die LXX reflectiert er gar nie. Hier schließen die Vorlesungen am 21. August. Wie lange ich noch in Tübingen bleibe, weiß ich nicht, wahrscheinlich bis 16. August.

Haben Sie doch die Güte, die bekannten Herren, besonders Herrn Prof. Scholz, vielmals zu grüßen.

21 August Gfrörer. Geb. 1803 in Calw. Studium der evangelischen Theologie in Tübingen. 1828 Repetent, 1829 Vikar in Stuttgart. 1830 Bibliothekar an der Öffentlichen Bibliothek in Stuttgart, 1846 Professor für Geschichte an der Universität Freiburg. 1853 Konversion zum Katholizismus. Gest. 1861 in Karlsbad. Henle spielt hier auf Gfrörers erste größere Arbeit an: Kritische Geschichte des Urchristenthums. Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des Neuen Testaments. 2 Bände, Stuttgart 1831. Über Gfrörer M. Gmelin, in: ADB 9, 1879, 139–141. – Wilhelm Kosch, Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon 1, Augsburg 1933, 1003–1004.

22 August Ferdinand Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, Halle 1834.

23 Wohl gemeint: Eliezer Sinai Kirschbaum (1797–1860) mit seiner Arbeit: Der jüdische Alexandrinismus, eine Erfindung christlicher Lehrer, oder: Beiträge zur Kritik jüdischer Geschichte und Literatur. Buch 1: Jüdisch-griechische Originale, vorzüglich Philo und Sirach, Leipzig 1841.

24 Anton Scholz. Geboren 1829 in Schmachtenberg (Unterfranken). Studium in Aschaffenburg, Würzburg und München. Priesterweihe 1855. 1856 Promotion zum Doktor der Theologie in Würzburg. 1861 Pfarrer in Eisingen (Kreis Würzburg). 1872 ordentlicher Professor der Exegese des Alten Testaments und der Biblischen Sprachen an der Universität Würzburg. Gestorben 1908. Scholz hatte 1883/84, zusammen mit Heinrich Kihn (1833–1912), ein Minoritätsgutachten für die Berufung Schells nach Würzburg abgegeben; dem schloß sich der Senat der Universität und dann auch das Kultusministerium an. Klaus Ganzer, Die Theologische Fakultät der Universität Würzburg im theologischen und kirchenpolitischen Spannungsfeld in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: 400 Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift. Hg. von Peter Baumgart. (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg 6) Neustadt a.d. Aisch 1982, 317–373; 340f. und 352–354.

Gestern erhielt ich von den Herren der Fakultät, soweit sie in der Farbe anwesend waren und dies waren alle bis auf Herrn Prof. Keppler den Auftrag, Sie auch in ihrem Namen bestens zu grüßen, was ich natürlich mit größter Freude zusagte und hiermit auch getan haben möchte.

Und nun erlauben Sie mir die Bitte, mich auch einmal mit einem Briefchen zu erfreuen, thun Sie es nicht meinetwegen, da ich wohl eine Strafe verdiene, so doch der lieben Herren in der Farbe wegen, denen man keine größere Freude machen kann, als wenn man Neuigkeiten aus der Fremde bringt.

Nächstens werden Funk, von Linsenmann und Schanz einen größeren Ausflug, wie ich höre, nach Urach machen, wozu ich ebenfalls eingeladen bin. Ob Herr Keppler mitgeht, weiß ich nicht. Leider isoliert sich der gute Herr allzusehr, was nicht zu seinem Vorteil ist, denn ihm könnte eine innigere Fühlung mit Schanz sehr zunutzen sein. Die exegetischen Kenntnisse des letzteren sind ganz enorm, wie er überhaupt ein Wissen besitzt, das mich in Staunen setzt. Keppler läßt in seinen Vorlesungen noch vieles vermissen, er thut sich etwas zugute darauf, daß er, wie er sich ausdrückt, die Philologie »so ziemlich enthront habe«. Ein solches Wort aus so jungem Munde, ich will sehen, wie weit er kommt. Es ist dies von mir nur gesagt worden, weil ich Ihr großes Interesse an der Exegese kenne.

In aller Hochachtung und dankbarer Verehrung.

ganz ergebenst
Dr. Henle

ANDREA POLONYI

»Aufklärung« im Bistum Konstanz vor Ignaz Heinrich von Wessenberg? Beobachtungen zur Kirchenreform unter Bischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800)

Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg war bei seinem Amtsantritt (1802) entschlossen, das Bistum Konstanz zu reformieren[1]. Was er auf dem Gebiet der Gottesverehrung und in der Liturgie anstrebte, war jedoch keineswegs in allem neu[2]. Bereits Johann Joseph Graf Trautson, Erzbischof von Wien (1751–1757), Johann Karl Graf Herberstein, Bischof von Laibach (1772–1787), Hieronymus Graf Colloredo, Erzbischof von Salzburg (1772–1812) und Klemens Wenzeslaus von Sachsen, Bischof von Augsburg (1768–1812) hatten in programmatischen Hirtenbriefen Reformen gefordert[3]. Ihnen gemeinsam war die Kritik an barocken Frömmigkeitsformen wie Wallfahrten, Bruderschaften und Reliquienverehrung. Die Gläubigen sollten nicht an fremde Gnadenorte »auslaufen«; Seelsorge sollte in der eigenen Pfarrei

1 Ignaz Heinrich von Wessenberg, geboren am 4. November 1774, Studien in Augsburg, Dillingen, Würzburg, 1798 Kanonikus in den Domkapiteln Augsburg und Konstanz. 1802 Generalvikar, 1817–1827 Bistumsverweser des Bistums Konstanz, gestorben am 9. August 1860 in Konstanz. Alois Stiefvater, Das Konstanzer Pastoral-Archiv, Ein Beitrag zur kirchlichen Reformbestrebung im Bistum Konstanz unter dem Generalvikar I. H. von Wessenberg (1802–1827), Freiburg i. Br. 1940. – Wolfgang Müller, Von Wessenbergs Pastoralem Wollen, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 61, 1960, 225–232. – Ders., Die liturgischen Bestrebungen des Konstanzer Generalvikars Wessenberg (1774–1860), in: Liturgisches Jahrbuch 10, 1960, 232–238. – Erwin Keller, Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: FDA 85, 1965, 1–526. – Wolfgang Müller, Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester, in: Georg Schwaiger (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 11), Göttingen 1975, 41–53. – Wolfgang Müller, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger, München 1975, 1, 189–204. – Franz Xaver Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchner Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart 1989. – Manfred Weitlauff, Kirche und Staat im Kanton Luzern, Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806, in: ZKG 101, 1990, 153–196. – Rudolf Herzog und Othmar Pfyl (Hg.), Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke (Quellen zur Schweizer Geschichte N. F. III. Abteilung, Briefe und Denkwürdigkeiten 10), Basel 1990.

2 Manfred Weitlauff, Zwischen katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration, in: RJKG 8, 1989, 111–132; 118.

3 Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich, Hirtenbrief des Erzbischofs von Wien, Johann Joseph Graf Trautson 1752 – Hirtenbrief des Bischofs von Laibach, Johann Karl Graf Herbertstein 1782 – Hirtenbrief des Erzbischofs von Salzburg, Hieronymus Graf Colloredo 1782, bearbeitet von Peter Hersche (Quellen zur Neueren Geschichte 33), Bern 1976. – Joachim Seiler, Sailers Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1783), in: Georg Schwaiger, Paul Mai (Hg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 209–227.

praktiziert werden. Dem Pfarrer kam dabei die wichtige Rolle der Vermittlung zu[4]. Als »eigentlicher Hirte der Herde« sollte er die Gläubigen zu einem innigeren Verhältnis zu Gott, dem Ziel des Glaubens, führen. Das »mechanische Abbeten« des Rosenkranzes während der Messe galt es durch deutsche Gebete und Lieder zu ersetzen. Wegweisend auf diesem Gebiet wurde Johann Michael Sailer (1751–1832)[5]. Er veröffentlichte im Jahre 1783 ein »Vollständiges Lese- und Gebetbuch für katholische Christen«[6], das in vielen Diözesen rezipiert wurde.

Für die Diözese Konstanz stellt sich die Frage: Gab es auch schon vor Wessenberg bischöfliche Äußerungen zu Reformanliegen der Zeit? Geographisch umfaßte das Bistum Konstanz ja auch österreichische Landesteile (z.B. Vorarlberg und Vorderösterreich). Dies führt von selbst zur Frage, inwieweit Bischof Maximilian Christoph von Rodt[7] von den Reformen Kaiser Josef II. (1780–1790) beeinflußt war.

Bisher wenig beachtete und nicht bekannte Quellen – das Konstanzer Benedictionale (1781)[8], der Hirtenbrief zur Reliquienfrage (15. Oktober 1784)[9], das Konstanzer Gesangbuch von 1788[10] und ein Deutsches Gebetbuch zur Heiligen Messe (1788)[11] – werfen ein neues Licht auf seine Regierungszeit.

4 Rudolf Reinhardt, Die Kritik der Aufklärung am Wallfahrtswesen, in: Bausteine zur geschichtlichen Landeskunde von Baden-Württemberg, hg. von der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg anläßlich ihres 25jährigen Bestehens, Stuttgart 1979, 319–345; 328.

5 Johann Michael Sailer, 1772 Jesuit, 1775 Weltpriester, 1780 Professor für Dogmatik in Ingolstadt, 1781 pensioniert, 1784 Professor für Moraltheologie und Pastoral in Dillingen, 1794 entlassen, 1799 Professor für Pastoral in Ingolstadt, 1821 Domkapitular, 1822 Koadjutor, 1829 Bischof von Regensburg. – Manfred Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit, Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832) (Studien zur Pastoralliturgie 2), Regensburg 1976. – Georg Schwaiger und Paul Mai (Hg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (wie Anm. 3).

6 Bertram Meier, Die Kirche der wahren Christen, Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (Münchener Kirchenhistorische Studien 4), Stuttgart, Berlin, Köln 1990, 147–160.

7 Rudolf Reinhardt, Franz Konrad und Maximilian von Rodt, in: Elmar Kuhn, Eva Moser, Rudolf Reinhardt, Petra Sachs (Hg.), Die Bischöfe von Konstanz, Geschichte und Kultur 1, Friedrichshafen 1988, 408–414. – NDB 16, 1990, 506f. (Rudolf Reinhardt).

8 Benedictionale Constantiense, Jussu et Authoritate Celsissimi et Reverendissimi D.D. Maximiliani Christophori, Dei Gratia Episcopi Constantiensis, S.R.I. Principis, Domini Augiae Majoris et Oeningae, Incluti Ord. S. Joan. Jerosol. Bajulivii et Protectoris etc., Juxta Normam Ritualis Romani reformatum, approbatum et editum Anno 1781, Constantiae.

9 DAR Abt. A: Konstanz I 2c, Nr. 171 (Kloster Schussenried).

10 Auswahl katholischer Gesänge vor und nach der Predigt, zum Amt der heiligen Messe, vor der christlichen Unterweisung, an heiligen Zeiten, an Festtagen des Herrn, der seligsten Jungfrau Maria und der Heiligen. Aus guten Gesangbüchern ausgehoben, zum Theile verbessert und zum Theile für das gemeine Volk verständlicher gemacht. Mit Erlaubnis der Obern. Konstanz 1788. Das Gesangbuch enthält nur Liedtexte ohne Melodien.

11 Das Heilige Meßopfer der römisch-katholischen Christen. Vom Aufgange bis zum Niedergang der Sonne ist mein Namen unter den Heiden groß: allerorten zündet man mir zu Ehren Rauchwerke an und entrichtet mir ein reines Speisopfer (Malach.I.II.). Mit Erlaubnis der Obern, Konstanz 1788.

1. Das Konstanzer Benedictionale (1781)

1.1. Zur Geschichte des Rituale und Benedictionale in der Diözese Konstanz

Papst Paul V. (1605–1621) veröffentlichte im Jahr 1614 das Rituale Romanum – ein offizielles, für die ganze Kirche bestimmtes liturgisches Buch[12]. Die allgemeine Einführung dieses Rituale war zwar nicht zwingend vorgeschrieben, jedoch dringend erwünscht. Die meisten Diözesanritualien wurden im 17. und 18. Jahrhundert nach dem römischen umgestaltet[13]. Auch in Konstanz läßt sich dies beobachten[14]. Einen Höhepunkt erreichte die Rezeption unter Bischof Franz Konrad von Rodt (1750–1775). Im Jahre 1766 ließ er das Rituale Constantiense reformiert nach dem Rituale Romanum publizieren[15], dazu noch ein handliches Compendium[16]. Zwei Jahre später folgte ein Manuale[17] zum überarbeiteten Diözesanrituale.

Sein Bruder und Nachfolger auf dem Bischofsstuhl, Maximilian Christoph von Rodt, setzte die Rezeption des Rituale Romanum auch bei den Benedictionen und Exorzismen fort. Im Jahre 1781 erschien das Konstanzer Benedictionale[18]. Als Grund für die Ausgabe gab Maximilian Christoph von Rodt die gegenwärtige pastorale Praxis in den Pfarreien an. Verwegene Menschen würden Segnungen in Flüche, Gebete in Gaukelei, Exorzismen in Verwünschungen verwandeln[19]. Um dies in Zukunft zu verhindern, gebe er ein Benedictionale nach der Norm des Rituale Romanum heraus und verbiete alle darin nicht enthaltenen Exorzismen und Segnungen[20].

Im Hintergrund stand auch die Erfahrung mit dem Teufelsbanner und Wunderheiler Johann Joseph Gassner (1727–1779)[21], zu dem bei seinen Aufenthalten im Bistum Konstanz

12 Hans Bissig, Das Churer Rituale 1503–1927, Geschichte der Agende – Feier der Sakramente (Studia Friburgensia 56), Freiburg i. d. Schweiz 1979, 100–104.

13 Ebd.

14 Rudolf Reinhardt, Die Bischöfe von Konstanz, in: Helvetia Sacra, Das Bistum Konstanz. Erscheint demnächst.

15 Rituale Constantiense jussu et auctoritate Em. et Rev. in Christo Patris ac D. D. Francisci Conradi S. R. E. Tit. S. Mariae de Populo Presbyteri ... Juxta normam Ritualis Romani reformatum, approbatum et editum, ex Typographia Episcopali per Antonium Labhart, Konstanz 1766.

16 Compendium Ritualis Constantiensis, breviter complectens modum administrandi Sacramenta, aliasque Functiones Pastorales rite peragendi, praecipue visitandi infirmos, et assistendi moribundis. In usum commodiorum non tantum Parochorum, aliorumque Sacerdotum Curatorum, sed etiam juniorum Clericorum ad Curam animarum se volentium praeparare collectum. Permissu et licentia Superiorum, Ex Typographia Episcopali per Anton Labhart, Konstanz o. J. (1766).

17 Manuale Parochorum juxta normam Ritualis Dioecesani reformati instructum. Continens Modum I.: Administrandi Infirmis Sacramenta. II. Iuvandi Moribundos. III. Sepeliendi Defunctos. IV. Peragendi alia Exercitia sacerdotali ac pastorali muneri annexa. Permissu Superiorum, St. Blasien 1768.

18 Vgl. Anm. 8.

19 Ebd. Vorwort: »Humana improbitas, ita pariter, attestante multiplici experientia, Benedictiones quandoque vertit in maledictiones, precationes in praestigias, et Exorcismos in execrationes.«

20 Ebd. »Ad tollendos proinde hac in re abusus qualescumque et praebendam sufficientem tam Benedictionum, quam Exorcismorum copiam in hoc novo Benedictionali, adinstar Ritualis Nostri juxta Normam, et Ritum Romanum reformato, formulas eorundem notabiliter augmentari et pro diversis necessitatibus, seu occasionibus in unum colligi jussimus ita, ut omnia alia Benedictionalia, in quantum a Nostro sunt diversa, in Dioecesi Constantiensi deinceps abrogata, et Benedictiones, seu Exorcismos, modosque benedicendi, et exorcizandi alios, nisi specialiter a Nobis recogniti, seu approbati fuerint, hisce sub poena Suspensionis ipso facto incurrendae omnino prohibitos expresse declaremus.« Vom Verbot ausgenommen sind lediglich eigens vom Bischof oder seinen Vorgängern approbierte Riten.

21 Josef Hanauer, Der Teufelsbanner und Wunderheiler Johann Joseph Gaßner (1727–1779), in: Georg Schwaiger, Paul Mai (Hg.), Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 19, 1985, 305–545;

(1774–1775) die Menschen scharenweise geströmt waren. Franz Konrad von Rodt hatte Gassner damals scharf kritisiert, ihn sogar des Bistums verwiesen mit der Begründung: »ein Seelsorger gehöre zu seinen ihme von Gott und der Kirchen anvertrauten Schafen, und von denen entfernet sei er ein Fischer außer dem Wasser«[22].

Während Maximilian Christoph von Rodt in den Jahren 1774 und 1775 noch entschieden Partei für Gassner ergriffen hatte[23], hatte sich seine Einstellung 1781 offensichtlich geändert. Im Vorwort zum Konstanzer Benedictionale betonte er die Verantwortung des Pfarrers für seinen Sprengel. Mit einer geordneten Pfarrseelsorge sollte den Mißbräuchen bei Benediktionen und Exorzismen entgegengetreten werden. Deshalb befahl Bischof Rodt[24]: Erstens dürfe kein Pfarrer zulassen, daß fremde Kleriker ohne seine Erlaubnis Benediktionen und Exorzismen ausführen. Zweitens könne eine Erlaubnis nur für die von der Kirche approbierten Riten erteilt werden. Alle anderen Bräuche seien abzuschaffen. Und drittens sollen die Gläubigen in Katechese und Predigten belehrt werden, daß die Wirkung der Benediktionen auch von dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe zu Gott abhingen.

1.2. Reaktion auf das Konstanzer Benedictionale – Die Anfrage des Commissarius Episcopalis in Uri (Altdorf)

Das neue Konstanzer Benedictionale wurde vom Klerus nicht ohne Bedenken aufgenommen. Am 26. April 1781[25] mußte sich der Geistliche Rat in Konstanz mit einer Anfrage des Commissarius Episcopalis im Kanton Uri, Franz Joseph Zweissig[26], befassen. Der bischöfliche Kommissar hatte auf mögliche Schwierigkeiten bei der Einführung in Altdorf hingewiesen: Das Volk sei an die bisherigen Praktiken so gewöhnt, daß er, wollte er sie abschaffen, mit Aufruhr und Streit rechnen müsse. Deshalb bitte er um die Bestätigung der bisherigen Praxis[27].

Der Geistliche Rat ließ sich von den Einwänden nicht beeinflussen, sondern mahnte zur strikten Anwendung des neuen Benedictionale[28]. Zwei der von Zweissig ausdrücklich genann-

328–334. Johann Joseph Gassner, Pfarrer in Vorarlberg, wurde 1774 an die Adelshöfe Schwabens gerufen. Er wirkte unter anderem in Wolfegg, Königsegg, Aulendorf, Salem und Ellwangen.

22 Kardinal Rodt an Gassner, Brief vom 7. August 1774, abgedruckt in: Georg Pfeilschifter, Des Exorzisten Gassners Tätigkeit in der Konstanzer Diözese im Jahre 1774, in: HJ 52, 1932, 401–441; 414.

23 Ebd. 425f.

24 Benedictionale (1781) (wie Anm. 8), Vorwort: »Mandantes: 1.) Ut sub eadem poena (poena suspensionis) nullus Clericus, sive Saecularis, sive Regularis extra proprium districtum Benedictiones, vel Exorcismos sine praevia Parochi licentia exercere praesumat. 2.) Ut nullibi a Parochis permittatur, sive tolleretur usus aliarum rerum benedictarum, quam quae juxta Ritum Ecclesiae, vel ex praescripto huius Benedictionalis fuerint benedictae. 3.) Ut effectus Benedictionum tam in Catechesi, quam in Concionibus diligenter explicentur, simulque moneantur fideles, dictos effectus ab ipsorum etiam devotione, cordis contritione, fide ac fiducia erga Deum dependere.« Zu der von Ignaz Heinrich von Wessenberg geforderten kritischen Überprüfung »abergläubischer« Praktiken umherziehender Mendikanten durch die Pfarrer: vgl. Generalvikar Wessenbergs Visitationsfragen von 1805, Nr. 101—105, abgedruckt bei: Peter Thaddäus Lang, Die Pfarrvisitationsakten des Bistums Konstanz im Diözesanarchiv Rottenburg, in: RJKG 10, 1991, 155–182; 164.

25 EAF, Geistliche Ratsprotokolle, Ha 245, 591–595. Sub dato 26. April 1781. § 1.

26 Franz Joseph Zweissig, geboren am 12. August 1729, Commissarius Forensis im Kanton Uri und Pfarrer in Altdorf seit 1778. Catalogus Personarum Ecclesiasticarum et Locorum Dioecesis Constantiensis. Cum Consensu Celsissimi et Reverendissimi DD. Ordinarii, Constantiae 1779, 122 und 272. Im Personalkatalog des Jahres 1794 erscheint Zweissig nicht mehr.

27 EAF, Bistum Konstanz Generalia A 1 /392.

28 EAF, Geistliche Ratsprotokolle, Ha 245, 593f.

ten Praktiken lehnte er entschieden ab: die Exorzismen nach dem bisher in Konstanz verwendeten Buch von Franz Anton Reichle[29] und das Lesen der »Passio Christi« zur Heilung kranker Kinder. Das Volk solle stattdessen belehrt werden, daß die von der Kirche vorgeschriebenen Benediktionen nützlicher seien, um die Gesundheit der Kinder wiederherzustellen. Außerdem solle jeglicher Verdacht des Aberglaubens ausgeräumt werden[30].

Diese scharfe Ablehnung des »Triumphierlichen Namens Jesu«[31] von Franz Anton Reichle ist umso erstaunlicher, da es sich dabei nicht um irgendeine Privatsammlung handelt, sondern um ein Exorzismenbuch, das im Jahre 1761 mit bischöflicher Erlaubnis erschienen war.

1.3. Die Wirkung der Benediktionen nach dem neuen Konstanzer Benedictionale (1781)

Diese Thematik wird in einem eigenen Abschnitt »De Effectibus Benedictionum et unde suam vim, seu virtutem, et efficaciam habeant« aufgegriffen[32]. Der Pfarrer wird darin angewiesen, die Gläubigen über die Wirkung der Segnungen zu belehren. Benediktionen seien deutlich von magischen Praktiken wie dem »Schatzgraben« zu unterscheiden. Auch dürfe der Priester den Gläubigen nicht mit Sicherheit eine Wirkung des Segens versprechen. Denn diese hinge allein von Gott selbst ab und wohlgemerkt auch vom Glauben, der Hoffnung und der Liebe der Bittenden zu Gott[33].

Die »Contritio cordis in Deum« – explizit im Text genannt – sollte zu den Bausteinen einer neuen Beziehung zu Gott gehören[34].

1.4. Zur Praxis der Exorzismen

Das Konstanzer Benedictionale mahnte die Priester ungewöhnlich scharf, nicht leichtfertig mit den Exorzismen umzugehen. Nicht alle Menschen, die für besessen gehalten werden, seien es auch tatsächlich. Deshalt gelte es, mit großer Klugheit zu prüfen, ob nicht vielleicht natürliche Krankheiten vorlägen[35]. Die Begründung ist interessant. Man wolle verhindern,

29 Franz Anton Reichle, geboren am 2. Februar 1695, SS. Th. Licentiatus et Ss. can. cand. Eminentissimi Ordinarii Constantiensis Consiliarius, Pfarrer in Scheer von 1735 bis 1769, Dekan im Landkapitel Mengen. Catalogus Personarum Ecclesiasticarum et Locorum Dioecesis Constantiensis. Cum Consensu Reverendissimi et Celsissimi Ordinarii editus, Konstanz 1769, 121. – St. KRIESSMANN (Hg.), Series Parochorum, Reihenfolge der katholischen Pfarrer in den Pfarreien der Diözese Rottenburg 22, Dekanat Saulgau, Altshausen 1950, 36.

30 EAF Geistliche Ratsprotokolle, Ha 245, 594 f.

31 Der triumphierliche Namen Jesus, das ist: Allgemeines, unfehlbares und mächtiges Hilfsmittel, durch welches ein jeglicher catholischer Christ, sonderbar aber ein Seelsorger sich und die seinen vor allem Unheil bewahren, allen Anfall eines bösen Feindes abtreiben, alles Malefiz zernichten, ja gar den leydigen Teufel selbsten vermittelst des allerheiligsten Namen Jesus verjagen und überwinden kann. Zum Nutzen des Christlichen gemeinen Volcks in teutscher Sprach verfasset, damit sich ein jeder dessen bedienen könne; das jenige aber, so die Priester und Exorcisten alleinig betrift, und ihnen zu wissen nothwendig ist, wird in lateinischer Sprach beygesetzt. Vermehret in Druck gegeben von Franciscus Anton Reichle, SS Theol. Lic. p.t. Dechant und Pfarrer in Scheer. Cum Facultate Superiorum. Constantz bey Antoni Labhart, hochfürstlicher Bischöflicher Hof-Buchdrucker 1761. – Eine zweite Auflage Konstanz, Sulzbach 1775.

32 Benedictionale (1781) 2–4 (wie Anm. 8).

33 Ebd. 3: »Unde Sacerdos iis, qui Benedictionem huiusmodi petunt, certitudinem effectus non promittat, sed potius rei eventum a divina voluntate, et NB. petentium quoque devotione, cordis contritione, et fide, ac spe, seu fiducia in Deum pendere ostendat.«

34 Diese neue Gottesbeziehung steht in scharfem Gegensatz zu den »barocken« Praktiken von Gassner und Reichle.

35 Benedictionale (1781) (wie Anm. 8), »Cautelae Exorcistae«, 231 ff.

daß Andersgläubige und übelwollende Katholiken über die »Potestas imperandi omnibus inferorum diabolis« lachen und spotten[36].

Zugleich berief man sich auf den Kommentar des Hieronymus Baruffaldus zum Rituale Romanum[37]. Im 18. Jahrhundert galt er als Richtschnur für die Auslegung des Rituale. Zur Praxis der Exorzismen hatte Baruffaldus angemerkt: Wenn all jene, die von sich behaupteten, besessen zu sein, es tatsächlich wären, gäbe es auf dem ganzen Erdkreis nur noch Besessene[38]. Deshalb müsse man jeden Fall sorgfältig prüfen. Von hundert, die für besessen gehalten werden, seien kaum zwei tatsächlich davon betroffen[39].

Exorzismen bei Krankheiten des Viehs wurden im Konstanzer Benedictionale ebenfalls kritisch kommentiert. Wenn das Vieh krank sei[40], dürfe der Priester nicht einfach vom Verdacht der Zauberei ausgehen und den Teufel am Werke sehen: vielmehr müsse man prüfen, ob natürliche Ursachen bestünden (z. B. verdorbenes Futter, schlechte Luft im Stall etc.). Diese Haltung unterschied sich deutlich von der bisherigen Praxis, wie sie Franz Anton Reichle im »Triumphierlichen Namen Jesus« empfohlen hatte: »Wann die Kühe kein Milch, oder aber die Milch kein Rahm, oder aus dem Rahm kein Butter nicht kan gemacht werden, was ist zu thun? Da solle der Hausvater mehrmalen sein ungezweifeltes Vertrauen nehmen zu dem allerheiligsten Namen Jesus und in solchem über die Kühe, Milch, Milchgeschirr und Butterfaß mit Mund und Herzen sprechen: Ich befehle dir du Höllenhund in dem allerheiligsten Namen Jesus, daß du dich keinerwegs mehr unterfangest, die Milch zu verderben oder den Butter auszumachen und zu verhindern, sondern mit allen deinen Werken von dieser Kuhe, Milch, Milchgeschirr abweichest, im Namen Gottes des Vaters etc.«[41].

1.5. Die Rezeptionsgeschichte des Konstanzer Benedictionale im 19. Jahrhundert

Das Konstanzer Benedictionale wurde nach der Säkularisation (1803) nicht vergessen. Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein wurde es mit bischöflicher Erlaubnis in der Diözese Rottenburg verwendet. Nachdrucke von Stuttgart/Biberach (1856)[42] und Rottenburg/Schwäbisch Gmünd (1863)[43] belegen dies.

36 Ebd. 233: »Eccli. 19. Qui cito credit, levis est corde. Antequam igitur aliquis habeatur pro obsesso, magna prudentia rem pensari oportet, ne potestas haec imperiandi omnibus inferorum diabolis et qualibet humana major exponatur ludibrio Heterodoxorum, aut malevolorum etiam Catholicorum.«

37 Ad Rituale Romanum Commentaria Authore Hieronymo Baruffaldo Ferrariensi, Sacrae Inquisitionis Consultore et Insignis Collegiatae Centensis Archipresbytero, cum indice locupletissimo. Ad Illustrissimum et Reverendissimum D. Hieronymum Crispum, Archi-Episcopum Ravennatensem. Post Edit. Ital. Prima in Germania Superiorum Permissu ac Privilegiis, Augsburg, Dillingen 1735, Tit. 90, Nr. 24, S. 714.

38 Ebd.

39 Benedictionale (1781) (wie Anm. 8) 233. »Ex Centum enim corporibus, quae a daemone obsessa dicuntur, vix duo erunt vere talia, et haec ut plurimum erunt femellarum, quae plurimis morbis obnoxiae esse solent, et fingunt se esse daemoniacas, licet non sint, inquit Baruffaldus in suis Commentariis ad Rituale Romanum. Ti. 90.num. 26.«

40 Ebd. 292f.: »Benedictio et Exorcismus animalium maleficiatorum.«

41 Reichle (wie Anm. 31) 51.

42 Benedictionale Constantiense, Jussu et Auctoritate Celsissimi et Reverendissimi D. D. Maximiliani Christophori, Dei Gratia Episcopi Constantiensis, S. R. I. Principis etc. Juxta Normam Ritualis Romani Reformatum, Approbatum et Editum. Editio Nova, Stuttgartiae 1856. – Benedictionale Constantiense. Jussu et Authoritate Celsissimi et Reverendissimi D. D. Maximiliani Christophori, Dei Gratia Episcopi Constantiensis, S. R. I. Principis etc. Juxta Normam Ritualis Romani Reformatum, Approbatum et Editum. Denuo Impressum cum licentia Reverendissimi Ordinarii Domini Domini Josephi, Per Misericordiam Dei et Sedis Apostolicae Gratiam Episcopi Rottenburgensis. Biberaci 1856.

43 Benedictionale Constantiense, Jussu et Auctoritate Celsissimi et Reverendissimi D. D. Maximiliani Christophori, Dei Gratia Episcopi Constantiensis, S. R. I. Principis etc. Juxta Normam Ritualis Romani

2. Maximilian Christoph von Rodt – Sein Hirtenbrief zur Reliquienverehrung (15. Okt. 1784)

Nach langen Beratungen zwischen Kaiser Joseph II. und den österreichischen Bischöfen, wie man in der Reliquienfrage vorgehen solle[44], wurde am 19. Mai 1784 ein landesfürstliches Gesetz publiziert[45]: Jede Aussetzung von Reliquien, mit der ein auffallender Prunk verbunden war oder die von der Anbetung Gottes ablenkte, sollte unterbunden werden. Die Ausführung war ohne großes Aufsehen der Klugheit der Ordinarien zu überlassen. Der Geistliche Rat in Konstanz beschloß am 1. Juli 1784, diese Aufgabe mit dem nächsten bischöflichen Pastoralbrief zu bewältigen[46]. Maximilian Christoph von Rodt publizierte diesen, an den Klerus der gesamten Diözese gerichteten Hirtenbrief, am 15. Oktober 1784[47].

2.1. Der Inhalt des Hirtenbriefes:

* Nachdrücklich wird betont, daß Gott der Urheber alles Guten sei, nicht die Heiligen. Sie könnten nur Fürbitte bei Gott einlegen[48].
* Die Gläubigen sollen sich davor hüten, unmäßig zu sein beim Lob der Heiligen und ihnen die Macht zuzusprechen, aus eigener Kraft Wunder zu vollbringen. Bei den »formulae precatoriae« müsse deutlich werden, daß Gott der Urheber sei[49].
* Die Feiern zu Ehren der Heiligen würden mit größerem Pomp, mit mehr brennenden Kerzen abgehalten als die Herrentage. Wie leicht könnten ungebildete Menschen dadurch vom Weg abgebracht werden und mehr Vertrauen in die Heiligen als in Gott setzen[50].
* Auch jener verderbliche Irrtum solle abgeschafft werden, man könnte nicht aus dem ewigen Heil fallen, wenn man nur täglich irgendwelche Gebete an die Gottesmutter oder Heiligen richte. Dieser törichte Aberglaube stünde in krassem Widerspruch zu dem Wort Christi: Wenn Du zum Leben gelangen willst, halte die Gebote[51].
* Der Reliquienkult sei zwar vom Konzil von Trient gutgeheißen worden, aber im Zentrum der »Pietas« stehe Gott und der Eucharistische Christus[52]. Am meisten schmerze, wenn an

Reformatum, Approbatum et Editum, Editio Nova, Rottenburgi et in Suevia Gemunda 1863. Interessant ist, daß die Diözese Rottenburg mit dem Nachdruck des Konstanzer Rituale und Benedictionale an den Traditionen des untergegangenen Bistums Konstanz festhielt. Die Erzdiözese Freiburg hatte 1835 ein eigenes »Freiburger Rituale« herausgegeben. Dazu: Erwin KELLER, Das erste Freiburger Rituale von 1835, in: FDA 80, 1960, 5–96.

44 Hans HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (Studien zur Pastoralliturgie 1), Regensburg 1976, 482–494; 492.

45 Sammlung der Kaiserlich-Königlichen Landesfürstlichen Gesetze und Verordnungen in Publico – Ecclesiasticis vom Jahre 1784, 3, Wien 1785, 62, Nr. 41.

46 EAF Bistum Konstanz Generalia A 1/1416, Extrakt aus dem Geistlichen Ratsprotokoll, Konstanz den 1. Juli 1784, §8.

47 DAR Abt. A: Konstanz I 2c Nr. 171 (Kloster Schussenried): »Reverendissimi et Celsissimi In Christo Patris Ac D.D. Maximiliani Christophori Episcopi Constantiensis, S.R.I. Principis, Domini Augiae Majoris, et Oeningae, Inclyti Ordinis S. Joannis Hierosolym, Bajulivii et Protectoris etc. EPISTOLA PASTORALIS AD CLERUM DIOECESANUM tam saecularem quam regularem, De Recto Sanctorum Cultu, Rectoque Sacrarum Imaginum Usu, Constantiae Typis Antonii Labhart.« 15. Oktober 1784.

48 Ebd. 4.

49 Ebd. 6.

50 Ebd. 7.

51 Ebd. 7. Zitiert wird Matthäus 19, 17.

52 Ebd. 8.

manchen Orten Gläubige das Gotteshaus betreten, ohne Gott zu grüßen, und nur zu den Bildern der Heiligen eilen, als ob es bei ihnen mehr Schutz gäbe als beim heiligsten Sakrament[53].

* Aufgabe der Priester sei es, zu verhindern, daß das Volk durch Aberglauben oder falsche Wunder in die Irre geführt werde. Deshalb dürfen Votivtafeln nur angebracht werden, wenn die Mirakel zuvor vom Bischof bestätigt worden seien[54].

Das »Programm« dieses Konstanzer Hirtenbriefs entsprach durchaus den Forderungen der »Katholischen Aufklärung«[55]. Dies ist nicht verwunderlich, zumal die Publikation auf eine Verordnung Kaiser Josef II., des Landesherrn von Vorderösterreich und Vorarlberg, zurückging und damit schon inhaltliche Vorgaben besaß. Ungewöhnlich bleibt jedoch, daß der Pastoralbrief an den Klerus der gesamten Diözese Konstanz gerichtet war, nicht nur an den der österreichischen Landesteile.

Viele interessante Fragen müssen jedoch offen bleiben. Inwieweit stand Bischof Rodt persönlich hinter seinem »Programm«? Wurde mit der Publikation nur formal einem Gesetz Josef II. Genüge getan? War Bischof Rodt deshalb nicht an einer radikalen Umsetzung des Programms interessiert[56]? Oder schätzte er den Widerstand des gläubigen Volkes richtig ein? War die Zeit für einen radikalen Wandel noch nicht gekommen?

3. Reformen im Gottesdienst

3.1. Gesangbücher im Bistum Konstanz am Ende des 18. Jahrhunderts

Im Jahre 1777 erschien in Landshut ein Gesangbuch[57], das Grundlage vieler späterer Ausgaben wurde[58]. Nach Bäumker enthält dieses Gesangbuch zwar ganz neue Lieder und Melodien, unter anderem die sogenannte deutsche Singmesse, doch schließt es sich im ganzen noch streng an die herkömmlichen katholischen Gebräuche an[59]. Es wurde in vielen Bistümern approbiert und benutzt, unter anderem in Salzburg, Freising, Regensburg, Passau, Würzburg, Augsburg, Eichstätt, Worms, Mainz und Speyer. Für die Diözese Konstanz erteilte Maximilian Christoph von Rodt am 27. November 1780[60] die Approbation.

Im Jahre 1784 ließ der Württembergische Herzog Carl Eugen (1737–1793) für seine Hofkapelle ein eigenes Gesangbuch drucken[61]. Die Approbation des Konstanzer Bischofs war

53 Ebd. 7.
54 Ebd. 11.
55 Vgl. den Hirtenbrief des Erzbischofs von Salzburg, Hieronymus Graf Colloredo 1782 (wie Anm. 3), 94.
56 Epistola Pastoralis (wie Anm. 47) 12.
57 Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche, Lobet den Herrn mit Harpfen und heller Stimme des Lobgesangs, Psalm 97, Erster Theil. Mit gnädigster Genehmhaltung. Gedruckt zu Landshut bey Maximilian Hagen, 1777.
58 Wilhelm BÄUMKER, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen 3, Freiburg i. Br. 1891, 3 und 92.
59 Ebd. 9.
60 Ebd. 92.
61 Gesangbuch nebst angehängtem öffentlichen Gebethe zum Gebrauch der Herzoglichen Wirtembergischen katholischen Hofkapelle auf gnädigsten Befehl Sr. Herzoglichen Durchlaucht dem Drucke übergeben, 1784. – BÄUMKER 3, 104f. (wie Anm. 58).

nicht erforderlich, da die Hofkapelle außerhalb des bischöflichen Jurisdiktionsbereiches lag. Autor des Buches war Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823)[62], seit 1784 Hofprediger und führender Kopf der »katholischen Aufklärung« am württembergischen Hof. Das Gesangbuch enthielt fast nur protestantische Lieder und erregte unter der katholischen Bevölkerung großen Anstoß[63]. Sein Gebrauch blieb auf die Hofkapelle beschränkt.

Vier Jahre später (1788) genehmigte Maximilian Christoph von Rodt den Druck eines eigenen »Konstanzer Gesangbuchs«[64]. Die darin enthaltenen Lieder[65] waren den Gesangbüchern aus Landshut[66], Wien (1774)[67], Breslau (1778)[68] und Fulda (1778)[69] entnommen. Zwei Gründe gab der bisher unbekannte Herausgeber für die Publikation des Konstanzer Gesangbuchs an:

1.) Die Andacht der Gläubigen mit Herz und Verstand: Für eine eifrige Teilnahme am Gottesdienst seien verständliche Lieder notwendig. Den Gläubigen werde dadurch die Möglichkeit gegeben, die Betrachtung der in den Liedern vorgetragenen ewigen Wahrheiten vorzunehmen[70]. Die Lieder sollen aber auch in den Herzen der Gläubigen »heilige Anmuthungen« hervorbringen[71]. Bezug genommen wird auf die Worte des heiligen Paulus, der die Gläubigen mahnt, »Gott von Herzen Psalmen, Kirchenlieder und Lobgesänge«[72] zu singen. Da schon die ersten Christen dazu ihnen verständliche Lieder gesungen haben – so die Argumentation – müsse man dieses Prinzip auch in der Gegenwart wieder einführen[73].

2.) Gott – das zentrale Geheimnis der Heiligen Messe. Den lateinischen Gesang der Messe verstehe das Volk nicht, er störe die Andacht und Aufmerksamkeit der Zuhörer[74]. Die deutschen Lieder dagegen sollen am Sinn des heiligen Meßopfers orientiert sein: den Aller-

62 Hermann TÜCHLE, Von der Reformation bis zur Säkularisation, Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981, 275–278.

63 Vgl. auch die Reaktion auf das Mainzer Gesangbuch. – »Neues christkatholisches Gesangbuch- und Gebetbuch für die Mainzer Erzdiözese. Mit kurf. gnädigstem Privilegium und Erlaubnis der Obern. Mainz 1787.« Das Gesangbuch wurde vom Volk abgelehnt, mit dem Vorwurf, es enthalte lutherische Lieder. Zur Kontroverse bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Sebastian MERKLE, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland, Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik »kirchlicher« und »unkirchlicher« Geschichtsschreibung, Berlin 1910, 130–143.

64 Vgl. Anm. 10.

65 BÄUMKER 3 (wie Anm. 58), 107f.

66 Vgl. Anm. 57.

67 Geistliche Lieder zum Gebrauche der hohen Metropolitankirche bey St. Stephan in Wien und des ganzen wienerischen Erzbisthums, Wien gedruckt mit Schulzischen Schriften 1774.

68 Allgemeines und vollständiges Catholisches Gesangbuch, worinn neue geistliche Lieder zu finden sind, welche Morgens und Abends, in der Kirche bey der heiligen Messe, zur Predigt, bey Processionen und allen Theilen des Gottesdienstes, an den Festtagen des Herrn und der Heiligen Gottes ... zum Unterricht, Trost und Erbauung frommer Seelen gebrauchet werden können. Von Ignatz Franz, ehemaligen Erzpriester und Pfarr zu Schlawa, itzt Rector des weltgeistlichen Collegiums und Assessor des hochwürdigen Apostolischen Vicariats in geistlichen Sachen auf dem Dohme zu Breslau, Breslau 1778.

69 Der nach dem Sinne der katholischen Kirche singende Christ, Fulda, gedruckt und verlegt von Johann Jakob Stahel, Hochfürstlicher Hof- und Universitätsbuchhändler und Buchdrucker 1778.

70 Konstanzer Gesangbuch (1788) (wie Anm. 10), Vorrede 4.

71 Ebd. 5.

72 Ebd. 7. (Kolosser 3,16).

73 Ebd. 8–14; 14: »Euer Verstand soll aber auf den Inhalt dessen sehen, was ihr singet oder bethet, und euer Herz soll mit dem Munde zusammen stimmen, wenn ihr wollet, daß euer Gesang und Gebet Gott gefällig und euch verdienstlich sey, und daß ihr würdig werdet, einst das Lob Gottes auch im himmlischen Jerusalem mit den Heiligen ewig zu besingen.«

74 Ebd. 9.

höchsten anzubeten, ihm zu danken und ihn um Versöhnung zu bitten[75]. Von diesem Ziel lenke aber auch eine andere Praxis ab, nämlich den Rosenkranz während der Messe zu beten[76]. Beim Rosenkranzgebet stünde das Lob Mariens im Mittelpunkt. »Man will nur nicht mehr gestatten, daß der Dienst Gottes mit der Verehrung Mariä und der Heiligen so vermenget werde, daß jener dabei leiden müßte oder verhindert oder fast vernichtet würde«[77]. Das Ziel der Reform ist deutlich formuliert: Der »reine« Gottesdienst der frühen Christenheit sollte »wiederhergestellt« werden.

3.2. Ein deutsches Gebetbuch für die Heilige Messe in der Diözese Konstanz

Beim Druck des »Heiligen Meßopfers der römisch-katholischen Christen«[78] von 1788 stand explizit Johann Michael Sailer[79] Pate. Sein »Vollständiges Lese und Gebethbuch«[80] wurde nur geringfügig verändert in das Konstanzer Gebetbuch übernommen[81]. Sailer war zu diesem Gebetbuch durch seine Tätigkeit an der Universität Ingolstadt veranlaßt worden. Im Auftrag des pfälzischen Kurfürsten Karl Theodor (1742–1799) – seit 1777 auch Regent in Bayern – hatte er alle zum Druck bestimmten Gebetbücher auf ihre Tauglichkeit zu überprüfen[82]. Da er die meisten jedoch für veraltet und nutzlos hielt, hatte er sich zu einer eigenen Ausgabe (1783) entschlossen. An die Stelle barocker Schilderungen wie zum Beispiel der Seelenqualen im Fegefeuer setzte er die tröstenden Worte der Heiligen Schrift und der Kirchenväter[83]. Eine veränderte Liturgie sollte der Volksaufklärung und zugleich einer innerlichen Gottesbeziehung dienen[84].

75 Ebd. 12.
76 Ebd.
77 Ebd. 13.
78 Vgl. Anm. 11.
79 Vgl. Anm. 5.
80 Das Heilige Meßopfer (wie Anm. 11), Vorwort 2. Im Vorwort wird aus Johann Michael Sailers »Vollständigem Lese- und Gebethbuch zum Gebrauche der Katholiken, 2 Bände« zitiert: »Ich glaube, der redliche Christ werde ein großes Vergnügen daran finden, wenn er bei dem Meßopfer so zugegen seyn kann, daß er auch wisse, was der Priester am Altar liest, singt und betet. Ich glaube, er werde mit neuer Andacht diesem Opfer beiwohnen, wenn er seine Gesinnung mit der Gesinnung des Priesters vereinigen kann. Deswegen habe ich die ganze Messe ins Deutsche übersetzt. Welch ein herrliches Schauspiel wird das für den Himmel seyn, wenn das Volk und der Priester im Namen des Volkes, mit einem Herzen den unsichtbaren Vater anbeten und mit einem Herzen sich an dem Tod und Leben des großen Opferers, unseres Herrn Jesu Christi erfreuen.«
81 Ebd. 3: »Dieser Her Sailer verdeutschte die ganze Messe von Wort zu Wort. Die gegenwärtige ist von ihm mit einer kleinen Abänderung, wo man aber seine Worte allemal gleich daneben sezte, ganz abgeschrieben worden.«
82 Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer (1751–1832), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger 1, München 1975, 55–93; 80.
83 Ebd. 81.
84 Probst (wie Anm. 5) 54.

4. Reformen unter Maximilian Christoph von Rodt – Programm oder Wirklichkeit?

In den vorgestellten Schriften werden Reformanliegen des ausgehenden 18. Jahrhunderts sichtbar. Das Benedictionale (1781) sollte den »Wildwuchs« zwielichtiger Benediktionen und Exorzismen beschneiden, der Hirtenbrief (1784) Mißbräuche im Reliquienwesen eindämmen und das deutsche Gesang- und Gebetbuch (1788) zu einer innigeren Gottesbeziehung und Andacht führen. Für »Lippenbekenntnisse« und von barockem Pathos überladene Gesangs- und Gebetstexte während der Messe sollte kein Platz mehr sein. Es galt, die Andacht der Gläubigen stärker auf Gott auszurichten, auch Herz und Verstand der Menschen anzusprechen.

Bemerkenswert ist, daß Maximilian Christoph von Rodt, der in der bisherigen Literatur keineswegs als »Aufklärer« geschildert wird, sein Placet zu diesen »Reformschriften« gegeben, ja in Benedictionale und Hirtenbrief selbst Reformanliegen aufgegriffen hat. Die Frage, wer dies inauguriert hat, der Bischof selbst oder aber sein Geistlicher Rat, muß offen bleiben. Deutlich wurde jedoch bei dieser ersten Bestandsaufnahme, daß es schon vor Wessenberg bemerkenswerte Ansätze zu Reformen in der Diözese Konstanz gab. Sicher können weitere Funde Antworten auf Fragen geben, die hier offen bleiben mußten.

RUDOLF REINHARDT

Die Kirche und die Euthanasie, oder: Wie man Geschichte fälschen kann

Bemerkungen zu einem neuen Taschenbuch von Ernst Klee[1]

Es scheint für manche Gruppen ein besonderes Vergnügen zu sein, die christlichen Kirchen als Wegbereiter oder Mitläufer des Nationalsozialismus darzustellen und der Mittäterschaft an Hitlers Verbrechen zu bezichtigen. (»Die wahren Monster sahen gesund und nett aus, trugen Hauben und Soutanen und führten die Nächstenliebe im Munde«, so Barbara Sichtermann in *Die Zeit* vom 5. August 1988.) Meist wird dem nicht widersprochen, ja mancher meint, seine Befähigung zur gehobenen Kritik dadurch unter Beweis stellen zu können, daß er selbst einem pathologischen Kirchenhaß nachgibt und in den Chor der Kritiklosigkeit einstimmt. Im Jahre 1990 trat ein neues Thema aus dem weiten Feld »Nationalsozialismus« in den Vordergrund der Betrachtungen und Deutungen, nämlich die Euthanasie. Fünfzig Jahre waren seit Beginn der von Berlin aus organisierten »Ausmerzung lebensunwerten Lebens« durch die Nationalsozialisten vergangen. Was niemand für möglich gehalten hatte: auch die Kirchen werden der Mittäterschaft an diesen Verbrechen bezichtigt. Das neue Taschenbuch von Ernst Klee mit dem Untertitel »Die Kirche im Banne Hitlers« liegt ganz auf dieser Linie.

Daß dem Autor die Fähigkeit und auch der Wille zur Differenzierung abgehen, zeigt schon der Titel. Klee müßte wissen, daß es »die Kirche« als soziale und rechtliche Größe nicht gab und nicht gibt, sondern daß es »die Kirchen« heißen muß. Daß es dabei unterschiedliche Verhaltensmuster gegeben hat, zeigte kürzlich auch eine Untersuchung über das Verhalten der Methodistischen Freikirche zum NS-Staat und seiner Ideologie[2].

Es fehlt dem Autor aber nicht nur die Fähigkeit des Differenzierens; es fehlt auch der Wille zur historischen Kritik. Als Schreibtischtäter der Euthanasie wird unter anderen der spätere Paderborner Moraltheologe Dr. Josef Mayer vorgeführt. Dieser hatte 1927 mit einem Buch »Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker«[3] in eine damals weltweit geführte Diskussion eingegriffen. Klee zitiert nun Mayer mit dem Satz: »Wenn darum ein Mensch der ganzen Gesellschaft gefährlich ist und sie durch irgendein Vergehen zu verderben droht, dann ist es löblich und heilsam, ihn zu töten, damit das Gemeinwohl gerettet wird« (Klee 99, nach Mayer 123). Schon die antiquierte Sprache hätte zur Vorsicht mahnen müssen. Noch mehr: Klee unterschlägt, daß Mayer hier Thomas von Aquin in Übersetzung zitiert (Summa theologica II,2 quaestio 64 art. 2 conclusio: »Peccatores occidere non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint«). Der Aquinate ging der Frage nach, ob es dem Staat erlaubt ist, gegen Diebe und andere Verbrecher (»peccatores«) die Todesstrafe zu verhängen. Er stimmte zu, falls dies zur Rettung des ganzen Körpers, das heißt der Gemeinschaft (Thomas argumentiert hier vom Bild des Körpers her) heilsam und notwendig ist. Mayer schloß daraus: Wenn Thomas von Aquin in einem solchen Fall die Todesstrafe erlaubt,

1 Ernst KLEE, »Die SA Jesu Christi«. Die Kirche im Banne Hitlers, Frankfurt/Main 1989, [2]1990.

2 Herbert STRAHM, Die bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Münchener kirchenhistorische Studien 3), Stuttgart 1989.

3 (Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik 3), Freiburg 1927.

um wieviel mehr ist es dann möglich, Erbkranke zwangsweise zu sterilisieren, um dadurch kranken Nachwuchs zu verhindern und neue Lasten von der Gemeinschaft abzuwenden. Die Euthanasie indes, in welcher Form auch immer, lehnte Mayer entschieden ab: »Zu den alten barbarischen Gesetzen zurückzukehren, verbietet unsere Kultur, die Vernunft und erst recht die christliche Moral, die ein grausameres Mittel nicht gestattet, wenn ein milderes denselben Zweck erfüllt. Die Aussetzung mißratener Kinder ... muß vom Christentum heute wie immer abgelehnt werden. Auch die ›Vernichtung lebensunwerten Lebens‹ durch schmerzlose Tötung in der Narkose (Euthanasie) kommt für die christliche Moral nicht in Frage, weil kein Mensch ein Recht über sein eigenes oder ein fremdes Leben hat« (Mayer 87f.). Was bleibt also übrig? Nichts. Doch: »Semper aliquid haeret« (es bleibt immer etwas hängen). Damit ist das Ziel erreicht.

Klee wählte Josef Mayer wohl mit Bedacht aus. Der ängstliche, sich ständig gehetzt fühlende Moraltheologe soll später (1939) in einem Gutachten für das Reichssicherheitshauptamt nicht ausgeschlossen haben, daß der eine oder andere katholische Moraltheologe mit Hilfe des Probabilismus die Euthanasie bejahen könnte[4]. Auch war Mayer, wohl durch seine frühere Mitgliedschaft beim pazifistischen »Friedensbund deutscher Katholiken« erpreßbar; er arbeitete als Spitzel für den SD (Sicherheitsdienst). Im Oktober 1941 wurde er durch einen Benediktiner, der bei der militärischen Spionageabwehr tätig war, »enttarnt«[5].

Festzuhalten bleibt: 1927 hat sich Mayer in aller Entschiedenheit gegen jede Form der Euthanasie ausgesprochen. Auch stammt der ihm in den Mund gelegte inkriminierende Satz nicht von ihm selbst, sondern von Thomas von Aquin. Das Zitat ist aus dem Zusammenhang gerissen und erweckt so bewußt einen falschen Eindruck.

Ein anderer Kronzeuge, den Klee vorführt, ist der Eugeniker Professor Dr. Hermann Muckermann, von 1926 bis 1933 Leiter der Abteilung für Eugenik am Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik in Berlin. Er wird nach Josef Mayer unter derselben Überschrift »... löblich und heilsam ihn zu töten« vorgestellt: »Neben Mayer predigte der ehemalige Jesuit Hermann Muckermann den Kampf gegen die angeblich Minderwertigen«. Als Beweis dafür folgt ein Satz aus der Schrift »Eugenische Eheberatung«: »Wir haben zuviel Alkoholiker, zuviel Geschlechtskranke, zuviel Tuberkulöse, zuviel Geisteskranke, zuviel Kinder in den Hilfsschulen, zuviel ethisch Unzuverlässige. Ihre Zahl in Zukunft einzudämmen, ist eine ganz wichtige Aufgabe.« Nimmt man alles zusammen, dann ist wohl der Schluß erlaubt, daß Klee versucht, auch Muckermann als einen Ideologen der Euthanasie vorzuführen. (Klees Logik liegt ungefähr auf der Ebene: X behauptet, in der Stadt Y gäbe es zu viele Parksünder; Z schließt daraus: Dies ist eine Aufforderung zur Beseitigung, zum Mord an diesen Parksündern.) Wer Muckermanns umfangreiches Werk kennt, weiß, daß es ihm einzig darum ging, eine weitere Ausbreitung von Erbkrankheiten, vor allem durch eine gründliche Eheberatung, zu verhindern. Muckermann im nachhinein zu einem Wegbereiter der Euthanasie zu machen, ist Rufmord. Aber: Muckermann ist tot; er kann sich nicht mehr wehren.

Übrigens läßt Klee eine Frage offen, die jeder kritische Historiker stellen muß: Warum haben die Nationalsozialisten 1933 Muckermann entlassen? Würde man nämlich der Argumentation von Klee folgen, so hätte er zu einem wertvollen Helfer für Hitler und seine Mannen werden können. Gerade Muckermann als katholischer Priester und vielgelesener

4 Der Wortlaut des Gutachtens ist nicht bekannt; deshalb sollte man nur zurückhaltend damit argumentieren.

5 Rudolf PADBERG, Kirche und Nationalsozialismus am Beispiel Westfalen. Ein Beitrag zur Seelsorgekunde der jüngsten Zeitgeschichte, Paderborn 1984, 197f. – Augustine REINEKE, Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Erinnerungen und Erlebnisse, Ereignisse und Dokumente, Paderborn 1987, 155–158.

Schriftsteller wäre doch in der Lage gewesen, die Ideen und Ziele der Nationalsozialisten auch in katholischen Kreisen hoffähig zu machen. Weshalb trotzdem die Entlassung?

Diese Beispiele zeigen, wie manche »kritische« Zeitgenossen Texte manipulieren, das heißt verfälschen und offene Fragen nicht beantworten. Man könnte darüber zur Tagesordnung übergehen, würde diese Methode nicht Schule machen. Zu dieser »Schule« gehört auch ein Bericht der »Schwäbischen Zeitung Ehingen« (Freitag, 18. Mai 1990) über einen Vortrag des Autors in Biberach: »Die Heggbacher Heime im Strudel der nationalsozialistischen Euthanasiepolitik«. Als frühe geistige Wegbereiter der Euthanasie nannte ich den Freiburger Ordinarius für Psychiatrie Dr. Alfred Hoche und den Juristen Dr. Karl Binding[6]. Der Berichterstatter der Zeitung meinte nun, ich hätte auch Hermann Muckermann und Josef Mayer nennen müssen: Diese gehörten zu den Vertretern einer »bürgerlichen Zeit- und Geistesgeschichte«, in der die meisten Ungeheuerlichkeiten der NS-Zeit, auch die Euthanasie, ihre konkreten Wurzeln hätten. Als Beweis für diese Korrektur meines Referates folgten einige Zitate aus Klee.

Soweit so schlecht. Doch: Es steht einem Zensor und Berichterstatter schlecht an, über Hermann Muckermann oder Josef Mayer zu Gericht zu sitzen, wenn er deren umfangreiches Werk überhaupt nicht gelesen hat, sondern allein aus entstellenden Zitaten von Ernst Klee kennt.

Überhaupt: Wenn man das moralische Pathos ernst nimmt, das viele jugendliche (und mittelalterliche) Autoren und Rezensenten zum Thema »Kirche und Nationalsozialismus« vor sich hertragen, dann kann man sich nur freuen: Es wächst eine Generation heran, die furchtlos für Menschenrechte und Freiheit eintritt. Welche Holz- und Umwege wären unserem Volk und Vaterland erspart geblieben, hätten diese prophetischen Gestalten damals schon gelebt, schon damals auf Straßen und Plätzen von der Wahrheit Zeugnis gegeben. Oder vielleicht doch nicht: Damals wurde man weder von den Medien hofiert noch in der Öffentlichkeit ästimiert. Vielmehr drohte ein kurzer Prozeß mit Zuchthaus, Konzentrationslager und Galgen. Hätten unsere Helden dann auch solch vollmundige Erklärungen abgegeben? Diese Frage muß einmal gestellt werden.

6 Karl Binding/Alfred Hoche, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form, Leipzig 1920.

Arbeitsberichte

Unter dieser Rubrik können die Ergebnisse von Diplom- beziehungsweise Zulassungsarbeiten studentischer Vereinsmitglieder vorgelegt werden. Voraussetzung für eine Aufnahme sind wissenschaftliche Qualität und methodische Originalität. Die Arbeiten müssen, wenn auch nur auf begrenztem Gebiet, die Forschung weiterführen.

JOACHIM SAILER

Eugen Bolz (1881–1945)
Seine Politik und sein Weg in den politischen Widerstand[1]

1. Einleitung

Das Leben und Wirken des Politikers Eugen Bolz, der zu den bedeutendsten Politikern des deutschen Katholizismus gehört, fällt in eine entscheidende »Geschichtsepoche«, die Weimarer Republik. Die Schwierigkeiten dieser Zeit ergaben sich aus dem verlorenen Krieg und den politischen Umwälzungen. Der Zusammenbruch der Monarchie löste heftige Kämpfe um herkömmliche und künftige geistige Werte aus, die für die politische Neugestaltung von großer Bedeutung waren. Wollte Bolz seiner Zeit etwas Helfendes geben, mußte er sich der neuen Wirklichkeit stellen, um so politisch handeln zu können. Diese hieß in der sich 1919 konstituierenden Weimarer Republik: eine große Zahl zurückkehrender Soldaten, die Not der Flüchtlinge und die schweren Auflagen des Versailler Vertrages. Retrospektiv betrachtet konstatiert Sebastian Haffner[2]: »Die Weimarer Republik ist nicht durch Wirtschaftskrisen und Arbeitslosigkeit zerstört worden ... sondern durch die schon vorher einsetzende Entschlossenheit der Weimarer Rechten, den parlamentarischen Staat zugunsten eines unklar konzipierten autoritären Staates abzuschaffen.« Die Politik von Bolz muß auf diesem Hintergrund beurteilt werden. Er gilt als ein Mann des »rechten Zentrumflügels«[3] und als ein »konservativer christlicher Politiker«[4]. Eine Restauration der Monarchie schien dem »überzeugten Demokraten«[5] undenkbar. Daher ist zu fragen: Was für eine Politik betrieb Bolz zu Beginn, was für eine in der Endphase der Weimarer Republik? Was tat er, um den parlamentarischen Staat in seiner Krise zu Beginn der 30er Jahre zu retten? Erkannte er die Gefahr, die von der sogenannten »Weimarer Rechten«, besonders den Nationalsozialisten, dem Rechtska-

1 Überarbeitete Fassung meiner Diplomarbeit im Fach Kirchengeschichte, betreut von Prof. Dr. Joachim Köhler, die im Sommersemester 1989 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen vorgelegt wurde.

2 S. Haffner, Anmerkungen zu Hitler 62.

3 R. Morsey, Eugen Bolz 102.

4 Ders. 102.

5 Vgl. H. Krämer, Eugen Bolz 116. – Vgl. W. Albrecht, Eugen Bolz 33.

tholizismus[6] und den sogenannten jungkonservativen Bewegungen[7] ausging? Wie stellte er sich zu einem »autoritär strukturierten Staat«? Des weiteren ist zu fragen: Welche Ideologie liegt der Politik von Bolz zugrunde?

Nach dem Urteil der Geschichtswissenschaft betrieb Bolz eine »christliche Politik«[8]. In der Endphase der Republik nahmen seine Reden sogar »prophetischen Charakter«[9] an. Dies ist ein hoher Anspruch. Läßt er sich verifizieren? Wie alles Geschichtliche nicht eindeutig ist, so ist auch Bolz in der Forschung nicht unumstritten. Dies macht ihn interessant und regt zum Überprüfen der kontroversen Standpunkte an.

Max Miller[10], der ehemalige Stuttgarter Oberstaatsarchivdirektor, erstellte 1951 die bisher umfassendste Biographie von Bolz. Sein Werk ist chronologisch aufgebaut und berücksichtigt sowohl die reichs- als auch die landespolitischen »Ereignisse« während der Weimarer Republik. Jedoch bleiben einige wichtige Äußerungen von Bolz, besonders in der Endphase der Republik, unkommentiert und unreflektiert[11]. Recht knapp stellt er auch die Zeit dar, in der Bolz' Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus nicht unumstritten war[12].

Der frühere Rottenburger Generalvikar und Kanonist August Hagen[13] sieht in Bolz einen christlichen Staatsmann, dessen Handeln und Leben stark vom katholischen Glauben geprägt waren. Hagen stellt in seiner Skizze Bolz' Leben »summarisch« zusammen und zeigt dessen politischen Werdegang auf. Im Hinblick auf Bolz' Politik ist sein Werk jedoch nicht frei von Widersprüchen[14]. Eine kritische Biographie verfaßte 1985 Rudolf Morsey[15]. Er rekonstruiert Bolz' Politik, rechts von der sogenannten Weimarer Koalition zu regieren. Beachtung findet dabei dessen Bemühen, im August/September 1932 mit den Nationalsozialisten über die Möglichkeit einer »braun-schwarzen Mehrheitsbildung« im Reichstag zu verhandeln, seine Vorstellung von einer »autoritären« Zentrumspolitik und seine Affinität zum »katholischen Milieu«.

Joachim Köhler[16] beurteilt in seiner Arbeit Bolz' Leben und seine Politik retrospektiv vom 23. Januar 1945 her. Dabei zeichnet er eine kontinuierliche lineare Politik auf, die keine »Irrwege« impliziert. Für ihn liegen Bolz' Weg in den Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime, sein Märtyrertod in der Kontinuität seiner Weimarer Politik.

Als Literatur zum Rechtskatholizismus sei unter anderen auf die Arbeiten von K. P. Hoepke[17] und G. Clemens[18] hingewiesen, beim Themengebiet des »Neukonservatismus« auf die Arbeiten von A. Mohler[19] und K. v. Klemperer[20], sowie auf das Buch von J. F. Neurohr[21].

6 Vgl. G. Clemens, Rechtskatholizismus zwischen den Weltkriegen 11ff.
7 Vgl. K. v. Klemperer, Konservative Bewegungen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus 103ff.
8 Albrecht 33. – J. Köhler, Eugen Bolz 229.
9 J. Köhler, Christentum und Politik 15.
10 M. Miller, Eugen Bolz. Staatsmann und Bekenner.
11 So etwa folgende Aussage: »Jeder fühlt die Schwäche und Ohnmacht unseres ganzen Regierungssystems. Ich bin längst der Meinung, daß ein Parlament die schwere innenpolitische Frage nicht lösen kann. Wenn ein Diktator für zehn Jahre möglich wäre – ich würde es wünschen.« Zit. nach Miller 367f.
12 Vgl. Ders. 408–432.
13 A. Hagen, Eugen Bolz 202–243.
14 Vgl. Ders. 235ff.
15 Vgl. Morsey, Eugen Bolz 88–103.
16 Vgl. Köhler, Christentum und Politik.
17 K. P. Hoepke, Die deutschen Rechte und der italienische Faschismus 74ff.
18 G. Clemens, Rechtskatholizismus 11ff.
19 A. Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932.
20 K. v. Klemperer, Konservative Bewegungen.
21 J. F. Neurohr, Der Mythos vom Dritten Reich. Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus.

Auf der Basis einer Sammlung von Reden[22], die Bolz in der Zeit von 1919 bis 1933 gehalten hat, soll die politische Struktur und die Entwicklung des Zentrumspolitikers rekonstruiert werden. Zunächst wird im Kontext der politischen Ereignisse der Weimarer Republik das Profil von Bolz in Anlehnung an die rechte Zentrumspolitik rekonstruiert. In einem zweiten Abschnitt wird der ideologische Hintergrund und das »Milieu«, auf denen die Politik von Bolz zu interpretieren ist, untersucht. Erst auf dieser Folie gewinnt seine gesamte Politik Kontur. In einem dritten Abschnitt sollen dann die Konsequenzen aus seiner Politik, besonders in Bezug auf die Nationalsozialisten, dargestellt und abschließend Bolz' Politik kritisch reflektiert werden.

2. Der Verlauf der geschichtlichen Ereignisse[23]

2.1 Die politische Situation 1918/19

»Mehr als die persönlichen Sorgen drücken mich die politischen. Was wird aus unserem Deutschen Reich werden?« – so Bolz Ende Oktober 1918[24]. Wenige Tage später hieß die politische Realität: Zusammenbruch der Monarchie, das Verschwinden der Dynastien und der Beginn einer Räteherrschaft.

Zusammen mit der Zentrumspartei forderte Bolz baldige Wahlen zu Verfassungsgebenden Versammlungen im Reich und in den Ländern, um so zu einer neuen Legalität zu finden. Mitte November 1918 begann er mit den Wahlreisen[25]. Er war sowohl für die Wahl zur Verfassungsgebenden Landesversammlung in Stuttgart, als auch zur Deutschen Nationalversammlung in Weimar Kandidat der Zentrumspartei. In beide Versammlungen wurde er am 12. beziehungsweise 19. Januar gewählt. Daher entschloß er sich für eine »Karriere als Berufspolitiker«[26]. Er widerstand dem Gedanken einer »antisozialistischen Koalition«[27] von den Deutschnationalen bis zu den Demokraten, die theoretisch 55 Prozent der Verfassungsgebenden Versammlung auf sich hätten vereinigen können. Nach der Wahl Friedrich Eberts zum Reichspräsidenten wurde Philipp Scheidemann Ministerpräsident. Er bildete ein Koalitionskabinett, die sogenannte Weimarer Koalition, mit sieben Sozialdemokraten, drei Demokraten und drei Zentrumsabgeordneten. Die Annahme des Versailler Vertrags führte zum Abbau der politischen Spannungen im Reich. Innenpolitisch hatte die neue Regierung die wirtschaftlichen und sozialen Pròbleme zu lösen; außenpolitisch trat sie für die Erfüllung des Versailler Vertrags ein. Sie verurteilte die Unabhängigen Sozialdemokraten und die Kommunisten wegen ihrer Agitation gegen die Nationalversammlung und ihrer Forderung nach der Diktatur des Proletariats. Mit gleichem Nachdruck mißbilligte sie die Politik der »Rechten« mit ihrem Programm der Wiederbelebung der Monarchie und einer auf letztlich bewaffnetem Revan-

22 Der Nachlaß von Bolz wurde mir von Prof. Dr. Joachim Köhler zur Verfügung gestellt. In ihm befinden sich die in der Diplomarbeit verwendeten Bolzreden. Im folgenden zitiert: Nachlaß Bolz.

23 Vgl. K. D. Erdmann, Die Weimarer Republik. – W. Besson, Württemberg und die deutsche Staatskrise 1928–1933.

24 Zit. nach Morsey, Eugen Bolz 91.

25 Bolz sprach sich bei seinen Reden klar für eine parlamentarische Demokratie aus, meinte aber auch im Mai 1920: »Es ist wahr, bis zum Zusammenbruch der Monarchie waren wir eine Partei, die die Monarchie als die beste Staatsform ... ansah. Wir hielten uns in Weimar verpflichtet, mitzuarbeiten, die Republik als verfassungsmäßige Regierungsform des deutschen Reiches ... vorzulegen ... Eine Monarchie in den Einzelstaaten ist für uns etwas überwundenes. Für das Reich lasse ich die Frage offen.« Vgl. Nachlaß Bolz, Rede vom 27. Mai 1920.

26 Morsey, Eugen Bolz 92.

27 Miller 335: Eine Regierung aller »nichtsozialistischen Parteien«.

chismus gegründeten Außenpolitik. Dies führte im März 1920 zu einem Aufstandsversuch von rechts, dem sogenannten Kapp-Putsch[28], der jedoch scheiterte. Der Putsch zeigte, daß einflußreiche Kreise in Armee, Verwaltung und Justiz sich nicht für die republikanische Regierung einsetzten, ihr sogar feindlich gesonnen waren. Bolz bejahte diese Politik der Weimarer Koalition voll und ganz. Auch er sprach sich am 23. Mai 1920 auf einer Wahlveranstaltung in Rottenburg für eine Regierung mit den Sozialdemokraten aus: Ein Ausschluß »der linksgerichteten Elemente würde eine Erneuerung der Revolution, den Sieg des Radikalismus bedeuten«[29]. Man findet in dieser Rede aber auch einige Vorbehalte gegenüber den Sozialdemokraten: »Der Gegensatz zwischen Zentrum und Sozialdemokratie ... breche hervor, sobald es sich um Kulturfragen, Bekenntnisfragen und Bestrebungen auf dem Gebiet der katholischen Kirche oder Schule handle«. Die Koalition mit der SPD ist für Bolz ein Gebot der politischen Realität, mit seinen eigenen Worten, »kluge oder praktische Politik«[30]. Mit ihr will er eine erneute Revolution von links und eine Konterrevolution von rechts verhindern. Die Arbeiter, das sind für ihn die »linken Massen«[31], müssen von der SPD gewonnen werden, sie dürfen nicht zu den Kommunisten abwandern: »Der Ausschluß der Sozialdemokraten aus der Regierung würde für uns in der gegenwärtigen Lage ein politisches Unglück bedeuten ... Auch die Arbeitermassen, die in der Sozialdemokratie organisiert sind, würden dadurch radikalisiert. Eine rein bürgerliche Regierung würde zu einer neuen Revolution führen, die mit dem Sieg der Massen enden würde«[32]. Daher sehe er »in absehbarer Zeit«[33] keine Alternative zur Koalition mit der SPD. Diese Aussage impliziert, daß es für ihn eine gibt, nur nicht zum jetzigen Zeitpunkt. Die Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten ist für ihn keine dauerhafte Zielvorstellung, sondern eine »temporäre« Lösung. In seiner Rede vom 23. Mai 1920 greift Bolz die Frage nach der Rückkehr zu einer Monarchie auf. Dabei wird deutlich, daß die Republik für ihn »unter dem Druck der Ereignisse«[34] anerkannt werden mußte, und es für ihn nie die Alternative Monarchie oder Republik gab. Wie die Koalition mit der SPD, so war auch die Demokratie eine politische Notwendigkeit. Daher spielte er am 30. Mai 1920 in Freudenstadt mit dem Gedanken einer »repräsentativen Monarchie«[35], die jedoch in nächster Zeit »nicht realisierbar« sei. Bolz sieht die Weimarer Demokratie als Folge des verlorenen Krieges. In Wirklichkeit war es aber umgekehrt: Die Republik sah sich mit den Mißständen konfrontiert, die ihr das bankrotte Kaiserreich hinterlassen hatte. Ursache und Wirkung verkehren sich im Bewußtsein von Bolz. Man vermißt bei ihm eine eigene Entscheidung zur Weimarer Demokratie.

Ein hohes Maß an Vorurteilen gegenüber der SPD läßt sich bei Bolz seit den Reichstagswahlen im Juni 1920 feststellen. Die Ablehnung der Sozialdemokraten, an der Regierung teilzunehmen, führte zum ersten rein bürgerlichen Kabinett mit dem Zentrumskanzler Konstantin Fehrenbach. Die »Verantwortungsscheu und das Weglaufen der Sozialdemokraten«[36] erschütterte bei Bolz »den Glauben an die Zuverlässigkeit und Festigkeit der Sozialdemokratie in staatspolitischen Dingen«[37]. Andererseits sah Bolz in dieser Entscheidung der SPD eine neue politische Alternative für die Zentrumspolitik: Bereits im Mai 1920 sprach er

28 Vgl. ERDMANN 132ff.
29 Nachlaß Bolz, Rede vom 23. Mai 1920.
30 Ebd.
31 Nachlaß Bolz, Bericht (B) vom 01. Juni 1920.
32 Ebd.
33 Nachlaß Bolz, Rede vom 23. Mai 1920.
34 Ebd.
35 Nachlaß Bolz, Rede vom 30. Mai 1920.
36 MILLER 180.
37 Ebd.

offen von einem »Bruch der Weimarer Koalition« und vom »Kampf bis aufs äußerste«[38], falls versucht werde, in »Kirchen- und Schulfragen über die Grundsätze des Zentrums hinwegzugehen«[39].

2.2 Die politische Situation zu Beginn der zwanziger Jahre

In einer Rede nach der Ermordung Matthias Erzbergers am 26. August 1921 durch die »politische Rechte« machte Bolz auf die nationale und nationalistische Unterhöhlung des Weimarer Staates aufmerksam. Angesichts dieser Gefahr rief er nach »politischen Führern«, die die Massen führen und sich nicht »von ihnen treiben lassen«[40]. Auf der linken Seite schien ihm dabei die Gefahr einer Radikalisierung der Arbeiterschaft gebannt zu sein, da sich »die Mehrheitssozialisten und die Unabhängigen ... im Kampf gegen die Rechte ... immer näher kommen«[41]. Die im August 1922 vollzogene Vereinigung mit dem kleineren Teil der Unabhängigen[42] begrüßte Bolz, sah aber, daß dies zu einer Stärkung des linken Flügels in der Partei führte. Den Eintritt der DVP in die Regierung 1920 bezeichnete er als »einen langgehegten Wunsch des Zentrums«[43], womit sich nochmals bestätigt, daß die Koalition mit der SPD für ihn nie eine dauerhafte Zielvorstellung, sondern eine zeitlich begrenzte Lösung war. Diese »Rechtspolitik« kam im Juni 1923 zu einem vorläufigen Höhepunkt: Damals weigerte sich das Zentrum[44] im Stuttgarter Landtag, der SPD das Innenministerium zu überlassen, was diese veranlaßte, Minister Keil aus der Regierung zurückzuziehen. Besonders Innenminister Bolz, dessen Ministerium für die öffentliche Sicherheit und Ordnung, also auch für die Polizei, zuständig war, traute der SPD nicht zu, als »pazifistische Partei«[45] das Aufsichtsrecht über die Polizei zu führen. Von diesem Zeitpunkt an waren die Sozialdemokraten im Stuttgarter Landtag bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten im Jahre 1933 nicht mehr in der Regierung vertreten. Ein Korrektiv auf der linken Seite fehlte. Die Rechtsschwenkung des württembergischen Zentrums führte zwangsläufig dazu, die Gefahr auf der rechtsradikalen Seite zu unterschätzen. Im November 1923 ereignete sich in München der sogenannte Hitler-Putsch. Wenige Monate zuvor hatte Bolz auf die nationalsozialistische Gefahr aufmerksam gemacht, hob aber stärker auf die drohende Gefahr einer linken Revolution ab, da er immer noch Angst hatte, die SPD könnte zusammen mit den Kommunisten die gescheiterte Revolution von 1918 nachholen. Er erwog, das Versammlungsverbot gegen die Nationalsozialisten aufzuheben, da die staatliche Macht stark genug sei, »jede Gefahr, ob von rechts oder links, zu bestehen«[46]. Der gescheiterte Putsch veranlaßte Bolz, die nationalsozialistische Bewegung zu verharmlosen: Durch sein Verhalten am 9. November habe Hitler »an

38 Nachlaß Bolz, Rede vom 31. Mai 1920 (Bericht A).
39 MILLER 172. – In diesem Interview bezeichnet Bolz die Regierung auch als ein »reines Geschäftsministerium«, ebd.
40 Nachlaß Bolz, Rede vom 4. September 1921.
41 Ebd.
42 Der größere Teil hatte sich der KPD angeschlossen.
43 Nachlaß Bolz, Rede vom 26. November 1922.
44 Das heißt v. a. Bolz. Nach dem Tode von Erzberger besaß er im württembergischen Zentrum die Führungsposition. Vgl. W. ALBRECHT 33 und MORSEY, Eugen Bolz 93.
45 Vgl. E. EYCK, Die Geschichte der Weimarer Republik, Bd. 2, 511. – E. KOLB, Die Weimarer Republik, 74: Nach dem Ausscheiden aus der Regierung 1920 betrieb die SPD ihre Politik »aus der Defensive«. Sie übernahm keine Verantwortung mehr zur politischen Machterhaltung.
46 Nachlaß Bolz, Rede vom 18. Juli 1923.

Gefährlichkeit verloren und an Lächerlichkeit gewonnen«[47]. Retrospektiv betrachtet bezeichnete er einen Monat nach dem Putsch die Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie als »eine durch die Revolution geschaffene Notwendigkeit, ein Opfer ... Es ist eine Frage der Zeit und der Taktik, wie lange noch die Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie andauert«[48]. Bolz wurde Ende 1923 immer opportunistischer und fand eine Politik mit den Rechten kongenialer als die »alte Partnerschaft« mit der SPD.

Deutlich erkennt man seine Sympathie für die Rechtsparteien auch bei der Reichspräsidentenwahl von 1925. Noch im ersten Wahlgang hatte er erhebliche Ressentiments gegen den rheinischen Katholiken Wilhelm Marx[49]. Er trat eher für einen »gemäßigten Mann« ein, der bereits im ersten Wahlgang die absolute Mehrheit erhalten hätte[50]. Erst im zweiten Wahlgang änderte Bolz seine Einstellung und trat für Marx ein[51].

2.3 Die Rottenburger Bischofswahl[52]

1926 starb der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler[53]. Entsprechend den Abmachungen bei Errichtung des Bistums vom Jahre 1821 beziehungsweise 1827 wurde der Bischof vom Domkapitel gewählt, wobei dieses sich versichern mußte, daß gegen seinen Kandidaten von staatlicher Seite nichts vorlag. Am 8. November 1927 kam es zwischen dem Apostolischen Nuntius in Berlin, Erzbischof Eugenio Pacelli, und Bolz in Rorschach zu einem Gespräch über die Wiederbesetzung des vakanten Bischofsstuhls. Pacelli erklärte gegenüber Bolz, Rom sei zu Verhandlungen über ein Konkordat mit Württemberg bereit. Bolz lehnte jedoch ab: Zum einen, weil ein Konkordat wegen der antikatholischen Grundgesinnung im Lande[54] keine Mehrheit im Landtag gefunden hätte, zum anderen, weil seit dem Codex Iuris Canonici (1917) die römische Politik deutlich fixiert war[55]: Rom wollte den Bischof frei ernennen und nicht vom Domkapitel wählen lassen. Bolz hingegen trat für das alte historische Recht ein. Er betrachtete das Verhalten Roms als »Vertragsbruch«[56] und wies den Nuntius darauf hin. Am 20. Januar 1928 suchte Bolz ihn in Berlin auf und erklärte, die Regierung in Stuttgart werde keine Konkordatsverhandlungen führen. Vermutlich versprach Pacelli ihm, Rom werde dem Rottenburger Domkapitel das Recht der Wahl aus einer Liste von drei, durch Rom benannten Kandidaten gewähren. Am 12. März wählte das Domkapitel Dr. Johannes Baptista Sproll zum neuen Bischof. In diesem Punkt hatte sich Bolz gegen Rom durchgesetzt.

47 Zit. nach MILLER 303. – Die Durcharbeitung des Nachlasses zeigt, daß Bolz nur einmal, am 10. Febr. 1924 kurz auf die Ereignisse in München eingeht. Ein deutliches Indiz dafür, daß er den Putsch bei weitem unterschätzte. – Vgl. MORSEY, Eugen Bolz 394.

48 Nachlaß Bolz, Rede vom 13. Dezember 1923.

49 MILLER 281ff.

50 Nachlaß Bolz, Rede vom 19. April 1925. – Vgl. MILLER 281f.

51 Nachlaß Bolz, Rede vom 19. April 1925. – Vgl. MILLER 282. Daß Bolz mit dieser Einstellung nicht allein im Zentrum war, zeigt F. v. Papen, der gegen Marx und für Hindenburg votierte.

52 Vgl. MILLER 320.

53 Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926): Seit 1893 Prof. in Tübingen für ntl. Exegese, ab 1894 Prof. für Moraltheologie in Freiburg, ab 1898 Bischof von Rottenburg.

54 Vgl. MILLER 307. – MORSEY, Eugen Bolz 95.

55 Vgl. E. ISERLOH. – K. SCHOLDER, Die Kirchen im 20. Jahrhundert 239ff.

56 MILLER 307.

2.4 Das Jahr 1928 – landes- und reichspolitisch

Obwohl die SPD bei den Landtagswahlen 1928 klarer Wahlsieger war, wurde eine Regierung ohne sie gebildet. Der Landesvorsitzende des Zentrums, Joseph Beyerle, wollte eine bürgerliche Koalition, das heißt eine Koalition »aller nichtsozialistischen Parteien«[57] erreichen. Zunächst entschloß man sich zu einer vorläufigen Lösung, die nach eineinhalb Jahren dem ursprünglichen Plan entsprechend ergänzt wurde. Am 8. Juni 1928 wurde Bolz mit den Stimmen des Zentrums, der Rechten und des Christlichen Volksdienstes zum Staatspräsidenten gewählt. Mit »fester Hand« hatte Bolz diesen »Weg nach rechts vorbereitet«[58]. Er bestimmte »immer stärker Geist und Richtung«[59] in der württembergischen Zentrumspolitik. Für die folgenden fünf Jahre sollte Bolz Württembergs politisches Leben maßgeblich bestimmen.

Deutlich sichtbar wird diese »Rechtsschwenkung« des Zentrums auch in der Wahl des Trierer Prälaten Ludwig Kaas zum Zentrumsvorsitzenden. Zum ersten Mal in seiner Geschichte vertraute das Zentrum seine »Führung« einem Geistlichen an, um so die weltanschaulichen Grundlagen des Zentrums als »letzte Klammer sichtbar zu artikulieren«[60]. Durch die »Klerikalisierung des politischen Katholizismus«[61] gelangten zwangsläufig kirchliche Belange in den politischen Alltag. Man umschrieb daher die Geschichte der Zentrumspartei in den folgenden Jahren als »Rechtsentwicklung«, als »Rückbesinnung auf die konservative Tradition des Katholizismus, in der der klerikal-bürgerliche Flügel«[62] entscheidend für das Zentrum war. Diese Politik, als deren Exponenten Kaas, Heinrich Brüning, aber auch Bolz galten, zielte auf eine »Staatsordnung mit stark autoritären Zügen«[63]. Auf dem Freiburger Katholikentag 1929 sprach Kaas von der »Sehnsucht nach politischen Führern, die uns auf dem dornenvollen Pfade voranschreiten sollten«[64]. Mit Kaas' Auffassung korrespondiert eine nahezu gleichzeitig zu datierende Aussage von Bolz aus den ersten Oktobertagen 1929: »Im Reichstag ist der Eindruck ein übler. Trotz miserabler Finanzlage des Reiches bringen es die Parteien nicht fertig, die Arbeitslosigkeit zu ordnen. Ich gehe weiter und sage: die Parteien sind gar nicht imstande, die großen innenpolitischen Fragen ... zu meistern«[65]. Bolz' Verdrossenheit am Parlamentarismus war in dieser Phase so stark, daß er sogar die Finanzreform ohne die Parteien durchführen wollte[66].

Die Wahl des Prälaten Kaas zum Zentrumsvorsitzenden steht in einem engen Zusammenhang mit der »Proklamation« der Katholischen Aktion auf dem Marburger Katholikentag im September 1928. Beidesmal ging es darum, die »führerlose Masse« durch Unterordnung unter

57 MILLER 335. – BESSON 36.
58 BESSON 38. – Vgl. MILLER 335f.
59 MILLER 335.
60 R. MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 286.
61 DERS., Der Untergang des politischen Katholizismus 29.
62 MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 287f.
63 DERS. 290.
64 Ebd. Vgl. Nachlaß Bolz, Rede vom 4. September 1921, in der er bereits nach »politischen Führern« sucht.
65 Zit. nach MILLER 357.
66 Vgl. BESSON 135f. – Vgl. Deutsches Volksblatt vom 25. März 1930: Unter jubelnder Zustimmung seiner Parteifreunde zitiert Bolz in Stuttgart die Worte des Reichspräsidenten: »Sie dürfen überzeugt sein, die Finanzreform wird gemacht: wenn die Parteien versagen, dann mache ich es ohne die Parteien.« Dabei befürwortete Bolz eine »verfassungsmäßige, vorübergehende Diktatur, um Ordnung zu schaffen«, die »mit verfassungsmäßigen Mitteln das Parlament ersetzt, im Gegensatz zur anderen, verfassungswidrigen Diktatur von links und rechts«.

eine Hierarchie zu »beherrschen«[67]: Bei der Katholischen Aktion um die Unterordnung der laikalen Kräfte der deutschen Katholiken unter eine bischöfliche Hierarchie, in der Wahl von Kaas um die Unterordnung des politischen Katholizismus unter eine klerikale Hierarchie. Zugleich zielte die Wahl des Prälaten darauf ab, den autoritären Kurs im Zentrum in der nun folgenden Endphase der Weimarer Republik zu festigen und eine Koalition mit den Weimarer Rechtsparteien herzustellen. Beides, die Wahl von Kaas wie auch die Proklamierung der Katholischen Aktion, bereiteten so die Entpolarisierung des Katholizismus vor[68].

2.5 Das Ende der Weimarer Republik

Dem im März 1930 erfolgten Bruch der Großen Koalition trauerte das Zentrum nicht nach. Auch Bolz war ein Gegner dieser Koalition[69]. Kurz vor Bildung der Regierung Brüning schrieb er: »Was wird heute Abend sein? Keiner weiß es. Jeder fühlt die Schwäche und Ohnmacht. Ohnmacht unseres ganzen Regierungssystems. Ich bin längst der Meinung, daß das Parlament die schweren innenpolitischen Fragen nicht lösen kann. Wenn ein Diktator für zehn Jahre möglich wäre – ich würde es wünschen«[70]. Mit seinem Wunsch nach autoritärer Führung und Politik stand Bolz im Zentrum nicht allein. Er sprach das aus, was sein »Parteiführer« Kaas im November 1930 andeutete: »Er wisse nicht, wie eine wirklich parlamentarische Regierung ... zustandekommen solle«[71]. Den Diktator auf Zeit stellte sich das Zentrum respektive Bolz nicht als einen Mann vor, der jenseits von Gesetz und Moral stand, sondern als einen »autoritär führenden«, »ordnenden« und national eingestellten »christlichen Staatsmann«[72]. Solche Vorstellungen paßten auf den neuen Reichskanzler Heinrich Brüning, der seit seiner Kanzlerschaft ein Präsidialkabinett führte. Brüning regierte ohne parlamentarische Mehrheit, ausschließlich vom Vertrauen des Reichspräsidenten getragen und dem Notverordnungsrecht nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung. Das starke Anwachsen der radikalen Parteien (Nationalsozialisten und Kommunisten) bei der Reichstagswahl vom 14. September 1930 bedeutete eine gefährliche Bedrohung der demokratischen Staatsform. In dieser Situation wurde das sogenannte »Zähmungskonzept« geboren[73], das darin bestand, die positiven Elemente der NSDAP in das Präsidialsystem zu integrieren und der Partei einige Ministerposten anzubieten, um sie so relativ unschädlich zu machen. Als Brüning am 30. Mai 1932 demissionierte (Reichspräsident Paul von Hindenburg hatte kurz zuvor mit den Stimmen der SPD und des Zentrums die Wiederwahl gewonnen), hatte Kurt von Schleicher hinter seinem Rücken schon ein Kabinett für Hindenburg zusammengestellt: Ohne Mitwirkung der Parteien wurde ein überwiegend aus Adligen zusammengesetztes Präsidialkabinett gebildet. Neuer Reichskanzler wurde der ehemalige Zentrumsabgeordnete Franz von Papen, den die NSDAP zu tolerieren versprach. Sein Ziel war, die dem Reichspräsidenten mit dem Artikel 48 gegebene Macht zur Einführung eines autoritären Herrschaftssystems auch gegen die Weimarer Verfassung einzusetzen. Diesen Verfassungsbruch wollte das Zentrum unter allen Umständen verhindern. Es ging daher in die Opposition und fiel als Stütze des Präsidialsystems aus. Von Papen hob das unter Brüning erlassene Verbot der SA auf und stürzte die Preußische

67 Vgl. KÖHLER, Katholische Aktion und politischer Katholizismus 140–153.
68 Vgl. KÖHLER, Christentum und Politik 7–20.
69 Vgl. BESSON 134ff.: Es überwog ohne Zweifel »das Positive in der Beurteilung des Geschehens«.
70 Zit. nach MILLER 367. – Vgl. DERS. 369.
71 Zit. nach MORSEY, Der Untergang des politischen Katholizismus 16.
72 MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 292. Dieser Wunsch nach einer autoritären Führung bei Bolz muß in Kontinuität zu seinem Wunsch nach »politischen Führern« in der Krise zu Beginn der Weimarer Republik gesehen werden.
73 Auch Bolz war ein Verfechter dieses Konzepts. Vgl. MILLER 428.

Regierung Otto Braun aus SPD und Zentrum am 20. Juli 1932. Bolz wandte sich mit aller Schärfe gegen die Aufhebung des SA-Verbots: Sie werde die innere Sicherheit und Ordnung schwer gefährden[74]. Diese kompromißlose Haltung wird durch sein »laues« Verhalten beim sogenannten »Preußenschlag« vom 20. Juli überschattet: Er schloß sich als württembergischer Staatspräsident nicht der bayerischen und badischen Klage beim Staatsgerichtshof an, sondern begnügte sich mit einer »Rechtsverwahrung«[75]. Bayern und Baden ging es nicht »um die Machtposition der SPD in Preußen, sie waren vor allem an der Klarstellung interessiert, daß der Art. 48 der Weimarer Reichsverfassung nicht als Instrument zur Durchsetzung der Reichsreform benutzt werden dürfe«[76]. In dieser Phase seiner Politik schloß sich Bolz nicht dem Versuch an, den Kampf gegen das autoritäre Präsidialsystem Papens auf eine breite Grundlage zu stellen. Seine Politik entsprach aber den vatikanischen Vorstellungen, da Rom gegen die Preußenkoalition war[77]. Papen löste den Reichstag auf. Die Reichstagswahl vom Juli 1932 hatte den radikalen Flügelparteien, NSDAP und KPD erstmals mehr als 50 Prozent der Wählerstimmen im Reich gebracht. Für Bolz war klar, daß eine parlamentarisch mehrheitsfähige Regierung ohne die NSDAP nicht zustandekommen konnte[78]. Daher begannen am 28. August Zentrum/BVP und NSDAP mit Koalitionsverhandlungen. Auf der Zentrumsseite nahmen Josef Joos, Thomas Esser und Bolz daran teil. Ziel dieser Verhandlungen war, die NSDAP durch Einbeziehung in die Regierungsverantwortung zu »zähmen«. Bolz schrieb am 31. August seiner Frau aus Berlin: »Mein Eindruck über Hitler war ein besserer, als ich vermutete. Seine Äußerungen waren konsequent und klar und seine Auffassungen decken sich im allgemeinen weitgehend mit den unseren«[79]. Auch nach der Wahl des Reichstagspräsidenten, bei der das Zentrum für Hermann Göring stimmte, äußerte er sich zufrieden über die NSDAP: »Der glatte Verlauf war die Folge von Besprechungen mit den Nazis«[80]. Im Verlauf der »Koalitionsverhandlungen« mit der NSDAP erklärte sich Bolz – wie die große Mehrheit des Zentrums – bereit, Hitler als Reichskanzler zu akzeptieren, »wenn er nur das Vertrauen des Reichspräsidenten besäße«[81]. Durch die Verhandlungen mit den Nationalsozialisten gaben Bolz und seine Partei zu erkennen, mit diesen »paktieren«[82] zu wollen. Bolz besaß nicht den Mut, mit den Sozialdemokraten Verhandlungen zu führen[83]. Schon 1928 hatte er das Gesetz der parlamentarischen Logik gebrochen, nach dem die stärkste Partei – damals die SPD – mit der Regierungsbildung beauftragt wird.

74 Vgl. G. Jasper, Die gescheiterte Zähmung 91. – Miller 417. – Besson 403.
75 Besson 408. – Vgl. Miller 420.
76 Jasper 101. – Vgl. Eyck 511.
77 Vgl. Morsey, Die deutsche Zentrumspartei 301.
78 Vgl. D. Junker, Die deutsche Zentrumspartei nach 1932/33, 94. – Vgl. Miller 428. – Vgl. Zentrumsprotokoll vom 29. August 1932, Nr. 707, 584: Joos und Bolz fordern hier die »Einbeziehung der Nationalsozialisten in die Regierungsverantwortung«. – Vgl. F. Heer, Der Glaube Adolf Hitlers, 243: »Brüning, Kaas u.a. ... sehen die eigentliche Drohung nicht im Nationalismus, sondern im Kommunismus und treten daher lieber für eine nationalsozialistische Regierungsbeteiligung ein.« – Vgl. Germania vom 14. August 1932, Nr. 224: Vor der Unterredung mit Bolz und Joos hatte Papen in der Kabinettssitzung am 10. August erklärt, »er wisse, daß das Zentrum wahrscheinlich bereit sei, mit den Nationalsozialisten eine Koalition einzugehen. Das Zentrum würde sich eventuell auch mit einer Berufung Hitlers zum Reichskanzler abfinden«.
79 Zit. nach Miller 425.
80 Zit. nach Morsey, Die deutsche Zentrumspartei 320, Anm. 30.
81 Kölner Volkszeitung vom 24. September 1932, Nr. 263.
82 W. J. Doetsch, Württembergs Katholiken unterm Hakenkreuz 1930–1935, 65.
83 Vgl. Kap. 4.3.

Papens Politik stieß beim Zentrum auf erbitterten Widerstand. Seine Präsidialregierung war in ihren Augen ein klarer Verfassungsbruch, gegen den man ankämpfen mußte[84]. Eine Alternative zu Papens Regierung war für Bolz die Reichskanzlerschaft Hitlers. Durch Einbeziehung der NSDAP in die Regierungsverantwortung wollte er sie zur Verantwortung heranziehen, damit die Nationalsozialisten zeigen konnten, »was sie konnten«[85]. Auf diese Weise wollte er Papens Pläne, das Zentrum ganz aus der Regierungsverantwortung zu beseitigen, zerstören. Nachdem die Versuche scheiterten, Hitler in das bestehende System zu integrieren, versuchte Papen der Staatskrise durch einen Verfassungsbruch Herr zu werden, um so Hitlers Machtergreifung notfalls durch Gewalt zu verhindern[86]. Papen löste den Reichstag auf, wagte jedoch nicht den Verfassungsbruch, sondern setzte nach der Reichstagsauflösung Neuwahlen in der verfassungsmäßigen Frist an[87]. Eindeutiger Verlierer der Wahl war die NSDAP, die einen Rückgang ihrer Mandate von 230 auf 196 verbuchen mußte. Großer Gewinner der Wahl war die KPD. Bolz' Konsequenzen aus der Reichstagswahl vom 6. November: »Eine Notgemeinschaft der Parteien«[88] rechts von der SPD. »Kommt diese nicht zustande, dann ist der Verfassungsbruch und die Diktatur unvermeidbar«[89]. Diesen Verfassungsbruch wollte er unter allen Umständen verhindern: »Was über den verfassungsmäßigen Weg hinausgeht, kann man nur als Revolution bezeichnen. Dieses Unglück zu verhindern, ist eine der wichtigsten Gegenwartsaufgaben«[90]. Bolz hielt auch nach der Novemberwahl am »Zähmungskonzept«, das heißt an der Integration der NSDAP in die Regierungsverantwortung fest. Angesichts der Tatsache, daß Hindenburg Papens Verfassungsbruch ablehnte, blieb diesem nur der Abschied. Sein Nachfolger wurde Schleicher. Dieser glaubte, eine neue Variante des »Zähmungskonzepts« realisieren zu können. Sein Plan war, die NSDAP zu spalten und den linken Flügel der Partei unter Georg Strasser an sein Kabinett zu binden. Nach kurzer Zeit erkannte auch Schleicher, daß ihm als letztes Mittel nur der Verfassungsbruch blieb. Er war bereit, den Reichstag aufzulösen und Neuwahlen verfassungswidrig hinauszuschieben. Kaas dagegen forderte in seinem Neujahrsaufruf von 1933, »Kampf oder Sammlung«, als einzigen Ausweg aus der Situation die »Sammlung von der Führerseite«[91] her: »Wer in Deutschland führt, ist an sich herzlich gleichgültig. Wichtig ist nicht, was er ist, sondern nur, was er kann«[92]. Kaas wollte nicht wieder »zurückfallen in den Parlamentarismus, sondern ... dem Reichspräsidenten einen politischen und moralischen Rückhalt schaffen für eine autoritäre Regierung«[93]. Inzwischen hatte Papen Hitler in Hindenburgs Augen »kanzlerfähig« gemacht. Sein »Zähmungsplan« war nun, Hitler als Kanzler zu isolieren, indem man ihn durch konservative Minister »einrahmte«. Am 30. Januar 1933 wurde Hitler Reichskanzler. Dieser schrieb sofort Neuwahlen aus. Das Zentrum, auch Bolz, waren im Wahlkampf darauf bedacht, die Nationalsozialisten zu schonen. Dies entsprach dem Wunsch des Vatikans, »wonach die nationalsozialistische Bewegung ›als Schutzwall gegen den Kommunismus‹ sich im Vatikan vieler Sympathien erfreute; der Vatikan wünsche ›in keinem Falle‹ eine polemische

84 Vgl. JUNKER 105f. – MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 310.

85 Kölner Volkszeitung vom 15. Februar 1933, Nr. 46. – Vgl. MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 323, Anm. 44.

86 Er wollte die Neuwahlen über eine in der Verfassung vorgesehene Frist von 60 Tagen hinaus verschieben, weil ein »staatlicher Notstand« vorliege.

87 Vgl. JUNKER 62.

88 Zit. nach MILLER 428.

89 Zit. ebd.

90 Zit nach MILLER 430, 342. – Vgl. Anm. 65.

91 Zit. nach MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 334.

92 Zit. ebd. – Vgl. HEER 242.

93 H. BUCHHEIM, Warum das Zentrum unterging? 23.

Einstellung des Zentrums gegenüber der Reichsregierung«[94]. In seinem »letzten« Wahlkampf meinte Bolz: »Wir sind nicht dagegen, daß Hitler Reichskanzler geworden ist ... Wir waren aber seit Monaten davon überzeugt, daß die Reichskanzlerschaft Hitlers eine politische Notwendigkeit geworden sei ... Wir wollen, daß er nach einem zehnjährigen Phrasenkampf seinen Leuten und uns zeigt, was er kann«[95]. Auch die Zunahme der Versammlungs-, Rede- und Zeitungsverbote, die Gewalttätigkeiten von SA Leuten bei Zentrumsveranstaltungen, die ersten Entlassungen von Zentrumsbeamten änderten nichts an Bolz' Einstellung. Noch am 2. März, das heißt drei Tage vor der Reichstagswahl und drei Tage nach dem Reichstagsbrand, vertrat er den Standpunkt, »trotz allem ... mit der Hitler-Regierung zusammenzuarbeiten«[96]. Dabei stieß er auf starken Protest bei seinen Zuhörern, was ihn aber nicht störte. Er war davon überzeugt, daß »seine Zeit kommen werde, in der man diese Haltung verstehen werde«[97]. Rückblickend resümierte er daher im März 1933 über seine Politik: »Ich habe in Württemberg den Beweis dafür erbracht, indem ich, sobald es möglich war, mit den Rechten zusammenging, auch zu einer Zeit, wo wir mit Links hätten gehen können«[98].

Gleichwohl erwies sich Bolz in den Wahlreden zur Reichstagswahl 1933 als einer der Zentrumspolitiker, »der am stärksten mit Hitler abrechnete«[99]. Er bezeichnete den von den Nationalsozialisten entwickelten »sinnlosen Taumel als Rausch, aus dem es bald ein böses Erwachen gibt«[100]. Am 15. Februar verweigerte er Hitler in Stuttgart die Benutzung des Schloßplatzes für eine Wahlkundgebung. Ob Bolz von der Sabotage der Rundfunkübertragung aus der Stuttgarter Stadthalle wußte, ist fraglich[101]. Bolz war zudem ein entschiedener Gegner des Ermächtigungsgesetzes. Die Mehrheit der Fraktion zeigte sich einig, dem Gesetz ohne Einschränkung zuzustimmen[102]. Bei der geheim durchgeführten Probeabstimmung stimmten Heinrich Brüning, Josef Wirth, Josef Joos, Eugen Bolz u.a. dagegen. Diese Minderheit versuchte vergeblich, die Mehrheit umzustimmen, als deren Exponent Kaas galt[103]. Die Fraktion beschloß, »der Mehrheit zu folgen und geschlossen für das Ermächtigungsgesetz zu stimmen«[104]. Dazu Bolz an seine Frau am 21. März: »Beruhigend wirkt auf mich die einheitliche Stimmung im Vorstand. Die Gruppe (der Opponenten) wird ja klein sein, aber auserlesen«[105]. Man fragt sich natürlich, warum auf Bolz die »einheitliche Stimmung im Vorstand beruhigend wirkte«? Sollte diese nicht eher beunruhigend wirken?

94 Zit. nach MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 343, Anm. 26. – Vgl. HEER 242: »Der Antibolschewismus ... stellte die breite Brücke her, die zu den führenden Politikern des Zentrums und nach Rom, zu Pacelli, führt.«

95 Kölner Volkszeitung vom 15. Februar 1933, Nr. 46 (Rede auf dem Parteitag des schwäbischen Zentrums in Ulm am 12. Februar 1933). – Vgl. W. HOEGNER, Die verratene Republik 345: »In Württemberg verhöhnte ... Bolz die Programmlosigkeit der Reichsregierung und gab aus seiner eigenen Erfahrung mit den Nationalsozialisten zum besten, daß sie froh seien, wenn man ihnen einige Anregungen zukommen ließe.«

96 Frankfurter Zeitung vom 5. März 1933, Nr. 172.

97 Ebd.

98 Zit. nach MILLER 436.

99 MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 384. – Vgl. HAGEN 231.

100 MORSEY, Eugen Bolz 98.

101 Vgl. MILLER 335.

102 Vgl. MORSEY, Die deutsche Zentrumspartei 364.

103 Ebd. 365.

104 Ebd.

105 Ebd. 364, Anm. 64.

3. Folgerungen aus dieser Analyse

Bolz bejahte autoritäre Lösungen bis hin zum Führerprinzip, wie sie 1928 im Zentrum in der Wahl von Kaas zum Parteivorsitzenden sichtbar wurden. Er war ein Verfechter des »Sammlungsgedankens«, was die Öffnung des Zentrums nach rechts, das heißt die Einbeziehung der Nationalsozialisten in die Regierungsverantwortung bedeutete. Diesem Ziel opferte er alle Bindungen nach links und setzte sich damit eher für eine konservative als eine demokratische Entwicklung der Weimarer Republik ein. Von einer autoritär geführten Demokratie war es nur ein kleiner Schritt hin zu einer Diktatur. Bolz' »publizistische und propagandistische Kultivierung«[106] eines politischen Führerideals (»einen Diktator für zehn Jahre«, wie er ihn forderte) hat mit dazu beigetragen, daß viele Zentrumsleute, das heißt weite Kreise des Katholizismus, Hitler als jenen »gottgesandten Führer« ansahen und ihn als einen für eine gewisse Übergangszeit geeigneten, weil »ordnenden und säubernden« Diktator akzeptierten. Dadurch entstand in der Öffentlichkeit die Meinung »warum Zentrum wählen, wenn es doch später mit den Nationalsozialisten eine Verbindung eingeht? Dann wählen wir gleich Hitler«[107].

Gleichwohl ist Bolz' Politik in der Endphase der Weimarer Republik ambivalent. Er erkannte zwar die nationale und nationalistische Gefahr der Nationalsozialisten[108], aber nicht die ideologische Unterhöhlung der demokratischen Staatsform. Weil Bolz nicht nachhaltig vor der nationalsozialistischen Bewegung warnte (noch im März 1933 dachte er positiv über eine Reichskanzlerschaft Hitlers), wird er »negativ« belastet: Seine Politik verstärkte antidemokratische Tendenzen, baute Hemmschwellen gegenüber den Nationalsozialisten ab und hat so mit zur Zerstörung der Weimarer Republik beigetragen. Um Hitlers Machtergreifung zu verhindern, hätten Bolz und das gesamte Zentrum das Präsidialsystem bis hin zum Verfassungsbruch unterstützen müssen. Eine Tolerierung durch Zentrum und DNVP hätte dazu geführt, sowohl Hindenburgs Angst vor einem Verfassungsbruch zu mindern, als auch die Skrupel der Reichswehr, bei einem möglichen Ausbruch des Bürgerkrieges vom Volk isoliert zu sein, abzubauen[109]. Alle noch so berechtigten Feindschaften des Zentrums gegen Papen hätten dem Ziel, Hitler nicht an die Macht kommen zu lassen, untergeordnet werden müssen. Dadurch wäre Papen, »weil er mit seinem ganzen Ehrgeiz an dem Kanzleramt klebte, ein Hindernis im Wege Hitlers gewesen«[110]. Zudem galt es zu beachten, daß die Wahlniederlage der Nationalsozialisten im November 1932 auf »allgemeine, nicht auf lokale Ursachen«[111] zurückzuführen war. Bereits damals wurde eine »Abnutzung« der Nationalsozialisten deutlich. Warum das Zentrum aber nicht mit Papen und Schleicher den Verfassungsbruch wagte, sondern eine entgegengesetzte Politik verfolgte und diese geradezu aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus verfolgen mußte, wird im folgenden darzustellen sein.

4. Der ideologische Hintergrund und das »Milieu« von Bolz' politischer Praxis

Bolz war bürgerlich in seiner Herkunft. Sein Denken und Handeln waren tief verwurzelt in den Traditionen der katholischen Kirche. Nach der Machtergreifung 1933, bei der er »berufs- und arbeitslos« geworden war, vertiefte er sich im Selbststudium in die Sozialenzykliken der Päpste. Diese Enzykliken nahmen in seinem Leben einen so großen Stellenwert ein, daß er

106 Ebd. 334.
107 Doetsch 71. – Vgl. Heer 245.
108 Nachlaß Bolz, Rede vom 4. September 1921.
109 Vgl. Junker 62–69.
110 Eyck 536. – Vgl. T. Eschenburg, Improvisierte Demokratie 241.
111 Eyck 533.

sagen konnte: »Die Zusammenstellung der Lehren der katholischen Kirche über den Staat, über die Kultur ... ergibt ein politisches Programm. Katholisches Denken und Fühlen, wie katholische Erziehung, geben dem Katholiken ein Programm mit, dem er sich nicht entziehen kann«[112]. »Politik«, so Bolz[113], ist nichts anderes »als praktisch angewandte Religion«. Daher empfängt das Zentrum »von Rom ... seine Weltanschauung«[114]. Auf diesem Hintergrund sollen im folgenden anhand des Begriffs der »Volksgemeinschaft«, Bolz' Vorstellung von einer »autoritären Lösung« und seiner »Rechtspolitik«, seine Affinität zum »katholischen Milieu« deutlich gemacht und die »Grenzen« einer solchen »ideologisierten Politik« aufgezeigt werden.

4.1 Bolz' Modell einer »Volksgemeinschaft«

Bolz' Wunsch nach einer »Volksgemeinschaft« findet man bei ihm meist in Situationen, in denen seine Verdrossenheit am parlamentarischen System besonders ausgeprägt ist. Auf einer Zentrumsveranstaltung in Saulgau 1924 kritisierte er den einseitigen »Weimarer Interessenstaat« und bezeichnete die parlamentarische Regierungsform als etwas »Neues, etwas das sich nicht organisch und langsam entwickelt hat, sondern mit den Revolutionsstürmen über Nacht gekommen ist«[115]. Daher seien Volk und Parteien »noch nicht reif für die Rechte der Verfassung«[116]. Als Lösung aus diesem Dilemma schlägt Bolz die Konzeption einer »Volksgemeinschaft« vor: Die gegenwärtigen sozialen Fragen, das wirtschaftliche Elend seien nicht mit »dem Geist des Eigennutz« zu lösen, sondern nur »in einem anderen Geist, dem Geist einer Volksgemeinschaft«, so Bolz 1924 in Biberach[117]. Er erstrebte eine »Vereinigung aller Parteien«[118], um so die liberale Gesellschaft der Weimarer Republik, deren Regierungsform die parlamentarische Demokratie war, durch eine innerlich verbundene Gemeinschaft, eben einer »Volksgemeinschaft«, abzulösen: »Wir haben in unserer Partei Angehörige aller Stände ohne Unterschied ... Wir bilden eine Volksgemeinschaft«[119]. Bolz' Idee einer »Volksgemeinschaft« steht in enger Beziehung zu den Sozialenzykliken der Päpste des 19./20. Jahrhunderts. Diese, so Bolz[120], »muten wie Evangelien an«. Nach Papst Leo XIII. (1878–1903) ist der Staat ein natürlicher, auf Harmonie angelegter Organismus, in dem nicht die Interessen der verschiedenen Gruppen dominieren, in dem es aber aufgrund der natürlichen Anlagen und Fähigkeiten Unterschiede gibt[121]. Gerade in katholischen Bevölkerungskreisen wurde der Gedanke einer »Volksgemeinschaft« als »ein Modell ganzheitlicher und konfliktfreier Sozialordnung konzipiert«[122]. Die Vision einer »Volksgemeinschaft« findet sich ebenfalls in den nationalistischen Schriften eines Arthur Moeller van den Bruck[123] und Oswald Spengler[124]. In

112 Nachlaß Bolz, Rede vom 12. Dezember 1921.
113 Nachlaß Bolz, Rede vom 16. November 1924.
114 Nachlaß Bolz, Rede vom 30. November 1924.
115 Nachlaß Bolz, Rede vom 9. März 1924.
116 Zit. nach MILLER 282 (Rede bei einer Wahlveranstaltung des Zentrums zur Reichspräsidentenwahl 1925).
117 Nachlaß Bolz, Rede vom 9. März 1924.
118 MILLER 282.
119 Nachlaß Bolz, Rede vom 17. Februar 1924.
120 Nachlaß Bolz, Rede vom 21. November 1921.
121 Vgl. Rerum Novarum 22, Nr. 14.
122 C. AMERY, Die Kapitulation 264.
123 Moeller van den Bruck, Arthur (1876–1925): Polit. Schriftsteller; war in der Weimarer Republik der maßgebende Theoretiker der Jungkonservativen. Eines seiner bekanntesten Bücher hieß: »Das Dritte Reich«; beging 1925 Selbstmord.
124 Spengler, Oswald (1880–1936): Deutscher Kultur- und Geschichtsphilosoph; gilt durch seine antidemokratische Einstellung als Wegbereiter des Nationalismus. Sein Hauptwerk hieß: Der Untergang des Abendlandes.

den Jahren vor 1933 wurde diese »Gemeinschaft« zum »politischen Leitbild... das allen Spielarten des Neunationalismus gemeinsam war«. Die Kritik der »Jungkonservativen« richtete sich – wie die der Päpste des 19./20. Jahrhunderts (bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil) in den Sozialenzykliken – gegen den Liberalismus und den Individualismus der Französischen Revolution. Jedoch gibt es große inhaltliche Unterschiede zu den Päpsten und zu Bolz, vor allem in der Zielsetzung. Aber wie die »Jungkonservativen« versteht auch Bolz die Gesellschaft der Weimarer Republik als einen einseitigen »Interessenstaat«, in dem durch die Parteien »die Interessen der Bauern, des Kapitals und der Arbeit einseitig berücksichtigt werden«[125]. Die »Gemeinschaft« dagegen ist »eine Wirklichkeit, die allem bewußten Leben des Individuums vorausgeht, aus der heraus das Individuum erst zum Menschen wird«[126]. Diese Gemeinschaft ist ständisch organisiert[127] und gibt dem Individuum ein Gefühl der Solidarität, das Gefühl einer großen Gemeinschaft[128].

In einer engen »gefühlsbetonten Beziehung«[129] zur »Volksgemeinschaft« steht das Bild eines zukünftigen Reiches. Beide Bilder weisen auf einen autoritär strukturierten Staats- und Gesellschaftsaufbau hin. In der Vision eines zukünftigen, dritten großdeutschen Reiches konnten sich die verschiedensten rechten Gruppierungen der Weimarer Republik zusammenfinden. Dabei war die katholische Reichsidee nur eine Variante unter vielen, die in den zwanziger und dreißiger Jahren propagiert wurden. Martin Spahn (1875–1945), der ideologische Kopf der Rechtskatholiken, lieferte einen geschlossenen Entwurf des zukünftigen Reiches[130]. Er orientierte sich dabei am Mittelalter, wodurch die Idee ein christliches Gepräge bekam. Durch die Rückkehr zum Christentum, das heißt zum »Imperium Sacrum«, wollten die Rechtskatholiken zu einer neuen Ordnung gelangen. Spahn übernahm dabei das mittelalterliche Prinzip einer Ständegesellschaft, das er »berufsständisch« weiterentwickelte. Diese Vision eines zukünftigen Reiches war, so Sontheimer[131], die »wirksamste Antithese« gegen den modernen, individualistischen und säkularisierten Weimarer Staat, »ein Topos deutschen, antidemokratischen Denkens« und »die Vision einer besseren deutschen Zukunft«.

Man findet in keiner Rede von Bolz eine explizite Reichsideologie, aber sein Modell einer »Volksgemeinschaft« impliziert reichsideologische Tendenzen. Auch er stellt, wie die Rechtskatholiken, den Begriff einer »Volksgemeinschaft« der modernen, aufgeklärten, individualistischen und säkularisierten Weimarer Gesellschaft entgegen. Auch er verlangt einen organischen Aufbau der Gesellschaft, was eine auf Autorität beruhende Ordnung beinhaltet. Zugleich gilt es zu beachten, daß in den Kreisen des politischen Katholizismus die Vision eines neuen, »besseren« Reiches gang und gäbe war. Sein Parteifreund Joos zum Beispiel sprach offen von der Erneuerung des »Deutschen Reiches zur Größe eines dritten Reiches«[132]. Damit wird deutlich, daß selbst einflußreiche Zentrumspolitiker im »ideologischen Strom dieser Jahre« mitschwammen, daß sie zwar »politisch anders handelten, aber nicht zu pointiertem Widerspruch gegenüber den Tendenzen der Reichsideologie fähig waren«[133].

125 Nachlaß Bolz, Rede vom 10. Februar 1924.
126 NEUROHR 79.
127 Vgl. Nachlaß Bolz, Rede vom 17. Februar 1924.
128 Vgl. NEUROHR 79.
129 K. P. HOEPKE, Die Deutsche Rechte 72.
130 Vgl. CLEMENS 111ff.
131 K. SONTHEIMER, Die Idee des Reiches 206.
132 JOOS, Nationale Entwicklung 494.
133 K. BREUNING, Die Vision des Reiches 153.

4.2 Bolz' Wunsch nach einer autoritären Lösung

Der rechte Flügel der Zentrumspartei, Brüning, Kaas, Bolz und andere forderten in der Krise der Republik eine vom Parlament losgelöste autoritäre Regierung. Bolz' Wunsch nach einer autoritären Lösung gipfelt 1930 in dem Satz: »Ich bin längst der Meinung, daß das Parlament die schweren innenpolitischen Fragen nicht lösen kann. Wenn ein Diktator für zehn Jahre möglich wäre – ich würde es wünschen«[134]. Dieser »Diktator« scheint ihm in der Lage zu sein, Ordnung zu schaffen und die Massen aus dem Chaos zu führen: »Wo ist einer, der (uns) den Weg aus dieser heutigen Notzeit zeigen kann...? Was wir jetzt erleben, ist ein Ringen um das Richtige, bei dem es ohne Versuche und Opfer nicht abgeht«, so Bolz 1930 in Stuttgart[135]. Seinen »Diktator auf Zeit« darf man sich nicht als einen Mann vorstellen, der jenseits von Gesetz und Moral steht, sondern als einen »führenden«, »ordnenden« und »national« eingestellten »christlichen Staatsmann«. Dieser weiß sich an eine »göttliche Ordnung« gebunden und seine Politik ist an moralischen Werten orientiert. Bolz distanziert sich damit von der extremsten Folgerung der katholischen »Rechtsentwicklung«, etwa den politischen Theorien von Carl Schmitt (1888–1985). Dessen »Diktator« war kein christlicher Staatsmann, ihm ging es um den Souverän, um den Herrscher als Volksführer, der über Recht, Gesetz, Moral und Staat verfügt[136]. Aufgrund seiner humanistischen Bildung kannte Bolz den aus der Antike überlieferten »Begriff des Diktators«, der in Notzeiten, das heißt zeitlich begrenzt, eingesetzt werden konnte. Zum andern aber war sein Denken und Handeln stark von der hierarchischen Struktur der katholischen Kirche und ihren Sozialenzykliken aus dem 19./20. Jahrhundert geprägt. Papst Leo XIII. forderte 1881 in seiner Enzyklika »Diuturnum Illud«[137] eine Gesellschaftsordnung, in der »Einer die Bestrebungen der Glieder ... leitet ... Gott wollte, daß in der bürgerlichen Gesellschaft Herrscher seien, die die Menge zu geleiten haben«. Die ideologische Begründung von Bolz' »kommissarischem Diktator« muß in diesem Kontext gesehen werde. Weiter heißt es in dieser Enzyklika: »Und das ist von großem Gewicht, daß die, die ... das Gemeinwohl verwalten, derart die Bürger zum Gehorsam zu zwingen Befugnis haben müssen, daß für diese der Ungehorsam geradezu Sünde ist.« Papst Leo XIII. vertritt in seiner Staatslehre eine Gesellschaftsordnung mit stark autoritären Zügen, zugleich lehnt er in seiner Enzyklika einen Verfassungsbruch ab[138]. Diese Ideologie war Bolz' politisches Programm, das er in die politische Praxis umzusetzen versuchte[139].

Möglicherweise muß man Bolz' Affinität zu einer autoritären Politik im Zusammenhang mit der Erfolglosigkeit des Vatikans bei den Reichskonkordatsverhandlungen sehen. Rom war bereit, mit einem »autoritären Staat« das Konkordat zu schließen: »Der ›autoritäre Staat‹ mußte die autoritäre Kirche besser in ihren Postulaten begreifen als andere«, so Kaas[140].

134 Zit. nach MILLER 367f.

135 Nachlaß Bolz, Rede vom 15. November 1930. – Dieser Wunsch nach einem »politischen Führer« muß man in Kontinuität zum 26. August 1921 sehen: Wie nach der Ermordung Erzbergers 1921, so wird auch in der Krise 1930 sein Wunsch nach einer »starken Persönlichkeit« virulent. Vgl. Kap. 2.2.

136 Vgl. C. SCHMITT, Der Gegensatz von Parlamentarismus 257ff. – DERS., Politische Theologie.

137 Enzyklika Diuturnum Illud vom 29. Juni 1881, 210ff. – Vgl. HEER 233ff.

138 Ähnlich auch in seiner Enzyklika Immortale Dei von 1885, 347f. – Vgl. JUNKER 89, 95.

139 Vgl. Nachlaß Bolz, Rede vom 12. Dezember 1921: »Die Zusammenstellung der Lehre der katholischen Kirche über den Staat ... ergibt ein politisches Programm. Katholisches Denken und Fühlen geben dem Katholiken sein Programm mit, dem er sich nicht entziehen kann«.

140 L. KAAS, Der Konkordatstyp 517. – Vgl. K. SCHOLDER, Die Kirchen und das Dritte Reich 185ff. – G. v. ROON, Der katholische Widerstand 117. – HEER 245.

4.3 Bolz' politische Praxis, rechts von der SPD zu regieren

Seit 1923 wurde im Stuttgarter Landtag ohne die SPD regiert; zudem diffamierte man sie als »Sozialisten«[141]. Nach seiner Wahl zum Württembergischen Staatspräsidenten 1928 regierte Bolz gegen das Gesetz der »parlamentarischen Logik«, das heißt ohne die SPD, die stärkste Partei im Stuttgarter Landtag war[142]. Als 1932 in Preußen die »Weimarer Koalition« durch Papen zerschlagen wurde, beteiligte sich Bolz nicht am Protest Bayerns und Badens[143]. Seine Entscheidungen, so Besson[144], waren bestimmt von »Tradition und Weltanschauung«. Über seinen Freund, den Philosophen Ludwig Baur (1871–1943), lernte Bolz die neuscholastische Lehre kennen, jene Lehre, die durch die Enzyklika »Aeterni Patris« (1879) von Leo XIII. stark gefördert wurde. Das Charakteristische der neuscholastischen Lehre ist die Wendung gegen den Liberalismus und Sozialismus. Diese Auffassung findet sich später auch in den Schriften von Baur[145] und in Bolz' Exposé »Katholische Aktion und Politik«[146]. Beide fassen die neuscholastische Lehre der Päpste zusammen und bezeichnen den Liberalismus und den Sozialismus als unvereinbar mit der Lehre der katholischen Kirche. Aufgrund ihrer Vergangenheit wurden die Sozialdemokraten als »Sozialisten« diffamiert und waren somit nach Ansicht der Päpste nicht koalitionsfähig.

Bolz' Politik, ohne die Sozialdemokraten zu regieren, war somit »katholische Politik«, das heißt sie war von typisch »römischen Denkstrukturen« geprägt ganz im Sinne der Theorien neuscholastischer Provenienz. Daher war, so Bolz, die anfängliche Kooperation mit den Sozialdemokraten eine »reine Taktik«, ein »Opfer« für das Zentrum[147]. Erst auf dieser Folie gewinnt seine Politik Kontur.

5. Folgerungen aus Bolz' »ideologisierter« Politik

– Bolz mußte eine neue Ordnung akzeptieren: Dies galt sowohl nach dem 9. November 1918, als die Zusammenarbeit mit der SPD für ihn eine »politische Notwendigkeit« war, wie auch nach dem 5. März 1933, als die Reichskanzlerschaft Hitlers eine »politische Notwendigkeit« war[148].
– Das Zentrum konnte eine gegebene Verfassung nicht durchbrechen. Daher war es Bolz verboten, für den Kampf gegen Hitler zum Verfassungsbruch zu greifen. Stattdessen führte er Koalitionsverhandlungen mit Hitler auf dem Boden der Weimarer Verfassung[149].
– Ziel seiner Politik war eine dauerhafte Ausschaltung der SPD. Sobald sich rechts von der »Weimarer Koalition« eine Alternative bot, versuchte er, diese zu realisieren. Dies galt für seine Politik 1923 und besonders 1928.

141 Vgl. Nachlaß Bolz, Rede auf einer Katholikenversammlung 1924. – Vgl. Miller 335.
142 Vgl. Besson 36: Er spricht in diesem Zusammenhang von einer »sozialistenfreien« Landesregierung. – Vgl. Deutsches Volksblatt vom 9. Juni 1928.
143 Eyck 509: »Weite, zum Teil sehr einflußreiche Kreise jubelten bei der Aussicht, die Sozialdemokraten los zu werden und, wenn möglich, auch die Gewerkschaften«. Schloß auch Bolz sich dieser »öffentlichen Meinung« an?
144 Besson 36. – Vgl. Ebd.: Wegen der »tiefgreifenden sozialen und ideologischen Gegensätze ... (war) wenig Hoffnung auf eine Wendung des Zentrums«.
145 L. Baur, K. Rieder, Päpstliche Enzykliken.
146 Vgl. Köhler, Christentum und Politik.
147 Vgl. Kap. 2.2.
148 Vgl. E.-W. Böckenförde, Der deutsche Katholizismus 235. (Böckenförde I). – Miller 419: Dort Bolz: »Was das Zentrum 1918 und 1919 gewesen sei, werde es auch 1932 und 1933 sein: ein Hort der Verfassung, eine Volksgemeinschaft im kleinen«.
149 Vgl. Junker 233.

– Die katholische Staatslehre zeigte starke Vorbehalte gegenüber dem Weimarer Parteienstaat, weshalb der klerikal-konservative Flügel[150] in der Krise des Parlamentarismus sich nicht wie der linke demokratische Flügel für eine Reform des Wahlrechts einsetzte, sondern eine Staatsordnung mit stark autoritären Zügen forderte[151].
– Seine Konformität mit der vatikanischen Politik führte zu Fehleinschätzungen gegenüber den Nationalsozialisten.

6. Der »rechtsgerichtete« Katholizismus oder der »Rechtskatholizismus« als solcher

Seit 1928 – mit der Wahl von Kaas zum Zentrumsvorsitzenden – bestimmte der Rechtskatholizismus das Klima des deutschen Katholizismus, als dessen führender Kopf Martin Spahn zu bezeichnen ist. Die »rechtsnationalen Katholiken«[152] galten innerhalb des »neuen Nationalismus« als eine eigenständige Richtung und verfolgten eine nationalistisch verengte Reichsidee, waren monarchistisch und gegen eine Verbindung des Zentrums mit den Sozialdemokraten[153]. Sie betrachteten sich als die eigentlichen »Verteidiger christlich-konservativer Grundsätze«[154]. Die parlamentarische Demokratie war für sie »von allen Regierungsformen die denkbar schlechteste«[155]. Zwischen Zentrum und Rechtskatholizismus gab es Anfang der dreißiger Jahre Affinitäten in den politischen Zielsetzungen. Kaas, Brüning und Bolz, die Vertreter der katholischen Soziallehre, fielen alle von der Zentrumspolitik der »Weimarer Koalition« ab[156] und schwenkten auf eine streng autoritäre Politik ein, wodurch sie dem Gedankengut des Rechtskatholizismus und der nationalistischen Rechten weit entgegenkamen. Angesichts der sich abzeichnenden Annäherung des rechten Zentrumsflügels an die bürgerlich-konservative Rechte, konnte es nicht ausbleiben, daß auch Katholiken in das geistige und organisatorische Fahrwasser der Nationalsozialisten gerieten[157]. Die Gefahr wurde im Zentrum zusätzlich erhöht, indem man einen »kommissarischen Diktator« herbeisehnte und bereit war, Hitler das Reichskanzleramt in einer »braun-schwarzen« Koalitionsregierung zu überlassen[158]. Diese Politik fand auch die römische Zustimmung[159].

150 Dazu muß man Bolz zählen.
151 Vgl. H. Grebing, Die Konservativen und Christlichen 488.
152 Vgl. Neurohr 21.
153 Vgl. G. Clemens, Rechtskatholizismus 111ff.
154 Ebd. 114.
155 Ebd. 118.
156 Man muß im politischen Katholizismus während der Weimarer Republik grob zwei Richtungen unterscheiden: Zum einen die »linke Richtung«, d.h. die Vertreter eines »sozialen Katholizismus«; ihre Vertreter waren Erzberger, Wirt u.a. Diese Richtung setzte sich für eine Koalition mit der SPD ein. Dagegen lehnten die Vertreter der konservativen Richtung, die in der Tradition der katholischen Soziallehre standen und daher autoritär-ständisch gebunden waren, eine Koalition mit der SPD ab. Sie erstrebten eine Einigung mit den Rechtsparteien. Als Exponenten dieser Richtung gelten Brüning, Kaas und Bolz.
157 Ein treffendes Beispiel in diesem Zusammenhang ist der Katholik K. G. Kiesinger. In seinem Buch heißt es: »Das von den Nationalsozialisten verkündete Ziel der Volksgemeinschaft ... machte mir Eindruck ... Ich wollte mich nicht noch einmal eines Verhaltens des tatenlosen Zusehens schuldig machen, dessentwegen ich mich später hätte tadeln müssen«. K. G. Kiesinger, Dunkle und helle Jahre 163f.
158 Im Sinne Brachers wurde Hitler »durch konservative und reaktionäre Kreise in die Macht geschoben«. Vgl. K. D. Bracher, Deutschland zwischen Demokratie und Diktatur 77ff. – 139ff. – 157ff.
159 Vgl. Morsey, Die deutsche Zentrumspartei 301.

In den Reihen des Zentrums gab es keinen nachhaltigen Protest gegen die Ideen der Rechtskatholiken in der Endphase der Weimarer Republik. An Bolz und andere Zentrumspolitiker ergeht daher der Vorwurf, das Trugbild der nationalen Revolution nicht durchschaut zu haben. Durch die von ihnen mitgetragene Zentrumspolitik haben sie mit zu einer ideologischen Unterhöhlung der demokratischen Staatsform beigetragen. Zu Recht konstatiert daher Böckenförde[160]: »Im Jahre 1933 war in weiten Kreisen des deutschen Katholizismus eine ideologische Befangenheit und Wirklichkeitsferne erreicht, die auch in der NS-Bewegung, nur weil sie sich betont antiliberalistisch und antimarxistisch begriff und sich zahlreicher Vokabeln des ›organischen‹ Denkens bediente, einen willkommenen Bundesgenossen im Kampf gegen den ›liberalen Ungeist‹ und für eine christliche ... Ordnung sehen ließ«. Man identifizierte gleiche Vokabeln aus der nationalsozialistischen Terminologie mit denen der eigenen Sache. Dies dadurch bedingte »Begriffschaos« mußte notwendigerweise zu einer inneren Auflösung der demokratisch-republikanischen Substanz führen. Zwar muß Bolz' Diktator als ein christlicher Staatsmann begriffen werden, der sich an Recht und Verfassung hält. Ganz anders bei den Nationalsozialisten: Hier ist die Verfassung der Wille des Führers, und »Recht ist, was dem Volke nützt«. Aber die autoritäre Zentrumspolitik trug mit dazu bei, die Hemmschwellen gegenüber Hitler bei den Katholiken abzubauen.

7. Eugen Bolz – sein politischer Weg

7.1 Bolz' Politik bis 1933

Bolz orientierte sich in seiner Politik an den Sozialenzykliken der Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts. Rom bestimmte seine Haltung gegenüber der SPD, hinsichtlich einer autoritären Regierungsweise und vor allem gegenüber den Nationalsozialisten. Er übernahm die »Geschlossenheit« eines katholischen Denkens, wie es sich in den Kulturkampfzeiten bewährt hatte. Bolz' Denken war also von typisch »römischen« Denkstrukturen geprägt. Seine Politik hatte nichts »Prophetisches«[161] an sich. Ein Prophet »ruft dazu auf ... dem Neuen gegenüberzutreten, weil darin die Zukunft liegt ... Das prophetische Wort ist ... provokativ: Es erregt Ärgernis! ... Das prophetische Wort ruft nach vorne, in die Zukunft, zu neuen Ufern«[162]. Man kann derartiges in Bolz' Rede nicht feststellen. Er kritisierte zwar die gesellschaftlichen und politischen Zustände der Weimarer Republik, jedoch mit dem Ziel, hinter die Weimarer Demokratie zurückzukehren: zu einer autoritären Regierungsweise.

7.2 Bolz' politische Einstellung von 1933 bis 1945

Als 52jähriger Zentrumspolitiker nahm der entmachtete Staatspräsident von Württemberg 1933 an den letzten Reichstagssitzungen teil. Er wandte sich gegen das Ermächtigungsgesetz, stimmte aber aus Fraktionsdisziplin dem Gesetz zu. Seine Teilnahme am Parteitag der christlich-sozialen Partei Österreichs im Sommer 1933 diente der Gestapo als Vorwand, ihn für einige Wochen auf dem Asperg in Haft zu nehmen. Danach zog er sich ins Privatleben zurück. Durch seinen Freund, den Philosophen Ludwig Baur, angeregt, vertiefte er sich in die neuscholastischen Lehren, besonders in die Soziallehre Leos XIII. Vom Winter 1941/42 an hatte Bolz Kontakte zum Widerstandkreis um Carl Goerdeler. Die Ereignisse des 20. Juli 1944 sind bekannt. Bolz' Verhaftung steht in keinem direkten Zusammenhang damit. Am

160 Böckenförde (Hochland 54) 237.
161 Gegen Köhler, Eugen Bolz 15.
162 N. Greinacher, Der Schrei nach Gerechtigkeit 12.

12. August wurde er von der Gestapo verhaftet, am 22. Dezember zum Tode verurteilt und am 23. Januar 1945 in Plötzensee hingerichtet. Bolz machte nach der Machtergreifung 1933 eine Umkehr durch, sowohl in der Beurteilung der Politik Hitlers, als auch in seiner Beziehung zur katholischen Kirche. In seiner Schrift »Katholische Aktion und Politik« von 1934 stellt er abweichend vom Standpunkt der Bischöfe fest, daß sich die Katholische Aktion nicht aus der Politik heraushalten dürfe, sondern »bei offensichtlichem Mißbrauch der Staatsgewalt ... ein Notwehrrecht des Volkes«[163] bestehe. Die Bischöfe dagegen betonten das Verbot der Konterrevolution. Auf die politische Situation übertragen bedeutete dies für Bolz: War er noch im März 1933 von der politischen Notwendigkeit der Reichskanzlerschaft Hitlers überzeugt, so besaß er zu Kriegsbeginn eine sehr realistische Sicht der Dinge: »In einem Weltkrieg muß Hitler unterliegen«[164]. Angesichts dieser Gewißheit gab es für ihn keine Zweifel mehr, daß es ein sittlich berechtigtes Widerstandsrecht gegen Hitler gibt. Hier begegnen wir einem anderen Bolz. Er wußte, daß er sich, was die Einschätzung Hitlers und seiner Bewegung anging, was die Ablehnung des Verfassungsbruchs 1932 anbelangte, auf einem falschen Weg befunden hatte[165]. Er wollte zurück auf den richtigen. Dazu mußte das Hitlerregime beseitigt werden. Nur so konnte er sein Gewissen beruhigen. Den einzigen Weg, den es dazu gab, war der aktive Widerstand. Indem Bolz diesen Weg ging, begann er sich gegenüber der »Geschlossenheit« des katholischen Denkens zu emanzipieren. Nun galt für ihn nicht mehr das Verbot der Konterrevolution, sondern das Gebot des Notwehrrechtes gegen Hitler. Sein Tod war die Konsequenz seiner Umkehr. Erst so wurde Bolz zu einem wahrhaft christlichen »Märtyrer«.

Man kann daher konstatieren: Bolz' Weg in den Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime, sein »Märtyrertod«, lassen sich nicht in seiner Politik bis 1933 finden. Diese war gegenüber der nationalsozialistischen Bewegung von Fehleinschätzungen geprägt. Bolz war nicht von Beginn an ein entschiedener Gegner der Nationalsozialisten, was aber nicht heißt, daß er ihr Anhänger war. Damit hat Eugen Bolz, im Sinne von Haffner, mit zu einer inneren Auflösung der demokratisch-republikanischen Substanz beigetragen: »Die Weimarer Republik ist nicht durch Wirtschaftskrisen und Arbeitslosigkeit zerstört worden ... sondern durch die schon vorher einsetzende Entschlossenheit der Weimarer Rechten, den parlamentarischen Staat zugunsten eines unklar konzipierten autoritären Staates abzuschaffen«[166]. Bolz war ein »treuer« Sohn der katholischen Kirche in ihrer Zeit und damit auch Anhänger eines autoritären Regierungs- und Gesellschaftssystems im Rahmen der katholischen Soziallehre. Erst nach 1933 wurde aus dem loyalen, gehorsamen Gefolgsmann – von einigen Ausnahmen abgesehen[167] – ein emanzipierter, »ungehorsamer« Katholik. Er befreite sich von der damaligen – wir müssen heute sagen »vorkonziliaren« – katholischen Lehre und ging seinen eigenen Weg – als »miles christianus« in den Widerstand.

163 KÖHLER, Christentum und Politik 30.

164 Zit. nach MORSEY, Eugen Bolz 100.

165 Bolz rückte jedoch nicht von seiner »Rechtspolitik« ab. Das »Unternehmen 20. Juli« war in seiner Substanz ein »hochkonservatives Unternehmen«. HAFFNER 59. – Vgl. auch HAFFNER, Zur Zeitgeschichte 101–105.

166 HAFFNER 62.

167 Etwa bei der Bischofsernennung 1927.

8. Quellen- und Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen

Nachlaß Eugen Bolz im Besitz der Familie Dr. M. Rupf-Bolz, Stuttgart

Gedruckte Quellen

J. Joos, Nationale Entwicklung und soziale Gemeinschaft. Gedanken und Erwägungen, in: K. A. Schulte (Hg.), Nationale Arbeit. Das Zentrum und sein Wirken in der deutschen Republik, Berlin, Leipzig 1929, 485–499.

L. Kaas, Der Konkordatstyp des faschistischen Italiens, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 1, 1933, 488–522.

Leo XIII. und Pius XI., Die Rundschreiben über die Arbeiterfrage und über die gesellschaftliche Ordnung (mit einer Einleitung von O. v. Nell-Breuning SJ), in: H. J. Schmitt (Hg.), Bausteine der Gegenwart, Heft 1, Köln 1946.

Leo XIII., Enzyklika »Diuturnum illud« vom 29. Juni 1881, in: Sämtliche Rundschreiben von Papst Leo XIII., Freiburg i. Br. 1900–1904, 201–233.

Leo XIII., Enzyklika »Immortale Dei« vom 1. November 1885, in: Sämtliche Rundschreiben von Papst Leo XIII., Freiburg i. Br. 1900–1904, 340–390.

Päpstliche Sozialenzyklika und ihre Stellung zur Politik, hg. von L. Baur, K. Rieder, Freiburg i. Br. 1932.

Die Protokolle der Reichstagsfraktion und des Fraktionsvorstandes der Deutschen Zentrumspartei 1926–1933, bearb. von R. Morsey, Mainz 1969.

C. Schmitt, Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie, in: Hochland 23, 1926/II, 257–270.

Ders., Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Leipzig, München 1922.

Literatur

W. Albrecht, Bolz, Eugen, Politiker, in: W. Benz, H. Graml, Biographisches Lexikon zur Weimarer Republik, München 1988, 33–34.

C. Amery, Die Kapitulation oder Der real existierende Katholizismus, München 1988.

W. Besson, Württemberg und die deutsche Staatskrise 1928–33. Eine Studie zur Auflösung der Weimarer Republik, Stuttgart 1959.

E.-W. Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933, in: Hochland 53, 1960/61, 215–239.

Ders., Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933, in: Hochland 54, 1962/63, 217–245.

K. D. Bracher, Deutschland zwischen Demokratie und Diktatur. Beiträge zur neuen Politik und Geschichte, Bern 1964.

K. Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934), München 1969.

H. Buchheim, Warum das Zentrum unterging?, in: Hochland 53, 1960/61, 15–27.

G. Clemens, Rechtskatholizismus zwischen den Weltkriegen, in: A. Langer (Hg.), Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Paderborn, München, Wien, Zürich 1985, 111–130.

G. Denzler, V. Fabricius, Die Kirche im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand? Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984.

W. J. Doetsch, Württembergs Katholiken unterm Hakenkreuz 1930–1935, Stuttgart 1969.

K. Epstein, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie, Berlin, Frankfurt a. M. 1962.

E. Eyck, Die Geschichte der Weimarer Republik, Bd. 2, Zürich, Stuttgart 1956.

K. D. Erdmann, Die Weimarer Republik, in: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 19, Stuttgart ^{7}1986.

Th. Eschenburg, Improvisierte Demokratie. Gesammelte Aufsätze zur Weimarer Republik, München 1963.

H. GREBING, Die Konservativen und Christlichen seit 1918, in: Politische Studien 9, 1958, 482–491.
N. GREINACHER, Der Schrei nach Gerechtigkeit, München 1986.
S. HAFFNER, Anmerkungen zu Hitler, Frankfurt a. M. 1981.
DERS., Zur Zeitgeschichte, München 1982.
A. HAGEN, Eugen Bolz, in: Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus, Bd. 3, Stuttgart 1954, 202–243.
F. HEER, Der Glaube des Adolf Hitlers. Anatomie einer politischen Realität, Frankfurt a. M., Berlin 1985.
W. HOEGNER, Die verratene Republik. Geschichte der Deutschen Gegenrevolution, München 1958.
K. HOEPKE, Die Deutsche Rechte und der italienische Faschismus. Ein Beitrag zum Selbstverständnis und zur Politik von Gruppen und Verbänden der deutschen Rechten, Düsseldorf 1968.
G. ISERLOH, K. SCHOLDER, Die Kirchen im 20. Jahrhundert – Vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, in: R. KOTTJE, B. MOELLER, Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3, Neuzeit, Mainz, München 1975, 239–247.
G. JASPER, Die gescheiterte Zähmung. Wege zur Machtergreifung Hitlers 1930–1934, Frankfurt a. M. 1986.
D. JUNKER, Die Deutsche Zentrumspartei nach 1932/33. Ein Beitrag zur politischen Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland, Stuttgart 1969.
K. G. KIESINGER, Dunkle und helle Jahre. Erinnerungen 1904–1958, hg. von R. SCHMOECKEL, Stuttgart 1989.
K. v. KLEMPERER, Konservative Bewegungen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München, Wien o. J.
J. KÖHLER, Christentum und Politik. Dokumente des Widerstands. Zum vierzigsten Jahrestag der Hinrichtung des Zentrumspolitikers und Staatspräsidenten Eugen Bolz am 23. Januar 1945, Sigmaringen 1985.
DERS., Eugen Bolz (1881–1945). Politiker aus Leidenschaft. Zum 100. Geburtstag des württembergischen Ministers und Staatspräsidenten, in: RJKG 1, 1982, 21–32.
DERS., Katholische Aktion und politischer Katholizismus in der Endphase der Weimarer Republik, in: RJKG 2, 1983, 141–153.
E. KOLB, Die Weimarer Republik, München, Wien 1984.
H. KRÄMER, Eugen Bolz, Staatspräsident von 1928–1933, in: K. GAYER, H. KRÄMER, G. F. KEMPTER (Hg.), Die Villa Reitzenstein und ihre Herren, Stuttgart 1988, 101–118.
E. MATTHIAS, R. MORSEY (Hg.), Das Ende der Parteien 1933, Düsseldorf 1960.
M. MILLER, Eugen Bolz, Staatsmann und Bekenner, Stuttgart 1951.
A. MOHLER, Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen. Ein Handbuch, Darmstadt ^{2}1972.
R. MORSEY, Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und »Nationaler Erhebung« 1932/33, Stuttgart, Zürich 1977.
DERS., Die Deutsche Zentrumspartei, in: E. MATTHIAS, R. MORSEY (Hg.), s. o., 281–453.
DERS., Eugen Bolz (1881–1945), in: J. ARETZ, R. MORSEY, A. RAUSCHER (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 5, Mainz 1985, 88–103.
J. F. NEUROHR, Der Mythos vom Dritten Reich. Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus, Stuttgart 1957.
G. v. ROON, Der katholische Widerstand, in: Widerstand und Exil, 1933–1945 (Schriften der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 223), Bonn ^{2}1986, 112–126.
K. SONTHEIMER, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, in: Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte 5, 1957, 43–62.
DERS., Die Idee des Reiches im politischen Denken der Weimarer Republik, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 13, 1962, 205–221.
K. SCHOLDER, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2, Berlin 1985.
DERS., Die Kirchen im 20. Jahrhundert, siehe ISERLOH.

ULRIKE ALTHERR

Seelsorge an oder Arbeit mit Frauen?

Die Katholischen Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg 1945 bis 1962*

Einleitung

Im Diözesanarchiv in Rottenburg befindet sich ein Entwurf zur Gründung eines kirchlichen Frauensekretariates aus dem Jahr 1946, entstanden in Zusammenarbeit zwischen dem Katholischen Deutschen Frauenbund der Diözese Rottenburg und dem Seelsorgeamt[1]. Als Aufgabe der neuen Institution wurde kirchliche *Frauenarbeit* genannt. Bei der Bearbeitung der Vorlage im bischöflichen Ordinariat wurde *Frauenarbeit* gestrichen und durch *Frauenseelsorge* ersetzt.

Sind mit diesen beiden Begriffen unterschiedliche Konzeptionen der kirchlichen Arbeit mit und für Frauen gegeben? Steht *Frauenarbeit* für die Sicht der katholischen Frauenorganisationen, selbständig als Bewegung katholischer Frauen tätig zu sein, und *Frauenseelsorge* für die der Diözesanleitung? Konnten im Bistum Rottenburg in der Nachkriegszeit organisierte katholische Frauen eigenständig tätig sein, oder waren sie Adressatinnen von Seelsorge und kirchlicher Lenkung? Wurden Verbände »verkirchlicht« und ihre Aktivitäten auf den Rahmen der Pfarrei beschränkt?[2]

Wie sahen sich die Frauen in den einzelnen Organisationen selbst? Welche Tätigkeiten übernahmen die Verbände? Welche Themen griffen sie auf? Wie waren ihre Beziehungen zur

* Kurzfassung der Diplomarbeit im Fach Kirchengeschichte des südwestdeutschen Raumes an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen im Wintersemester 1989/90, die von Prof. Dr. Joachim Köhler betreut wurde. Titel: »Frauenarbeit« oder »Frauenseelsorge«? Die katholischen Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg 1945 bis 1962. Entwicklung und Verhältnis zum Bischöflichen Ordinariat in Rottenburg. Hinweis: In den Anmerkungen werden nur Zitate und die wichtigsten Daten belegt. Einzelnachweise müssen der Diplomarbeit entnommen werden, die einzusehen ist im Diözesanarchiv in Rottenburg, in der Geschäftsstelle des Katholischen Deutschen Frauenbundes in Köln und bei der Verfasserin.
In den Anmerkungen werden folgende Abkürzungen benützt: BO = Bischöfliches Ordinariat. – DJK = Deutsche Jugendkraft. – KDF = Katholischer Deutscher Frauenbund. – KFB = Katholische Frauenbildung. – KKF = Katholische Kaufmännisch berufstätige Frauen. – VkdL = Verein katholischer deutscher Lehrerinnen.

1 Bischöfliches Seelsorgeamt an das BO am 18. 6. 1946. DAR G 1.1 C 16.2b (Unterschrieben von Alfred Weitmann, dem Direktor des Seelsorgeamtes und Luise Rist, der Vorsitzenden des Katholischen Deutschen Frauenbundes in der Diözese Rottenburg). – Luise Rist (1877–1955): Vorsitzende des KDF in der Diözese Rottenburg 1918–1928 und 1945–1948. A. Hagen, Luise Rist, in: Ders., Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus 4, Stuttgart 1963, 183–209. – Alfred Weitmann (geb. 1910). Verzeichnis 1984, 249.

2 H. Hürten, Katholische Verbände, in: A. Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Bd. 2, München–Wien 1982, 215–277; 272f.

kirchlichen Hierarchie? Welche Vorstellungen von Frauen und von der Arbeit mit Frauen bestanden im Ordinariat?

Die Untersuchung ist zeitlich begrenzt auf die Jahre von 1945 bis 1962, von Kriegsende bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Gegenstand dieser Untersuchung sind die Frauenvereine in der Diözese Rottenburg[3]. Fast alle gehörten damals überdiözesanen Verbänden an. Sie waren aus der Frauenbewegung hervorgegangen oder kirchliche Gründungen. Man kann sie in allgemeine Frauenvereine, Frauenberufsverbände und caritative Organisationen einteilen. Letztere werden hier ausgeklammert, da sie sich weniger mit der Frau selbst befaßten, als vielmehr praktisch für ihre Mitmenschen tätig waren.

Als Quellen wurden die Akten des Diözesanarchivs Rottenburg herangezogen[4]. In ihnen findet sich über die einzelnen Organisationen kaum Vereinsinternes, sondern in fast allen Fällen geht es um die Beziehung von Verein zur Diözesanleitung, sei es, daß Genehmigungen nötig waren, finanzielle Mittel erbeten oder Berichte über die Arbeit eingereicht wurden. Die Akten zur Seelsorge[5] enthalten neben Seelsorgekonzeptionen auch viel Formales, wie zum Beispiel tabellarische Tätigkeitsberichte der Leiter des Seelsorgeamtes. Die Nachlässe von Generalvikar August Hagen (1889–1963) und Bischof Carl Josef Leiprecht (1903–1981), die maßgeblich an der Gestaltung der Frauenseelsorge beteiligt waren, wurden ebenfalls herangezogen[6].

Außer den Archivalien gibt es kaum Informationen zu den Vereinen der Diözese. Einiges kann den Zeitschriften der Verbände[7] oder ihren (Jubiläums-)Schriften[8] entnommen werden. Ergänzungen bietet das biographische Material[9].

Forschungen zu den katholischen Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg fehlen bisher ganz. Zwei Untersuchungen zu Bestand, Aufgaben und Leitbildern der katholischen Frauenorganisationen auf Bundesebene existieren für den Untersuchungszeitraum[10].

3 Vgl. den Überblick in 2.1.

4 Siehe Quellenverzeichnis.

5 DAR G 1.1 C 15.10a, C15.10b. – DAR G 1.2 R 31, zu R 31, R 31b.

6 DAR N 5, N62.

7 Die Berufstätige. – Die Christliche Frau. – Frauenland. – Frau und Beruf. – Frau und Mutter. – Haus und Herd. – Katholische Frauenbildung. – Die Mitarbeiterin. – Die Seelsorgehelferin.

8 Aus der Arbeit des Katholischen Deutschen Frauenbundes. – Berichte aus der Arbeit des Katholischen Deutschen Frauenbundes. – Die christliche Frau im Zeitalter der Technik. – Festschrift zur Weihe des Hauses der katholischen Frauen. – Fünfzig Jahre Berufsverband Katholischer Hausgehilfinnen in Deutschland e. V. – Th. Hauser, Unsere Spiritualität. – Jahrhundertwende – Jahrhundertmitte. – Ippers. – Die katholische Frauenbewegung in der sich wandelnden Welt. – Miteinander unterwegs. – Die Verantwortung der Frau. – Der VkdL.

9 M. Emmerich, Maria Schmitz (1875–1962), in: J. Aretz, R. Morsey und A. Raucher (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern 3: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Mainz 1979, 204–222. – H. Klens, Anwalt der Frauen: Leben und Werk (I. Rocholl-Gärtner hat das Material der Klens-Memoiren ausgewertet, bearbeitet, sowie mit einer Biographie und Interpretationen versehen), Düsseldorf 1978. – G. Krabbel, »Selig sind des Friedens Wächter«. Katholische deutsche Frauen aus den letzten hundert Jahren, Münster 1949. – A. Hagen, Luise Rist, in: Ders., Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus 4, Stuttgart 1963, 183–209.

10 Hausmann (untersucht die Leitbilder der katholischen Frauenbewegung in den fünfziger und sechziger Jahren. Er sieht die Vereine als Sachwalter des Vormodernen, die sich entweder besser an die Zeit anpassen müssen oder ihren Einfluß völlig verlieren, vgl. 250. Im Anhang bringt er genaue Informationen zu den Verbänden. Er wertete die Zeitschriften der Frauenorganisationen aus). – Pauls (stellt nur dar, ohne kritische Analyse. Für die Zeit nach 1945 führt sie kurz die einzelnen Organisationen auf.)

In Lexikonartikeln und Handbüchern gibt es nur kurze, meist wenig detaillierte Informationen[11]. Einiges findet sich in Werken über die Geschichte der Frauenbewegung[12], wobei die Anfänge der Frauenbewegung weit besser erforscht sind als die Zeit zwischen 1945 und 1962.

In der Kirchengeschichtsschreibung werden die Frauenorganisationen als Teil der katholischen Verbände abgehandelt[13]. Informationen zu den katholischen Verbänden allgemein finden sich in Aufsätzen zur Nachkriegszeit[14].

Neben den Akten des Seelsorgeamtes geben Berichte über Seelsorgetagungen und zeitgenössische Schriften zur Seelsorge Auskunft über die Frauenseelsorge[15]. Eine kurze Zusammenfassung über die Frauenpastoral in den Jahren 1945 bis 1962 bietet Fischer[16].

Da sich der Literatur insgesamt wenig entnehmen läßt, basiert die vorliegende Arbeit zum größten Teil auf den Akten.

1. Situation

1.1. Die Situation der deutschen Frauen in den Jahren 1945 bis 1962

Frauenorganisationen agieren nicht im luftleeren Raum, sondern sie werden geprägt von den Erfahrungen, die ihre Mitglieder machen. Deshalb soll, bevor von den einzelnen katholischen Frauenorganisationen die Rede ist, erst ein Blick auf die Situation der Frauen in der Nachkriegszeit geworfen werden[17].

Die Lage in den ersten Nachkriegsjahren (1945–1949) war gekennzeichnet durch Wohnungsnot, Hunger und Krankheiten. Kampf gegen Kälte, Nässe und Schmutz waren damals ebenso Teil der Hausarbeit wie Organisieren von Lebensmitteln und Gebrauchsgegenständen auf dem Schwarzmarkt oder auf Hamsterfahrten zu den Bauern. Verschärft wurden diese Probleme durch das Einströmen von Flüchtlingen[18]. Infolge enormer physischer und psychischer Belastungen brachen viele Ehen und Familien auseinander.

11 K. Buchheim, Private katholische Vereine, in: LThK 10, ²1965, 682–684. – E. Gössmann, Das Bild der Frau heute, Düsseldorf 1962. – A. Scherer, Die katholische Frauenbewegung in Deutschland, in: Wörterbuch der Politik, H. 6: Die Frau, Wesen und Aufgaben, hg. von A. Scherer, Freiburg i. Br. 1951, 192–197. – A. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg 3, Stuttgart 1960. – Obwohl er im BO für Frauenorganisationen zuständig war, erwähnt er diese kaum.

12 U. Gerhard, Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Reinbek bei Hamburg 1990. – A. Kall, Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert, Paderborn 1983.

13 H. Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986. – W. Spael, Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890–1945, Würzburg 1964. – L. Volk, Die Kirche in den deutschsprachigen Ländern, in: Handbuch der Kirchengeschichte 7, Freiburg 1979, 537–661.

14 Hürten (wie Anm. 2). – K. Forster, Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland, in: A. Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus 1, München–Wien 1981, 209–264.

15 Th. Bogler (Hg.), Die Frau im Heil, Maria Laach 1962. – Frauenfrage und Frauenseelsorge von heute, in: Herder Korrespondenz 8, 1953/54, 207–210. – J. Russmann, Sendung der Frau. Aus der Praxis eines Frauenseelsorgers, Wien 1958.

16 A. Fischer, Pastoral in Deutschland nach 1945, Bd. 2: Zielgruppen und Zielfelder der Seelsorge 1945–1962, Würzburg 1986, 121–130.

17 Der folgende Überblick basiert auf U. Frevert, Frauengeschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit, Frankfurt a. M. 1986. – K. J. Ruhl (Hg.), Frauen in der Nachkriegszeit 1945–1949, München 1988.

18 K.-J. Matz, Baden-Württemberg – Ein Bundesland entsteht, in: R. Rinker, W. Setzler (Hg.), Die Geschichte Baden-Württembergs, Stuttgart 1986, 290–301; 292.

Wegen des Frauenüberschusses[19] hatten viele Frauen keine Aussichten zu heiraten und waren gezwungen, sich durch Berufstätigkeit ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Renten wurden gekürzt oder gestrichen, und viele hatten ihr Vermögen verloren. Weil es an Männern mangelte, arbeiteten viele Frauen im Krieg, wie auch danach in traditionellen Männerberufen. Als es 1949 zu einer Abschwächung des Wirtschaftswachstums und bei gleichbleibendem Zustrom von Flüchtlingen zu einem Anstieg der Arbeitslosen kam, wurden Frauen vom Arbeitsmarkt verdrängt.

Ab 1950 beschäftigte man sich in der Öffentlichkeit stärker mit der Rolle der Frau in Familie und Gesellschaft. Nach den als Übergangsphase empfundenen ersten Nachkriegsjahren, in denen man sich von den traditionellen Leitbildern losgesagt hatte[20], sollte es nun zu einer Normalisierung in Form einer Restauration kommen, wie sie vor allem von den Konservativen und den Kirchen propagiert wurde. Als Ideal galt die hierarchisch strukturierte Ehe und Familie, in der sich die Frau als Hausfrau und Mutter für die Ihren aufopferte. Man hielt die Frau für geeignet und verpflichtet, die christliche Wertordnung gegen den Zeitgeist zu verteidigen. Nicht ins Idealbild paßte die vor allem seit dem »Wirtschaftswunder« Mitte der fünfziger Jahre zunehmende Berufstätigkeit von verheirateten Frauen. Eine starke Strömung in der Öffentlichkeit brandmarkte deren außerhäusliche Erwerbstätigkeit als Verantwortungslosigkeit gegenüber der Familie. Für die gleiche Arbeit bekamen Frauen weniger Lohn als ihre männlichen Kollegen.

Nach Artikel 3 des Grundgesetzes waren Männer und Frauen gleichberechtigt, doch dauerte es bis 1957, ehe dies im Bürgerlichen Gesetzbuch Aufnahme fand. Dies hatte vor allem Auswirkungen auf das Ehe- und Familienrecht, welches patriarchalisch geprägt blieb. So wurde beispielsweise § 1268 des Bürgerlichen Gesetzbuches (Stichentscheid des Vaters in strittigen Erziehungsfragen) erst 1979 abgeschafft.

Nach Kriegsende reorganisierte sich die Frauenbewegung[21]. Im Sommer 1945 bildeten sich in vielen Städten überparteiliche Frauenausschüsse, die praktische Hilfen anboten, sich aber auch für die Gleichberechtigung von Frauen in allen Bereichen einsetzten. 1949 wurde als Zusammenschluß der deutschen Frauenbewegung der »Deutsche Frauenring« gegründet. Dieser initiierte 1951 den »Informationsdienst für Frauenfragen«, der seither in den »Informationen für die Frau« für Frauen Wissenswertes aus Politik, Kultur und Recht berichtet.

1.2. Die Katholische Frauenbewegung in der Nachkriegszeit

Katholische Frauenorganisationen hatten sich während des Dritten Reiches aufgelöst oder allein auf rein religiösem Gebiet weiterarbeiten können. Nach dem Krieg formierte sich die katholische Frauenbewegung neu[22]. Bis zur Währungsreform hatten sich die wichtigsten Verbände wieder gesammelt, und die Vereinszeitschriften wurden wieder aufgelegt. Meist waren die alten Führungskräfte tätig, so daß ein großes Maß an Kontinuität gewahrt blieb.

1949 erhielten die einzelnen Verbände in der »Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Deutschen Frauen« ein gemeinsames organisatorisches Dach. Dadurch wurde die Thematik ihrer Arbeit vereinheitlicht. Die Arbeitsgemeinschaft war dem Beauftragten der Deutschen

19 Der Frauenanteil betrug im Bundesgebiet 1946 54,93%, 1959 52,9%. RUHL (wie Anm. 17).

20 G. WURZBACHER, Leitbilder gegenwärtigen deutschen Familienlebens, Stuttgart [4]1969.

21 Zur Frauenbewegung in der Nachkriegszeit: F. HERVÉ, I. NÖDINGER, Aus der Vergangenheit gelernt? In: F. HERVÉ (Hg.), Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Köln [3]1987, 187–205. – R. WIGGERSHAUS, Geschichte der Frauen und der Frauenbewegung in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik nach 1945, Wuppertal 1979.

22 HAUSMANN 20–30. – PANKOKE-SCHENK.

Bischofskonferenz für Frauenfragen Rechenschaft schuldig. Damit war eine stärkere Bindung an das »Hierarchische Apostolat« gegeben.

Die Verbände beschäftigten sich vor allem mit der Stellung der Frau in Ehe und Familie und fragten danach, wie die Frau im öffentlichen Leben ihrer Verantwortung gerecht werden könnte. Während in den ersten Nachkriegsjahren die katholische Frauenbewegung regen Zulauf erhielt, stagnierte im Laufe der fünfziger Jahre die Mitgliederentwicklung.

2. Die katholischen Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg

2.1. Überblick

Die Frauenorganisationen in der Diözese lassen sich in private katholische Vereine und kirchliche Vereine einteilen[23]. Erstere wurden von Laien gegründet und geleitet, letztere von Klerikern. Ihre Satzung wurde von der Kirchenleitung erlassen oder zumindest genehmigt. In der Praxis weisen die einzelnen Organisationen teilweise Mischformen zwischen beiden Grundtypen auf[24].

Zum ersten Typus gehört der *Katholische Deutsche Frauenbund*, der als allgemeiner Frauenverein die Interessen aller katholischen Frauen vertreten wollte. Er übertraf die anderen Frauenorganisationen der Diözese an Mitgliederstärke und Einfluß. Hierzu gehören auch die Frauenberufsvereine. Zu nennen sind der *Verein katholischer deutscher Lehrerinnen*, der zwar zahlenmäßig nicht stark vertreten war, aber ab Mitte der fünfziger Jahre relativ große Aktivitäten entfaltete. Als Vertretung der in Handel und Verwaltung tätigen Frauen ist der *Verband Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen* anzuführen, dessen Zentrale und Arbeitsschwerpunkt in der Diözese Rottenburg lagen. Die Arbeiterinnen waren als Verband *Werkvolkfrauen-Treuland* organisiert. Zahlenmäßig sehr klein, konnte sich der Verein in seinen Aktivitäten nicht recht entfalten. Der *Berufsverband Katholischer Hausgehilfinnen* wurde auf die Intervention der Verbandsleitung in München nach langen Verhandlungen gegründet. Da er von den Hausgehilfinnen selbst nicht gewollt war, blieb er vom Mädchenschutzverband abhängig, welcher schon vorher die Dienstmädchen betreut hatte.

Einen Frauenberufsverein besonderer Art stellt der *Verband der Seelsorgehelferinnen* dar, der seine Mitglieder religiös fördern und ihre beruflichen Interessen vertreten wollte.

Zu den kirchlichen Vereinen gehören *Marianische Kongregationen* und *Frauen von Schönstatt*, die weniger nach außen wirken, als sich um eine marianisch geprägte Spiritualität bemühen wollten. Außerdem sind die *Frauen- und Müttergemeinschaften* zu nennen, die in anderen Diözesen etwa die gleichen Aufgaben wie der Katholische Deutsche Frauenbund wahrnahmen, mit dem Unterschied, daß sie stärker in die kirchliche Hierarchie eingebunden waren. In der Diözese Rottenburg spielten sie kaum eine Rolle, so daß es hier nicht wie andernorts zu einer Konkurrrenz beider Organisationen kam. Als Sportverband für katholische Frauen gab es die *Deutsche Jugendkraft-Frauensportgemeinschaft*. Im *»Ring-Frauenkreis«* schlossen sich die Mitglieder einer Kerngemeinschaft des Bundes der katholischen Jugend zusammen.

23 Buchheim (wie Anm. 11). – H. Erharter, Kirchliche Vereinigungen, in: Ebd. 684f.

24 Zum Folgenden: Haussmann Anhang 1–24. – Pauls 148–233. – H. J. Schmitt, Arbeiterbewegung, in: LThK 1, ²1957, 308–310; 309. – L. Paulussen, Marianische Kongregationen, in: LThK 7, ²1962, 50f. – H. M. Köster, Schönstatt-Werk, in: LThK 9, ²1964, 457f. – A. Kiwitt, Deutsche Jugendkraft, in: LThK 3, ²1959, 266. – A. Ippers, Die Geschichte des Ring-Frauenkreises, in: Vierzig Jahre Ring-Frauengemeinschaft in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1947–1987, Pfingsttagung in Untermarchtal 1987, 5–10.

2.2. Aktivitäten und Themen

Die Aktivitäten der Vereine und die Themen, mit denen sie sich befaßten, zeigen, wie die Frauen auf die Herausforderungen ihrer Zeit reagierten.

Der Katholische Deutsche Frauenbund ergriff in der Diözese als erster die Initiative zur Neuordnung der kirchlichen Frauenarbeit. Auf einer 1946 vom Frauenbund einberufenen Tagung aller katholischen Frauenorganisationen der Diözese entstand der Vorschlag, die Arbeit zu vereinheitlichen und dafür ein Frauensekretariat zu schaffen, das mit dem Seelsorgeamt zusammenarbeiten sollte. Mit bischöflicher Zustimmung wurde es 1946 in Stuttgart errichtet[25]. Sitz und Leitung waren praktisch identisch mit dem Diözesansekretariat des Frauenbundes[26].

Ende 1946 konnte der Frauenbund seine ersten Kurse nach dem Krieg abhalten, insbesondere Koch-, Säuglingspflege-, Krankenpflege- und Nähkurse. Die Flüchtlingshilfe nahm weiten Raum ein. Eine wichtige Zielgruppe waren die Landfrauen, für die ab 1947 Landfrauentage und Jungbäuerinnenwerkwochen stattfanden[27]. In der Landfrauenarbeit stand der Frauenbund in Konkurrenz zum interkonfessionellen Landfrauenverband und zu einer allein vom Klerus getragenen Landvolkseelsorge, wie sie die Deutsche Bischofskonferenz plante. Der Frauenbund setzte sich für eine Landvolkbewegung unter Führung der eigenen Ortsvereine ein[28]. Aus der Zusammenarbeit mit dem Bauernbund entwickelte sich unter anderem der Beruf der Dorfhelferin. Die Aktion »Schülerinnen helfen Landfrauen« sollte seit 1957 überlastete Bäuerinnen unterstützen[29].

Für Berufstätige wollte man 1948 mehr tun und begann mit Arbeiterinnenfreizeiten[30]. Doch geschah in der Folgezeit in dieser Richtung nicht mehr viel.

Mit politischen Themen beschäftigte sich der Frauenbund vor allem in der Zeit von 1948 bis 1956. Während in den ersten beiden Jahren die »staatsbürgerliche Schulung« der Frauen weiten Raum einnahm, behandelte man später meist Themen aus der Wirtschafts-, Sozial- und Familienpolitik[31]. Seit etwa 1957 zog sich der Frauenbund aus der politischen Diskussion zurück und widmete sich mehr sozialen Aufgaben. So vermittelte er beispielsweise die »Sonntagsschwestern«, Frauen, die in ihrer Freizeit in Krankenhäusern unentgeltlich Pflegedienste übernahmen[32]. In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre stagnierte die Aktivität der Zweigvereine. In der Vereinsleitung beklagte man das Fernbleiben der berufstätigen Frauen.

25 Bischöfliches Seelsorgeamt an das BO am 18. 6. 1946 (unterschrieben vom Direktor des Seelsorgeamtes und der Vorsitzenden des KDF der Diözese Rottenburg). DAR G1.1 C 16.2b. – Bischof Sproll an den KDF Stuttgart am 24. 9. 1946. Ebd.

26 KDF Diözesansekretariat an das BO am 11. 10. 1946 (Dank für die Errichtung des Sekretariates für Frauenseelsorge). Ebd.

27 Bericht der Landfrauenvereinigung des KDF der Diözese Rottenburg vom 18. 8. 1951. Ebd. Nr. 277 Anlage 4.

28 KDF Diözesansekretariat an den Bischof am 18. 8. 1951. Ebd. Nr. 276. – KDF Diözesansekretariat Landfrauenvereinigung: Bericht über die Arbeit am 18. 8. 1951. Ebd. Nr. 277.

29 KDF Diözesansekretariat an die Vorsitzenden der Zweigvereine am 5. 9. 1956. Ebd. Nr. 310.

30 KDF an das BO (Tätigkeitsplan für 1948). Ebd. Nr. 228.

31 Frauensekretariat der Diözese Rottenburg an Geistliche und Leiterinnen am 29. 9. 1947. Ebd. Nr. 224. – Frauensekretariat an Priester und Mitarbeiterinnen am 9. 11. 1948. Ebd. Nr. 244. – Einladung zu einer Tagung in Hohenheim über soziale und politische Themen vom 3.–6. 3. 1953. Ebd. Nr. 281. – Diözesansekretariat des KDF an Priester und Mitarbeiterinnen (ohne Datum, in der Akte zwischen Schreiben von 1956 und 1957). Ebd. 318. – »Echte Aufgaben für katholische Frauen«, in: Deutsches Volksblatt Stuttgart vom 30. 10. 1958. Ebd. Nr. 332.

32 »Echte Aufgaben...« (wie in Anm. 31). – Frauensekretariat an den Bischof am 2. 9. 1961. DAR G1.2 R31a Nr. 341.

Anstrengungen zur Aktivierung wurden jedoch eher auf dem Land unternommen. Fragen der Glaubensvermittlung und des Glaubenslebens, die immer Bestandteil der Arbeit des Frauenbundes waren, wurden Anfang der sechziger Jahre verstärkt aufgegriffen[33].

Anders als beim Frauenbund erfolgte der Wiederaufbau des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen in der Diözese sehr langsam, da es bereits eine gewachsene Organisation, die Katholische Erziehergemeinschaft, gab. Mit Unterstützung des Zentralverbandes gelang es den Lehrerinnen erst 1955 einen Landesverband zu gründen[34]. Dennoch war wie im Gesamtverband auch in der Diözese eine rege Tätigkeit zu verzeichnen. Die Mitglieder trafen sich zu fachlicher Weiterbildung und zu Andachten und religiösen Übungen[35]. In Eingaben an Behörden und öffentlichen Verlautbarungen setzten sich die katholischen Lehrerinnen für Konfessionsschulen, katholische Lehrerbildung und eigenständige Mädchenbildung ein[36].

Der Verband Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen nahm 1948 seine Tätigkeit wieder auf. Weil man im Seelsorgeamt Wert auf eine Verbindung zum Frauensekretariat legte, wurde mit dem geistlichen Studienrat Albert Geiger (1919–1984) ein Stuttgarter zum Diözesanpräses ernannt[37].

Die Ziele des Verbandes Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen bezogen sich auf »Berufsertüchtigung«, »Persönlichkeitsentfaltung« und »Apostolat«. Der Berufsertüchtigung dienten verschiedene Fortbildungsmaßnahmen, wie zum Beispiel Englischkurse. Unter »Persönlichkeitsentwicklung« verstand man im Verband die religiöse Weiterbildung und die Entwicklung einer speziellen Berufsgesinnung. Im Beruf sollte nicht nur ein Broterwerb gesehen werden, sondern eine pflichtbewußt und freudig zu erfüllende Aufgabe. Durch die Schulung im Verein wollte man die Mitglieder befähigen, am Arbeitsplatz apostolisch tätig zu sein[38].

Bis 1954 war »staatsbürgerliche Schulung« Bestandteil des allgemeinen Bildungsprogramms des Verbandes. Seit 1958 war Politik, reduziert auf Kommunalpolitik, nur in Kursen für Berufsanfängerinnen vertreten[39]. Mit Vorträgen über den Marxismus stellte man sich in den Dienst des »Kalten Krieges«[40]. Gesellige Veranstaltungen nahmen in dieser Zeit großen Raum ein.

Im Laufe der fünfziger Jahre ließ die Attraktivität des Verbandes Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen nach. Eine Begegnungsstätte für Jugendliche in Stuttgart und ein Altenheim in Leutkirch konnten die Anziehungskraft des Vereins nicht mehr stärken[41]. Die Zahl der Mitglieder sank bis 1958 von etwa 1200 auf 1000[42].

33 Frauensekretariat und Diözesansekretariat des KDF am 5. 9. 1962. DAR G1.2 R31a Nr. 344.

34 VkdL Zentrale an den Bischof am 10. 11. 1954. DAR G1.1 D4.6a Nr. 67. – KFB 83, 1982, 313.

35 KFB 51, 1950–63, 1962: dort jeweils unter der Rubrik Zweigvereine und Berichte über die Vereinsarbeit eines jeden Jahres.

36 W. H. Mayer, Der christliche Lehrer in der Entscheidung (1954) (Druckschrift). DAR G1.1 D4.6a Nr. 53.

37 Stellungnahme Weitmanns vom 24. 9. 1948. DAR G1.1 C16.1g Nr. 95. – Zu Albert Geiger: Verzeichnis 1984, 260.

38 E. Donders, Katholische Kaufmännische Jugend. KKF-Werkheft 6, 1957. DAR G1.1 C16.1g zu Nr. 123. – Tätigkeitsberichte 1955, 1957. Ebd. Nr. 113, 123. – Tätigkeitsbericht 1961. DAR G1.2 G25a zu Nr. 135.

39 Tätigkeitsbericht 1954. DAR G1.1 C16.1g Nr. 107. – Materialien zur Arbeit des KKF. DAR G1.2 G25a Nr. 130.

40 Bericht anläßlich des 40. Gründungsfestes der Ravensburger Gemeinschaft am 13. 11. 1955. DAR G1.1 C16.1g Nr. 112.

41 KKF an Großmann (Diözesanreferent für Jugendfragen) am 4. 3. 1959. DAR G1.2 G25a Nr. 125. – KKF: Verein Johannes-Großstiftung. Ebd. 136.

42 KKF an Bischof Leiprecht am 22. 3. 1958. DAR G1.1 C16.1g: Zuschüsse 1956–1958 Nr. 5.

Im Gegensatz zu diesen Verbänden organisierten sich die Arbeiterinnen nicht aus eigenem Antrieb. Die Initiative ging von der Deutschen Bischofskonferenz aus, wo man in der Katholischen Arbeitnehmerbewegung neben der männlichen eine zweite weibliche Säule aufbauen wollte[43]. In der Diözese scheint das Interesse der Geistlichen und der Arbeiterinnen an einer solchen Organisation gering gewesen zu sein. Im Jahre 1951 gab es einen Diözesanverband mit Zentrale in Stuttgart[44]. Von 1954 bis 1957 wurden zehn Ortsgruppen gegründet, für die das Bischöfliche Ordinariat geistliche Präsides ernannte. Sie gestalteten im wesentlichen die örtliche Vereinsarbeit. Der Schwerpunkt lag auf religiöser Weiterbildung. Auf Diözesanebene veranstaltete der Verband Ferienwochen und soziale Kurse, die sich mit der Lebenswelt der Arbeiterinnen auseinandersetzten, unter anderem auch mit den Problemen der alleinstehenden Frau.

Die Dienstmädchen waren in der Diözese nicht in einem eigenen Verband organisiert. Sie wurden vom Mädchenschutzverband mitbetreut und legten in ihrer Mehrheit keinen Wert darauf, sich dem Berufsverband katholischer Hausgehilfinnen als Diözesanverband anzuschließen[45]. Letzteres erfolgte dank nachdrücklicher Bemühungen von seiten des Bundesverbandes 1958. Doch blieb der Hausgehilfinnenverband in der Diözese Rottenburg eng mit dem Mädchenschutzverband verbunden. So hatte er seine Zentrale bei der Geschäftsstelle des Mädchenschutzverbandes, dessen Geschäftsführerin zur Vorsitzenden der Hausgehilfinnen gewählt wurde[46]. Aktivitäten, die sich nach außen richteten, gingen nur vom Bundesverband aus, so zum Beispiel die Forderung nach Anerkennung der Haushaltstätigkeit als Lehrberuf[47].

Für Seelsorgehelferinnen bestand kein Diözesanverband. Sie konnten sich direkt der Berufsgemeinschaft Katholischer Seelsorgehelferinnen in Freiburg anschließen. Deren Mitglieder verpflichteten sich zu einer festen religiösen Tagesordnung, monatlicher Geisteserneuerung und jährlichen Exerzitien, meist im Anschluß an die jährliche Hauptkonferenz. Einmal im Monat trafen sie sich in »Kleinbezirken« zur Pflege der Gemeinschaft. Im praktischen Bereich setzte sich die Berufsgemeinschaft für eine einheitliche Besoldung der von den einzelnen Gemeinden angestellten Kolleginnen ein[47a]. Auf den Hauptkonferenzen befaßten sie sich vorrangig mit Fragen ihres Berufsbildes. Seelsorgehelferin, so definierten sie, sei ein dienender Beruf, der aber eigenständig neben dem des Pfarrers stehe[48]. Die Betonung der Eigenständigkeit trug auch dazu bei, daß die Seelsorgehelferinnen der Diözese einen »Seelsorgehelferinnenbund« unter Leitung des Bischofs ablehnten[49].

Die Katechetinnen trafen sich auf Initiative des Bischofs nach Bezirken, um Informationen auszutauschen und gemeinsame Themen zu erarbeiten. Daß der anfängliche Widerstand überwunden werden konnte, war den nachdrücklichen Bemühungen Bischof Leiprechts zu verdanken[50]. Für die Bezirkseinteilung und deren Leitung war das Bischöfliche Ordinariat

43 Schreiben an die Diözesanseelsorger für die Frauen und Mütter, an die Diözesanseelsorger für die Frauenjugend vom 28. 4. 1950. DAR G1.1 C14.4b.

44 Zum Folgenden vgl. Diözesanvorsitzende an das BO am 3. 12. 1951. Ebd. – 10 Anträge auf Ernennung von Präsides (1954–1957). Ebd.

45 Katholischer Mädchenschutzverband an Prälat Hinderberger am 10. 11. 1952. DAR G1.1 C16.2k Nr. 73.

46 Katholischer Mädchenschutzverband an Hinderberger am 20. 7. 1958. Ebd. Nr. 104.

47 Pauls 159.

47a Gertrud Dorner an den Generalvikar am 7. 9. 1958. DAR G1.1 C16.6s Nr. 229. – Satzungen (Fassung vom 25. 5. 1954). Ebd. Nr. 228.

48 »Die Seelsorgehelferin« 17, 1958, Heft 9. – Ebd. zu Nr. 230.

49 Vorschläge zur Bildung eines Seelsorgehelferinnenbundes 1958. DAR G1.2 R3d Nr. 232. – G. Dorner (wie Anm. 47a).

50 Zum Folgenden vgl. Bischof Leiprecht an Laienkatechetinnen und Leiterinnen der Bezirke am 13. 11. 1951, 2. 2. 1952 und 13. 8. 1952. DAR G1.1 D3.4f. – Arbeitsberichte der Bezirksleiterinnen. Ebd.

verantwortlich. Während die Katechetinnengruppen sehr gefördert wurden, unterband der Bischof 1950 den Versuch, eine Gemeinschaft Katholischer Theologinnen zu gründen, weil diese nicht bereit waren, Laienkatechetinnen einzubeziehen und dem Bischof Sitz und Stimme im Vorstand zu geben[51].

Vereinigungen wie die Marianischen Frauenkongregationen und die Katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften spielten nach dem Krieg keine große Rolle mehr. Es gab gerade noch an drei Orten Kongregationen. Lediglich eine weitere Gemeinschaft wurde 1959 gegründet[52]. Die Katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften, das kirchliche Gegenstück zur Verbandsarbeit des Katholischen Deutschen Frauenbundes, war, anders als in anderen Diözesen, keine ernsthafte Konkurrenz für den Frauenbund. Mit bloßen Ankündigungen von der Kanzel und gelegentlichen Versammlungen in der Kirche konnte man Frauen nicht mehr begeistern. Dies wurde auch im Bischöflichen Ordinariat so gesehen[53].

Dagegen konnte sich der Verband der Frauen von Schönstatt ausweiten[54]. Seine Mitglieder, die unerkannt in marianischer Gesinnung in der Welt wirken wollten, hielten sich anfangs im Hintergrund – die Mitgliedschaft war geheim. Doch konnten sie sich des Interesses und der Förderung des Bischofs erfreuen.

Zu den katholischen Frauenverbänden zählt ferner die Deutsche Jugendkraft-Frauensportgemeinschaft[55]. Ab 1949 knüpfte man an die Vorkriegstradition an und gründete wieder eigene Gruppen, 1955 eine eigene Deutsche Jugendkraft-Frauensportgemeinschaft. Diese hatten unter der Konkurrenz der nichtkonfessionellen Sportvereine zu leiden, ebenso unter Leitsätzen der Deutschen Bischofskonferenz über das Frauenturnen, welche unter anderem öffentliche Wettkämpfe von Frauen verboten und rigorose Vorschriften über die Sportbekleidung machten[56]. Unter Bezug auf diese Vorschriften erreichte Bischof Leiprecht, daß 1950 Sportlerinnen von den Wettkämpfen beim Sportfest der Deutschen Jugendkraft ausgeschlossen wurden, obwohl Wettkämpfe von Frauen bereits im Programm angekündigt waren[57]. Sinkende Mitgliederzahlen waren die Folge eines solchen Vorgehens[58].

Der »Ring« ist ein Freundeskreis von Frauen, kein Verband im eigentlichen Sinne. Aus einer Kerngemeinschaft des Bundes der deutschen katholischen Jugend schlossen sich 1960 einige Frauen zur Ring-Frauengemeinschaft zusammen. Unter dem Motto »Ich stehe zur Verfügung, Gott und den Menschen, mit der Gabe, die ich empfangen habe«, wollten sie je an ihrem Ort mündiges Christsein leben. Die Themen ihrer Treffen bezogen sich weniger auf frauentypische Fragen als vielmehr auf aktuelle religiöse und gesellschaftliche Problemstellungen[59].

51 BO an Prof. Hofmann am 1. 9. 1950. DAR G1.1 D8.4k.

52 Satzungen und Anschriften (Stand 26. 3. 1949). DAR G1.2 G11c. – Pfarramt Hohentengen an das BO am 1. 12. 1959. Ebd. Nr. 5.

53 Antwort Generalvikar Hagens an die Bischöfliche Hauptstelle für Frauenseelsorge. DAR G1.1 C16.2a Nr. 48.

54 Zum Folgenden vgl. Berichte und Mitgliederlisten. DAR G1.2 zu G8c Akten Bischof Carl Josefs zu den Frauen von Schönstatt.

55 A. Kiwitt, Deutsche Jugendkraft, in: LThK 3, ²1959, 266. – Satzung (1955). DAR G1.1 C14.1o Faszikel DJK-Frauensportgemeinschaft 1953–1958, zu Nr. 7.

56 Grundsätze zur Sportübung für Frauenjugend und für Frauen. Ebd. Nr. 9.

57 DJK der Diözese Rottenburg an das BO am 5. 6. 1950. DAR G1.1 C14.1o Nr. 13. – »Verherrlicht Gott in euerem Leibe«, in: KS vom 24. 9. 1950. Ebd. Nr. 16.

58 1949:142, 1950:306, 1951:213. Vgl. Bericht vom Diözesantag der DJK am 8. 4. 1951. Ebd. Nr. 21.

59 Ippers.

2.3. Frauenbild

Bei den vielfältigen Orientierungen und Zielen der Vereine stellt sich die Frage nach ihrem Frauenbild. Worin deckten und worin unterschieden sich die einzelnen Frauenbilder? Gab es so etwas wie das »katholische« Frauenbild?

Für den Frauenbund war die Frau von Natur aus anders als der Mann, ihm polar entgegengesetzt. Tugenden wie Liebe, Sanftmut, Geduld, Fürsorglichkeit wurden ihr zugeschrieben. Solche Eigenschaften, zusammengefaßt mit dem Begriff »Mütterlichkeit«, sollten vor allem in der Familie gelebt werden. Als eine Art Ersatz für Frauen ohne Kinder bot man die »geistige Mütterlichkeit« an, das heißt mütterliche Liebe sollte im Beruf oder in der Übernahme von öffentlichen Aufgaben an andere weitergegeben werden[60]. Die Frauenberufsverbände legten großen Wert auf die »geistige Mütterlichkeit«, insbesondere solche, deren Mitglieder in der Regel nicht nur vorübergehend berufstätig waren, wie zum Beispiel der Verein katholischer deutscher Lehrerinnen[61].

Im Verband der Katholischen Kaufmännisch berufstätigen Frauen sah man Erwerbstätigkeit eher als Phase zwischen Schule und Heirat. Deswegen bereitete der Verband seine Mitglieder auf Ehe und Familie vor[62].

Berufstätigkeit und Familie zu verbinden sahen die Verbände als unmöglich an. Gegen Ende der fünfziger Jahre wollte man Ausnahmen zulassen, wenn eine Notsituation bestand und die Frau ihren häuslichen Pflichten trotzdem nachkam[63].

Gleichberechtigung war eine der zentralen Forderungen der katholischen Frauenorganisationen. Darunter verstand der Lehrerinnenverein das »Recht der Frau, Frau zu sein«[64]. Man wollte größeren politischen und gesellschaftlichen Einfluß gewinnen, ohne der Gefahr der »Vermännlichung« zu erliegen. Frauen sollten durch ihre Eigenart entgegengesetzte männliche Eigenschaften ausbalancieren und so für ein harmonisches Gleichgewicht sorgen. Die Rationalität des Mannes sollte durch das Gefühl der Frau ausgeglichen werden, seine Aktivität durch ihre Passivität, sein Herrschen-Wollen durch ihr Dienen. Weiblicher Einfluß war dort gefragt, wo Schäden einer einseitig männlich geprägten Welt zu reparieren waren. Frauen sollten trösten, heilen, ausgleichen[65].

Öffentlicher Einfluß von Frauen sollte nach Meinung der katholischen Lehrerinnen vor allem auf unverheiratete Frauen beschränkt sein, während Verheiratete durch ihre Tätigkeit in der Familie die Welt verbessern sollten[66]. Für sich forderten die Lehrerinnen gleiche Rechte wie die Männer in Bezug auf Besoldung, Aufstiegschancen und Wohnsituation[67]. In der Mädchenbildung wollte man solide Grundlagen für eine Berufsausbildung legen, doch blieb die Heranbildung von künftigen Müttern Hauptziel[68].

Auch der Verband der Katholischen Kaufmännisch berufstätigen Frauen sah im Grunde die Erfüllung der Frau in der Ehe. Berufstätigkeit war für ihn darum aber nichts dem Wesen

60 Zum Frauenbild der katholischen Frauenorganisationen vgl. HAUSMANN 22–221.
61 KFB 59, 1958, 472 u. 514. – KFB 60, 1959, 357. – KFB 62, 1961, 525.
62 E. DONDERS, Katholische Kaufmännische Jugend, in: KKF Werkheft 6 (1957). DAR G1.1 C16.1g zu Nr. 123.
63 Diözesantag der katholischen kaufmännisch berufstätigen Frauen, in: KS Nr. 18/1951. Ebd. Nr. 98. – Tätigkeitsberichte 1955, 1957. Ebd. Nr. 113, 123. – Tätigkeitsbericht 1961. DAR G1.2 G25a zu Nr. 125.
64 M. EMMERICH, Bericht über die Vereinsarbeit, in: KFB 58, 1957, 573–582.
65 HAUSMANN 246f.
66 »Zeitnahe Erziehungsarbeit«, in: KS vom 13. 5. 1956. – DAR G1.1 D4.6a Nr. 74. – KFB 57, 1956, 516. – KFB 58, 1957, 569f. – KFB 59, 1958, 155. – KFB 60, 1959, 334.
67 KFB 57, 1956, 495–500. – KFB 60, 1959, 329. – KFB 62, 1961, 528.
68 KFB 59, 1958, 472 u. 514. – KFB 60, 1959, 329, 357, 363. – KFB 62, 1961, 525.

der Frau Entgegenstehendes. Jeder Beruf konnte auf »frauliche Weise« ausgeübt und zum Apostolat genützt werden[69].

Über das Frauenbild der Werkvolkfrauen verraten die Quellen so gut wie nichts. Ihnen muß die »geistige Mütterlichkeit« als sehr ungenügender Ersatz vorgekommen sein, denn sie beklagten sich, daß sie als Unverheiratete von der Kirche nicht ernst genommen würden[70]. In den Mitteilungen des Verbandes katholischer Hausgehilfinnen (»Haus und Herd«) wird als Ideal die sich für die Familie aufopfernde Hausgehilfin vor Augen gestellt und dieser Dienst religiös überhöht[71]. Daß aber so oft an Opferbereitschaft und marianische Gesinnung erinnert werden mußte, läßt den Verdacht aufkommen, daß die geforderten Berufstugenden bei den Frauen selbst wenig akzeptiert waren. Die Frauen- und Müttergemeinschaften sahen ihr Ideal in der liebevollen Ehefrau, Mutter und Hausfrau, die in ihrer Freizeit caritativ tätig ist[72]. Bei den übrigen Organisationen ist das Material zu knapp, um Aussagen über ihr Frauenbild machen zu können.

Immer vor Augen halten muß man sich, daß das Frauenbild, wie es den Akten des Bischöflichen Ordinariats und den Schriften der Verbände zu entnehmen ist, das »offizielle« Bild darstellt, das Rücksicht nimmt auf das Frauenbild in der kirchlichen Hierarchie und in der Öffentlichkeit.

2.4. Beziehungen zur kirchlichen Hierarchie

Als katholische Organisationen standen alle Vereine der kirchlichen Hierarchie mehr oder weniger nahe, kirchliche Gründungen mehr als die, die aus der Frauenbewegung hervorgegangen waren. In Satzungen spiegelt sich ein bestimmter Stand der Beziehungen der Verbände zur kirchlichen Hierarchie wider. Welche Einflußmöglichkeiten zum Zug kamen, zeigte sich in konkreten Auseinandersetzungen.

Beim Frauenbund gab es einen geistlichen Beirat auf Diözesanebene, beim Verein katholischer deutscher Lehrerinnen nur einen auf Bundesebene. Ansonsten leiteten Frauen die Arbeit in diesen Verbänden. Mit der Schaffung des kirchlichen Frauensekretariats bei der Geschäftsstelle des Frauenbundes in Stuttgart gab es auch Möglichkeiten für die Hierarchie, indirekt Einfluß auf seine Arbeit zu nehmen. Andererseits wurde der Frauenbund im Zusammenhang mit dem Frauensekretariat faktisch zur Dachorganisation für die übrigen Frauenorganisationen der Diözese. Im Gegensatz zu anderen Bistümern setzte man im Ordinariat in Rottenburg nicht mehr auf die Frauen- und Müttervereine, sondern unterstützte den Frauenbund ideell und finanziell. Dafür verlangte man von ihm die Aufklärung der Frauen über die sittlichen Grundsätze der Kirche oder auch den öffentlichen Protest des Verbandes, beispielsweise gegen die Verfilmung von zwei authentischen Mordfällen[73].

Beim Frauenbund betonte man die Herkunft aus der Frauenbewegung und seinen Status als Laienorganisation. Gegen die Frauen- und Müttervereine grenzte man sich insofern ab, als man diesen mehr religiöse Schwerpunkte und sich selbst in erster Linie Frauenvertretung zuschrieb[74]. Der Frauenbund stand verbal in unverbrüchlicher Treue zur Hierarchie, ging

69 E. Donders, Katholische Kaufmännische Jugend, in: KKF-Werkheft 6, 1957. DAR G1.1 C16.1g zu Nr. 123.

70 Diözesanvorsitzende an das BO am 3. 12. 1951. DAR G1.1 C14.4b.

71 »Haus und Herd« Heft 1, Oktober 1952, Heft 2, November 1952. DAR G1.1 C16.2k Nr. 74, 75.

72 Klens (wie in Anm. 9) 91f. – Satzung (gedruckt in: Kirchlicher Anzeiger für das Erzbistum Köln). DAR G1.1 C16.2b Nr. 222.

73 BO an den KDF in Köln 1959. DAR G1.2 R31a Nr. 336.

74 Denkschrift der Bundesvorsitzenden des KDF zur Überprüfung der Organisationen im kirchlichen Raum, am 7. 8. 1953 an Bischof Leiprecht übersandt. DAR G1.1 C16.2b Nr. 291.

aber auf Distanz, wenn ihm von dort eine Beschneidung seiner Aufgaben drohte, so zum Beispiel in der Landvolkseelsorge.

Ähnlich war es beim Verein katholischer deutscher Lehrerinnen. Auf der einen Seite wurde die »unbedingte Gefolgstreue zu Episkopat und Papst« betont[75]. So bekannte er sich mit dem Einsatz für Bekenntnisschule und konfessionelle Lehrerbildung zu den Schulforderungen der Kirche. Auf der anderen Seite legte er Wert darauf, kein rein religiöser Verein zu sein. Es gelang dem Gesamtverband nach dem Krieg, einen von der Deutschen Bischofskonferenz ernannten Generaldirektor mit weitreichenden Kompetenzen zu verhindern und stattdessen nur einen geistlichen Beirat zu erhalten[76]. Für die katholischen Lehrerinnen war es unverzichtbar, als eigenständige Organisation erhalten zu bleiben. Sie weigerten sich, in einem anderen Lehrerverband aufzugehen oder dort in die Minderheit zu geraten[77]. Von den Bischöfen verlangten sie, ihren Verein zu unterstützen und gemischte Vereine nicht zu fördern.

Eine weit stärkere Stellung hatte die Geistlichkeit in der Satzung des Verbandes Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen. Innerhalb des Verbandes standen Priester und Laien in der Führung nebeneinander. Die jeweiligen Präsides waren vor allem für religiöse Führung zuständig, konnten aber auch sonst bei allen wichtigen Fragen mitentscheiden[78]. Am Beispiel der Ravensburger Gemeinschaft läßt sich zeigen, daß fast alle Vorträge von Geistlichen gehalten wurden[79]. Auf der einen Seite betonte der Verband seine Eigenständigkeit als Frauenorganisation, auf der anderen Seite nahm er den Präses dankbar als Führer und Berater an, als »Garant, daß unser Werk alle Zeit aus katholischem Geist erwächst«[80]. In einer Denkschrift fordert der Verband 1955, daß seine Mitglieder »im sakramentalen Bereich der Kirche gnadenhaft gestärkt und geheiligt, unter den Ausstrahlungen des Lehramtes der Kirche in Wissen und Wollen zur berufsfreudigen Persönlichkeit entfaltet und in der engeren Lebensgemeinschaft der Kirche gemüthaft durchgeistigt werden«[81] sollen. Das heißt: sie bezogen aus der Kirche Stärkung durch die Sakramente, Gemeinschaft und die genauen Inhalte ihres Apostolates. Im Verband sollten alle noch christlich denkenden Frauen gesammelt werden, um eine geschlossene Front gegen den Atheismus zu errichten[82].

Viele Geistliche hatten kein Verständnis für die Arbeit des Verbandes. Manche wandten sich gegen die überpfarrlichen Gruppen, die es beim Verband Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen auch gab. Fühlbar wurde die Ablehnung vor allem dann, wenn die Räume der Pfarrei nicht benutzt werden durften oder keine Unterstützung bei der Werbung neuer Mitglieder erfolgte[83]. Auf diözesaner Ebene gab es zu Beginn der fünfziger Jahre Vorbehalte gegenüber dem Verband. Der Referent im Seelsorgeamt, Alfred Weitmann, befürwortete eine Eingliederung dieser Organisation in das Frauensekretariat der Diözese, wodurch dieses über den Frauenbund hinaus erweitert werden und auch als Organ der berufs-

75 KFB 58, 1957, 561.

76 Erzbischof Frings an die deutschen Bischöfe am 18.7.1952. DAR G1.1 D4.6a.

77 VkdL-Zentrale an Bischof Sproll am 7.8.1947. Ebd. Nr. 38. – VKdL-Zentrale an die deutschen Bischöfe am 1.6.1957. Ebd. Nr. 88.

78 Satzungen von 1952 und 1954. DAR G1.2 G25a.

79 Kaplan Respondek (Ravensburg) an Dekan Schwarz am 24.4.1959. Ebd. Nr. 130.

80 »Unser Wollen. St. Lydia-Gemeinschaft der katholischen kaufmännischen Gehilfinnen« an Bischof Sproll am 28.11.1950. DAR G1.1 C16.1g zu Nr. 98.

81 Denkschrift, entstanden auf dem Verbandstag in Augsburg am 24.7.1955. Ebd. zu Nr. 110.

82 I. Weilner, »Unserer Sendung« und »Mitdenken – Mithandeln« (undatiert). DAR G1.2 G25a zu Nr. 140.

83 E. Donders, Katholische Kaufmännische Jugend, in: KKF-Werkheft 6, 1957. DAR G1.1 C16.1g zu Nr. 123.

ständischen Vertretung der katholischen Frauen dienen sollte[84]. Doch dazu kam es nicht. Der Verband blieb eigenständig. Das Seelsorgeamt überging ihn meist bei der Planung und Durchführung von Initiativen für berufstätige Frauen.

Beim Werkvolk hatten die einzelnen Präsides gemäß der Satzung und auch faktisch bei der Gestaltung der Gruppenarbeit entscheidenden Einfluß[85]. Die Entstehung auf Anregung der Deutschen Bischofskonferenz und unter Leitung der bischöflichen Hauptstelle für Frauenseelsorge zeigt die Abhängigkeit von der Hierarchie. Hier kann man eher von betreuender Seelsorge als von selbständiger Frauenarbeit reden. Dies trifft auch bei den Hausgehilfinnen zu. Die Betreuung durch den Mädchenschutzverband und die Gründung eines eigenen Landesverbandes regelte das Ordinariat. Der zuständige Prälat, Anton Hinderberger (1886–1963), wollte zu allen Veranstaltungen der Hausgehilfinnen eingeladen werden und einen Sitz im Vorstand haben[86]. Trotzdem ernannte der Generalvikar, wie auch bei anderen Vereinen üblich, einen geistlichen Beirat[87]. Vom Bundesverband wurde zwar immer wieder betont, man sei ein eigenständiger Berufsverein, aber de facto war der Einfluß der kirchlichen Hierarchie groß.

Die Arbeit des Berufsverbandes der Seelsorgehelferinnen beobachtete man im Ordinariat mit Interesse. Für die Diözesanreferentin der Seelsorgehelferinnen suchte Bischof Leiprecht eine Einladung zu einer entsprechenden Fachtagung zu erreichen[88]. Ansonsten scheint er sich nicht in die Arbeit der Organisation eingeschaltet zu haben. Vorschläge zur Gründung eines Seelsorgehelferinnenbundes mit dem Bischof im Vorstand wurden an die Diözesanreferentin zur Prüfung weitergeleitet. Als diese nach Rücksprache mit ihren Kolleginnen dagegen war, verfolgte man im Ordinariat die Sache nicht mehr weiter[89].

Anders war es bei den Katechetinnen[90]. Hier regte der Bischof die Gemeinschaftsbildung an und sorgte dafür, daß, trotz mancher Schwierigkeiten, Treffen der Katechetinnen in den einzelnen Bezirken stattfanden. Die Bezirkseinteilung und Ernennung von Leitern und Leiterinnen erfolgte im wesentlichen vom Ordinariat.

Zur Gründung einer Theologinnengemeinschaft versagte der Bischof seine Zustimmung, weil diese sich weigerten, ihm Sitz und Stimme im Vorstand zu geben[91].

Bei den kirchlichen Organisationen wie Marianische Frauenkongregationen, Verband der Frauen von Schönstatt und den katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften war die Beziehung zur Hierarchie enger. Geistliche leiteten die jeweiligen Gruppen, bestimmten auf diözesaner und überdiözesaner Ebene Arbeit und Ziele mit[92].

Die Deutsche Jugendkraft-Frauensportgemeinschaft war Reglementierungen sowohl durch die Leitsätze der Deutschen Bischofskonferenz ausgesetzt, als auch konkreter Einfluß-

84 Stellungsnahme Weitmanns vom 24. 9. 1948. Ebd. Nr. 95.

85 Vgl. H. J. Schmitt, Arbeiterbewegung, in: LThK 1, ²1957, 308–310.

86 Hinderbergers Weisungen 1953. DAR G1.1 C16.2k zu Nr. 82. Zu Anton Hinderberger: Verzeichnis 1984, 168.

87 Generalvikar Hagen an Dekan Breitenbach von Schwäbisch Gmünd am 16. 4. 1958. Ebd. Nr. 101.

88 Bischof Leiprecht an die Arbeitsstelle zur Förderung des Berufes der Seelsorgehelferin. DAR G1.2 R3d Nr. 241.

89 Vorschläge zur Bildung eines Seelsorgehelferinnenbundes (1958). Ebd. Nr. 232. – Antwort G. Dorners an den Generalvikar am 7. 9. 1958. DAR G1.1 C16.6s Nr. 229.

90 Bischof Leiprecht an Laienkatecheten und Laienkatechetinnen am 13. 11. 1951. DAR G1.1 D3.4f. – Bischof Leiprecht an die Leiterinnen von Katechetinnenbezirken am 13. 8. 1952. Ebd.

91 BO an Prof. Hofmannn am 1. 9. 1950. DAR G1.1 D8.4k Nr. 4.

92 Paulussen, Marianische Kongregationen, in: LThK 7, ²1962, 50f. – H. M. Köster, Schönstatt-Werk, in: LThK 9, ²1964, 457f. – Klens (wie in Anm. 9) 91f.

nahme des Bischofs. Trotz des Unmutes in den eigenen Reihen fügte man sich dem Bischof[93], mußte aber hinnehmen, daß die Deutsche Jugendkraft damit nichtkonfessionellen Sportvereinen gegenüber immer unattraktiver wurde. Den Bischöfen ging es darum, katholische Frauen nicht in »normale« Sportvereine abwandern zu lassen und sie gleichzeitig aus Angst um deren Sittlichkeit (oder die der Zuschauer) einzuschränken.

Auf den »Ring-Frauenkreis« gab es keine oberhirtlichen Einflußversuche. Das Interesse Bischof Leiprechts dokumentierte sich aber im gelegentlichen Besuch von Ring-Treffen.

3. Frauenseelsorge in der Diözese Rottenburg

3.1. Strukturen

Zuständig für Frauenseelsorge waren im Bischöflichen Ordinariat Domkapitular Josef Wernado (1942–1947), Generalvikar August Hagen (1947–1960) und Generalvikar Karl Knaupp (ab 1960)[94]. Sie bestimmten jeweils wesentlich die Konzeption der Frauenseelsorge und waren Ansprechpartner für Frauenorganisationen und Priester. Bei ihnen flossen Anregungen zur Frauenseelsorge überdiözesaner Stellen zusammen.

Zuständig war auch das Seelsorgeamt, das nach der Zerschlagung der Verbände zur Koordinierung der Standesseelsorge gegründet worden war[95]. Den Akten läßt sich wenig über die Konzeption des Seelsorgeamtes zur Frauenseelsorge entnehmen. Aussagen gibt es über die Neukonzeption 1946 und später noch zur Landfrauenseelsorge[96].

Dritter organisatorischer Pfeiler der Frauenseelsorge in der Diözese war das Frauensekretariat, das die Arbeit der katholischen Frauenorganisationen koordinieren sollte und eine Art Scharnier zwischen Seelsorge und Organisationen darstellte. In der Praxis erwies es sich weniger als Dachorganisation für andere Frauenvereine, sondern blieb eng mit dem Frauenbund verwoben. Hier wurden auch für nichtorganisierte Frauen religiöse und bildende Veranstaltungen konzipiert[97].

3.2. Aufbau der Frauenseelsorge nach dem Krieg

Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches war man in mehrfacher Hinsicht vor eine neue Situation gestellt: Nach der Zerschlagung der katholischen Verbände durch die Nationalsozialisten ging es um einen organisatorischen Wiederaufbau. Durch den Druck der Nationalsozialisten auf die Verbände und durch das Reichskonkordat waren die katholischen Frauenorganisationen entweder ganz aufgelöst oder in den engeren Bereich der Kirche gedrängt worden[98]. Aufgaben, die die Verbände früher in eigener Regie wahrgenommen

93 DJK der Diözese Rottenburg. Bericht vom Diözesantag der DJK am 8.4.1951. DAR G1.1 C14.1o Nr. 21.

94 Josef Wernado (1882–1949), über ihn VERZEICHNIS 1984, 149. – August Hagen (1889–1963), über ihn VERZEICHNIS 1984, 178. – Karl Knaupp (geb. 1915), über ihn VERZEICHNIS 1984, 292. – Ihr Vorgesetzter war Bischof Carl Josef Leiprecht (1903–1981), über ihn VERZEICHNIS 1984, 222.

95 Leiter des Seelsorgeamtes waren: 1945–1953: Alfred Weitmann (geb. 1910), über ihn VERZEICHNIS 1984, 249. – 1953–1955: Bruno Dreher (1911–1971), über ihn VERZEICHNIS 1984, 266. – 1955–1958: Robert Mayer (geb. 1915), über ihn VERZEICHNIS 1984, 292. – ab 1958: Eduard Scheel (geb. 1915), über ihn VERZEICHNIS 1984, 316.

96 Vgl. Abschnitt 2.2.

97 Wegen der engen Verbindung von KDF und Frauensekretariat ist es schwierig, beides gegeneinander abzugrenzen.

98 HÜRTEN 264–270.

hatten, waren an die Hierarchie abgegeben worden, zum Beispiel die Laienkatechese[99]. Überregionale Aktivitäten waren aufgegeben, die Standesseelsorge wurde von den Seelsorgeämtern koordiniert.

Im Jahre 1945 stand man vor der Frage, ob die alten Verbände wie in der Weimarer Republik wiederaufgebaut werden sollten, oder ob man die im Dritten Reich entstandenen Frauenseelsorgestrukturen nützen sollte, um die »Katholische Aktion« neu zu beleben[100]. Dies hätte bedeutet, daß in den Pfarreien die Naturstände (Männer, Jungmänner, Frauen, Jungfrauen) zusammengefaßt worden wären zur Mitarbeit und Teilhabe der Laien am Apostolat der Kirche unter Leitung der Hierarchie[101]. In Rottenburg stellte man sich nicht auf diesen Standpunkt. Der Katholische Deutsche Frauenbund sollte wieder eingeführt werden, schon deshalb, weil er rechtlich nicht aufgelöst war[102].

Durch die Schaffung eines Sekretariates für kirchliche Frauenarbeit sollte ein planloses Wiederaufleben der ehemaligen Organisationen verhindert werden und eine einheitliche kirchliche Frauenbewegung geschaffen werden. Die Diözesanleitung genehmigte dieses Vorhaben, legte aber den Akzent mehr auf »Frauenseelsorge« als auf »Frauenarbeit«[103].

Die meisten Geistlichen äußerten sich anerkennend über die Arbeit des Frauenbundes im Bereich der religiösen Mütterschulung, der Müttererholung, der Vertriebenenhilfe und der Bereitstellung von Meßkoffern. Sie wünschten sich von ihm weiteres schriftliches Material für die Sakramentenkatechese. Gegenüber einer Gründung von neuen Zweigvereinen des Frauenbundes waren viele kritisch eingestellt. Namentlich auf dem Land wollte man lieber eine lose Frauengemeinschaft in der Pfarrei unter Leitung des Seelsorgers. Der Frauenbund wurde als Träger der kirchlichen Frauenarbeit anerkannt, doch nur in Teilbereichen seiner Tätigkeit. Diese Bereiche lagen im Religiösen und im Caritativen. Solche Aufgaben nahmen in anderen Diözesen die Frauen- und Müttervereine wahr[104].

3.3. Seelsorgekonzeptionen

Innerhalb der Frauenseelsorge wurden verschiedene Schwerpunkte gesetzt. Für Frauen und Mütter, für Landfrauen und für unverheiratete Berufstätige wurden jeweils eigene Seelsorgekonzeptionen entwickelt.

3.3.1. Seelsorge für Frauen und Mütter

Ziele der Frauenseelsorge werden in einer Denkschrift des Ordinariats dargelegt[105]. Die größere Selbständigkeit der Frau und ihre Gleichberechtigung wurden anerkannt, aber gleichzeitig vor den Gefahren für die gottgesetzte Ordnung gewarnt, vor Ehekrisen und Scheidung ebenso wie vor sittlicher Haltlosigkeit und kritischer Haltung der Kirche gegenüber[106]. Themen wie »Frau«, »Ehe«, »Familie« und »Schule« sollten vom christlichen

99 Die laienkatechetische Arbeitsstelle des KDF war an die Diözese abgegeben worden und verblieb dort. Bericht über die Arbeit 1933–1945 vom 19. 8. 1945. DAR G1.1 C16.2b Nr. 210. – In den Personalkatalogen des Bistums Rottenburg ist sie im Untersuchungszeitraum als bischöfliche Arbeitsstelle aufgeführt.

100 Hürten 271.

101 S. Tramp, Katholische Aktion, in: Staatslexikon 4, Freiburg ^{5}1927, 851–854.

102 Antwort des BO auf eine Anfrage des Pfarrers von Eutingen am 12. 2. 1946. DAR G1.1 C16.2b Nr. 211.

103 Bischöfliches Seelsorgeamt an das BO am 18. 6. 1946. DAR G1.1 C16.2b.

104 KDF an das BO am 22. 12. 1946. Ebd.

105 »Die Aufgaben der heutigen Frauenseelsorge«. Materialdienst des BO Rottenburg Nr. 6, Dezember 1952. DAR N62 62/5.

106 A. Hagen, Das Bild der Frau im Wandel der Zeiten, in: Lebendige Seelsorge 4, 1953, 65–70.

Standpunkt aus betrachtet werden. Den Frauen sollten bessere staatsbürgerliche Kenntnisse vermittelt werden, damit sie ihre Verantwortung im öffentlichen Leben besser wahrnehmen könnten[107]. Die Diözesansynoden 1950 und 1960 lieferten Anstöße zu einer stärkeren Einbeziehung der Laien (und hier vor allem der Frauen) in die Sendung der Kirche[108].

3.3.2. Landfrauenseelsorge

Das Hauptaugenmerk der Frauenseelsorge war auf die Landfrauen gerichtet. Hier waren besonders der Frauenbund und das Frauensekretariat tätig. Auf den jährlichen Treffen der Landfrauen in Laupheim[109] war immer ein Vertreter des Ordinariates anwesend, der die Eucharistie feierte und ein Referat übernahm. Dies war meist der Bischof selbst, Generalvikar August Hagen oder Weihbischof Wilhelm Sedlmeier. Sie betonten die sittliche Verantwortung der Frauen gemäß dem marianischen Prinzip. Sie erkannten die Überlastung der Bäuerinnen und verlangten Erleichterungen. Sie forderten auf, die gewonnene Zeit der Familie zu widmen[110]. Von der Mutter als Herz der Familie sollte die Erneuerung der Familie und von der Familie die Erneuerung des Dorfes ausgehen[111].

Im Ordinariat unterstützte man die Bemühungen des Frauenbundes, einen interkonfessionellen Landfrauenbund abzuwehren[112]. Gleichzeitig war man gegen eine zu enge Einbindung der Landfrauen in den Frauenbund: Alfred Weitmann vom Seelsorgeamt wollte die Landfrauenabteilung des Frauenbundes innerhalb des Verbandes stärken und unter eigener Leitung sehen. Er bemängelte, daß die Geschäftsführerin des Frauenbundes keinen Zugang zu den Bäuerinnen finde, und meinte, daß die in der Landvolkarbeit tätigen Mitarbeiterinnen »durch den speziellen Frauenbundsgeist überfahren« würden[113].

3.3.3. Seelsorge für unverheiratete Berufstätige

Bedingt durch den Frauenüberschuß gab es nach dem Zweiten Weltkrieg viele unverheiratete Berufstätige. Sie stellten die Seelsorge vor neue Aufgaben. Zwischen Müttern und Ordensfrauen bildeten sie den »Dritten Stand«. Die Kirche wollte ihnen die christliche Sinndeutung der Berufstätigkeit nahebringen. Manche Betroffenen meinten jedoch, daß in der Seelsorge immer nur vom Ideal der Mutter ausgegangen werde und man Unverheirateten mehr oder weniger offen mit Mitleid begegne[114].

Der Direktor des Seelsorgeamtes, Alfred Weitmann, erwog eine Zusammenlegung des Verbandes Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen mit dem Frauensekretariat, um dieses auch auf eine berufsständische Vertretung auszuweiten[115]. Ziel der Seelsorge sollte eine rechte Berufsauffassung sein, die die Frauen ihren Beruf als Berufung ansehen ließ. In Frauenheimen und eigenen Vereinen sollten sie Geborgenheit erfahren, die sie fähig machte,

107 Wie Anm. 105.

108 M. Kessler, Die Rottenburger Diözesansynode von 1960. Zielsetzung – Durchführung – Ergebnisse, in: RJKG 5, 1986, 155–175. – E. Schmitter, Die Rottenburger Diözesansynode von 1950. Ziele – Durchführung – Ergebnisse, in: Ebd. 141–153.

109 Zum Folgenden vgl. Berichte über oberschwäbische Landfrauentage. DAR G1.1 C16.2i Nr. 8, 10–12.

110 »Christus und der Bauernstand«, in: KS vom 3. 12. 1950, DAR G1.1 C16.2g Nr. 27.

111 »Vom Laienapostolat der Bäuerin«, in: KS vom 28. 2. 1954. DAR G1.1 C16.2i Nr. 7.

112 BO an den KDF vom 13. 1. 1954. Ebd. Nr. 6.

113 Bericht Weitmanns über eine Landfrauenwoche an der Akademie der Diözese in Hohenheim. Ebd. Nr. 2. – Nr. 3 fehlt in der Akte.

114 Schreiben der Vorsitzenden des Werkvolks an das BO am 3. 12. 1951. DAR G1.1 C14.4b.

115 Stellungnahme Weitmanns am 24. 9. 1948, DAR G1.1 C16.1g Nr. 95.

am Arbeitsplatz und in der Öffentlichkeit für die »Wiederverchristlichung« zu wirken[116]. Diesem Ziel diente es auch, wenn man sie zur Übernahme von Ehrenämtern in den Gewerkschaften ermunterte.

Besondere Fürsorge wollte man Witwen und Frauen von Vermißten zukommen lassen. Man hielt sie für sittlich gefährdet und außerordentlich belastet, weil sie oft zwei Verpflichtungen nachkommen mußten, den beruflichen und familiären[117].

Daß eine verheiratete Frau unter normalen Umständen einem außerhäuslichen Beruf nachging, war in der Seelsorgekonzeption nicht vorgesehen. Erst 1960 wurde die Berufstätigkeit von Verheirateten nicht mehr verurteilt[118].

3.4. Bischof Leiprecht und die Frauenseelsorge

Um das Bild der Seelsorgekonzeption in der Diözese Rottenburg zu vervollständigen, soll exemplarisch Bischof Leiprechts Sicht der Frau dargelegt werden.

Faßbar wird sein Frauenbild in seinen Predigten und Ansprachen vor Frauen. In ihnen stellte er immer Maria als Vorbild vor Augen[119]. Jede Frau sollte die ihr eigene Mütterlichkeit einsetzen, um der Welt mehr Menschlichkeit zu geben, sei es in der Familie, im Beruf, im caritativen Dienst oder in der Öffentlichkeit. Sie sollte jeweils an ihrem Platz als Sendbotin der Kirche apostolisch tätig sein. Die Kraft dazu erwachse ihr aus der Eucharistie, der Kreuzesliebe und dem Gebet[120].

Der Bischof sah es als Aufgabe der Frauen an, gegen Unsittlichkeit zu protestieren und mitzuhelfen, die »Ordnung Gottes aufzurichten oder wiederherzustellen«. Als »Magd des Herrn« ermahnte er jede Frau und besonders die Hausgehilfin zu Demut[121]. Auch für Bischof Leiprecht waren Frauen entweder Familienmütter oder unverheiratete Berufstätige. Von den Berufstätigen verlangte er sowohl Tüchtigkeit als auch »fraulichen Liebreiz«[122]. Stoff für seine Predigten schöpfte er aus Schriften, die die Andersartigkeit der Frau aus theologischer und medizinischer Sicht betonten[123].

116 »Die Aufgaben der heutigen Frauenseelsorge«. Materialdienst des BO Rottenburg, Nr. 6. DAR N62 62/5.

117 Ebd.

118 »Das Gesicht der Frau in unsrer Zeit«. Bericht von einer Tagung der Akademie in Hohenheim, in: KS vom 20. 11. 1960. DAR G1.2 R31 Nr. 56.

119 Zum Folgenden vgl. Ansprache zum gemeinsamen Gottesdienst der Gasthausangestellten in der Interimskirche von St. Eberhard am 19. 3. 1952. DAR N62 P6/7. – Predigt zur Wallfahrt der Frauen ins Weggental am Fest Kreuzerhöhung, 19. 4. 1958. Ebd. P16/3. – Ansprache bei der Pontifikalmesse aus Anlaß des Verbandstages des »Berufsverbandes katholischer Hausgehilfinnen in Deutschland« am 20. 9. 1959. Ebd. P17/10. – Predigt in der Opferfeier für Frauen aus aller Welt am 5. 8. 1960 auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen deutschen Frauen über Eucharistie und Frauenleben . Ebd. P18/6. – Ansprache zur Fünfzig-Jahrfeier des KDF in der St. Eberhardskirche am 8. 3. 1969. Ebd. P37/4. – Ansprache bei der Frauenbundstagung in Stuttgart am 25. 11. 1950. Ebd. P2/27. – Auf eine Darlegung der Ansichten Bischof Sprolls wird hier verzichtet. In seinen letzten Jahren (1945–1949) führte er selbst weder eine gesonderte Korrespondenz mit Frauenorganisationen noch hielt er viele Predigten vor Frauen.

120 Ansprache bei der Pontifikalmesse aus Anlaß des Verbandstages des »Berufsverbandes der Hausgehilfinnen in Deutschland« am 20. 9. 1959 in Stuttgart St. Fidelis. Ebd. P17/10.

121 Ebd. – Ansprache zur Fünzig-Jahrfeier des KDF in der St. Eberhardskirche am 8. 3. 1969. Ebd. P37/4.

122 Predigt bei der Opferfeier für Frauen aus aller Welt am 5. 8. 1960. Ebd. P18/6.

123 In seinem Nachlaß findet sich hierzu: Kurzfassung eines von Schwester Sophia am 18. 2. 1954 in Untermarchtal gehaltenen Referats. Nach Schwester Sophia ist die Frau vor allem intuitiv, musisch, handwerklich geschickt, betrachtend. – A. Mayer, Die seelischen Krisen der Frau in ihren entscheidenden

3.5. Das Verhältnis des Bischöflichen Ordinariats zu den katholischen Frauenorganisationen

Die Seelsorgekonzeptionen wirkten sich auf die Beziehung zu den einzelnen Organisationen aus. Was zuvor über das Verhältnis der Verbände zur Hierarchie gesagt wurde[124], gewinnt an Bedeutung.

Insgesamt läßt sich beobachten, daß das Bischöfliche Ordinariat vor allem mit dem Frauenbund und dort mit dessen Landfrauenabteilung zusammenarbeitete. Es gab Bestrebungen, mehr für Berufstätige zu tun, doch erhielten oft gerade deren Vereine nicht die nötige Unterstützung aus Rottenburg.

Mehr Sympathie wurde den kirchlichen Frauenvereinen entgegengebracht. Für den Verband der Schönstatt-Frauen zeigte Bischof Leiprecht großes Interesse. Im Fall der Marianischen Kongregationen und des Frauen- und Müttervereins wurde erkannt, daß sie sich überlebt hätten. Sie wurden deshalb nicht mehr besonders gefördert.

Gemeinschaften von in der Kirche hauptamtlich tätigen Frauen behandelte man sehr unterschiedlich. Während die Katechetinnen vom Bischof selbst zur Bildung von Gemeinschaften beauftragt und darin unterstützt wurden, und auch die Seelsorgehelferinnen auf ein gewisses Maß an Förderung hoffen konnten, wurde die Bildung einer Gemeinschaft von Theologinnen nicht erlaubt.

4. Hintergründe – Das Frauenbild in der Kirche

Den Aktivitäten der Verbände und der Seelsorgestellen lag ein bestimmtes Frauenbild zugrunde. Grob skizziert sah das katholische Frauenbild folgendermaßen aus[125]: Es gibt ein naturgegebenes »Wesen der Frau«. Dieses entspricht einer Reihe von Eigenschaften und Tugenden (wie Liebe, Güte, Geduld, Anpassungsvermögen, Intuition, Sinn für Musisches etc.), die den männlichen Eigenschaften polar entgegengesetzt sind. Aus unterschiedlichen Eigenschaften folgen unterschiedliche Aufgaben. Die Frau als Hüterin des Lebens ist vor allem auf die Familie verwiesen. Bleibt ihr dies verwehrt, kann sie ihr mütterliches Wesen im Beruf verwirklichen. Familie und Beruf zu verbinden, wird als unmöglich angesehen und nur in Ausnahmefällen als moralisch verantwortbar betrachtet.

Grundsätzlich werden Mann und Frau als Person die gleichen Rechte zuerkannt. Geht es aber um die Familie, werden die Individualrechte der Mutter zugunsten der Familie eingeschränkt, wobei immer auf ihren Opfersinn verwiesen wird.

In Familie, Beruf oder Politik soll die Frau ausgleichend wirken und dort Menschlichkeit einbringen, wo Männer versagen. Ihre Mütterlichkeit verpflichtet sie auch, sich überall für Sittlichkeit einzusetzen.

Die Andersartigkeit von Mann und Frau wirkt sich bis ins Religiöse aus. Da die Frau von Natur aus passiv ist, und Glaube weibliche Eigenschaften wie Hingabe verlangt, ist die Frau dem Religiösen näher als der Mann.

Wegen des großen Einflusses der Kirche auf die Gesellschaft der ersten Nachkriegsjahre[126] unterschied sich deren Frauenbild nicht sehr vom kirchlichen.

Jahren (Sonderdruck aus der 4. Vortragsreihe der Ärztlichen Fortbildungstage für praktische Medizin. Leitung Prof. Dr. Schretzenmaier), o. Jahr.

124 Zum Folgenden vgl. die Belege oben zu 2.4.

125 Der folgende Überblick stellt im wesentlichen eine Zusammenfassung der Ergebnisse dar, zu denen Hausmann kommt: HAUSMANN 31–112.

126 FORSTER 211f.

Später wurden Ergebnisse aus den Humanwissenschaften einbezogen, die die kirchliche Sicht bestätigten. So gab es Untersuchungen, die aufzeigten, wie sich die Polarität der Frau dem Mann gegenüber und ihre Mütterlichkeit ausgehend vom biologischen über den psychologischen auch im philosophischen und theologischen Bereich auswirkten[127]. Sein und Sollen bestätigten sich in Form eines Zirkelschlusses[128].

Die These von Simone de Beauvoir, daß die Frau nicht von Natur aus »die andere« ist, sondern dazu gemacht werde[129], wurde in kirchlichen Kreisen kaum zur Kenntnis genommen, beziehungsweise vehement bestritten[130]. Enormen Einfluß hatten dagegen die Werke von Gertrud von LeFort, die die Frau als mystisches Symbol zeichnet[131].

Welches sind nun die Wurzeln dieses so festgefügten Frauenbildes in der Kirche? In der Theologie war bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die Lehre des Thomas von Aquin verbindlich. Seine zeitgebundene Sicht der Frau als »mißglücktem Mann« wurde unkritisch in der herrschenden thomistischen Theologie weitertradiert. Für Thomas war die Frau wegen der Aussagen in der Schöpfungsgeschichte, ihrer im 13. Jahrhundert vermuteten Passivität bei der Zeugung und aufgrund ihrer rechtlichen Unselbständigkeit minderwertig. Dem widersprach Gertrud Heinzelmann in einer Eingabe an die vorbereitende Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit Hilfe des thomanischen Werkes wies sie nach, daß eine Unterordnung der Frau unter den Mann der Lehre von der vernünftigen Seele, die beiden Geschlechtern in gleicher Weise zukomme, widerspreche[132]. Im 20. Jahrhundert wurde meist statt von Ungleichheit von Andersartigkeit gesprochen, was aber an der inferioren Stellung der Frau nichts änderte.

Eine zweite Wurzel des katholischen Frauenbildes ist das Naturrechtsdenken, das davon ausgeht, daß man aus der Schöpfung mit Hilfe des Verstandes den Willen Gottes als Naturrecht ablesen könne[133]. Deshalb sah man auf der Grundlage der Schöpfungsordnung die Andersartigkeit der Frau mit all ihren konkreten Auswirkungen für die einzelne Frau als gottgewollt an[134]. Es wurde nicht bedacht, daß die Erkenntnisse über die Frau abhängig sind von der Zeit, den Lebensumständen und dem momentanen Stand der Wissenschaft[135]. Man hielt ein einmal gewonnenes Bild für unabänderlich, da das Naturrecht unbedingt und nicht situativ gelte[136]. Man vermischte den konkreten Inhalt und die Form des Naturrechts. Wenn

127 Z.B. Th. KAMPMANN, Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung unter besonderer Berücksichtigung des religiösen Bereiches, Bd. 1: Die Methodologie der Geschlechterdifferenz und die Physiologie des Frauenwesens, Bd. 2: Psychologie des Frauenwesens, Paderborn 1945. – Dieses Denken beruht auf der Anthropologie Max Schelers (KAMPMANN 72).

128 Vgl. ähnliche Beobachtungen bei HAUSMANN 35f., 42.

129 S. DE BEAUVOIR, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1951 (Erstausgabe Paris 1949).

130 KFB 60, 1959, 356.

131 G. VON LEFORT, Die ewige Frau, München [19]1960 (Erstauflage 1934). Sie denkt die Mitwirkung der Kreatur bei der Erlösung in der weiblichen Kategorie der Hingabe und schließt daraus auf eine besondere Nähe der Frau zum Religiösen. Beispiel dafür ist ihr Maria, als Virgo, Mater Christi und Sponsa des Heiligen Geistes. – Ohne nähere Begründung leiten katholische Frauenzeitschriften daraus ab, zwischen Mann und Frau herrsche das gleiche polare Gegenüber wie zwischen Logos und Natur (HAUSMANN 41). Das Symbol wird meist nicht von der einzelnen Frau als dessen Trägerin unterschieden, so daß sich jede Frau daran messen lassen muß (HAUSMANN 40).

132 Belege aus dem Werk des Thomas von Aquin bei HEINZELMANN 3–5, 7–10, 13–16, 19–21.

133 A. K. RUF, Grundkurs Moraltheologie 1: Gesetz und Norm, Freiburg i.Br. 1975, 114.

134 HAUSMANN 33f.

135 RUF (wie Anm. 133) 128.

136 J. FUCHS, Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955, 116.

Frauen in der Realität nicht dem »natürlichen Wesen der Frau« entsprachen, wurde ihnen dies als persönliches Versagen angelastet[137].

Weil Ehe und Familie als naturrechtliche Institutionen angesehen wurden, verteidigte man sie samt ihrer patriarchalischen Struktur. Die veränderte Stellung der Frau in der Gesellschaft änderte nichts am Frauenideal. Die Frau sollte unter neuen Bedingungen ihre »natürlichen« Gaben zur Auswirkung bringen. »Natürliche« Gaben wurden mit biologischen Tatsachen gleichgesetzt. Aus dem biologischen Faktum, daß Frauen Kinder gebären können, wurde auf eine angeborene Mütterlichkeit geschlossen, die sich bis auf das Religiöse auswirke. Man merkte nicht, daß man hier möglicherweise einem naturalistischen Fehlschluß erlag[138].

In einer Umfrage der Zeitschrift »Wort und Wahrheit« über die Erwartungen an das Zweite Vatikanische Konzil gab es Stimmen, die sich für ein neues Frauenbild in der Kirche einsetzten, für mehr Achtung der Frauen und gegen starres Naturrechtsdenken. Die Trennung in Naturstände wurde zugunsten des Familiengedankens abgelehnt. Frauen sollten, wie überhaupt Laien, mehr ins Apostolat einbezogen werden[139].

Wenn man in der Kirche darauf achtete, daß die Frauen gemäß dem katholischen Idealbild lebten, hatte man nicht nur die Frauen selbst im Blick, sondern die ganze Gesellschaft. Gemäß dem Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre sollte die Frau in der Familie als Zelle der Gesellschaft zum Gemeinwohl beitragen[140].

5. Schluß

Der Wiederaufbau der Verbände in der Diözese Rottenburg vollzog sich in verschiedenen Phasen und war bei den einzelnen Organisationen unterschiedlich geartet. Er erfolgte aus eigener Kraft (wie beim Katholischen Deutschen Frauenbund, Verband Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen und der Berufsgemeinschaft der Seelsorgehelferinnen), angestoßen von den Gesamtverbänden (wie beim Verein katholischer deutscher Lehrerinnen und den Hausgehilfinnen) oder auf Anregung des Bischöflichen Ordinariates oder der Deutschen Bischofskonferenz (wie bei den Katechetinnen und den Werkvolkfrauen).

In den ersten Nachkriegsjahren prägte der Frauenbund, mit etwas Verspätung auch der Verband Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen die katholische Frauenarbeit in der Diözese. Frauen- und Müttervereine sowie Frauenkongregationen bestanden zwar noch in geringem Maße, konnten aber kaum mehr Einfluß auf die Frauen nehmen. Anders war es bei den Frauen von Schönstatt, die dann im Laufe der fünfziger Jahre ihre Aktivitäten ausbauen konnten. In den Jahren 1950 und 1951 kam die Arbeit des Berufsverbandes Katholischer Seelsorgehelferinnen wieder in Gang, wurde die Gemeinschaft der Katechetinnen ins Leben gerufen und die katholischen Arbeiterinnen als Werkvolkfrauen organisiert. Gleichzeitig verhinderte der Bischof die Gründung einer Theologinnengemeinschaft.

Nachzügler waren der Verein katholischer deutscher Lehrerinnen und die Deutsche Jugendkraft-Frauensportgemeinschaft, die sich in der Diözese beide erst 1955 als Verbände bilden konnten. Beim Lehrerinnenverein lag es am mangelnden Interesse der württember-

137 Hausmann 40.

138 Hausmann 33, 35f.

139 Antworten zur Umfrage: Was erwarten Sie vom Konzil? In: Wort und Wahrheit 16/2, 1961, 571–712; 611f., 616f., 657f., 667–669, 675–578, 585–688.

140 Hausmann 54–56, 113. – F. Klüber, Soziallehre, in: LThK 9, ²1964, 917–920.

gischen Lehrerinnen am Verband, bei der Deutschen Jugendkraft-Frauensportgemeinschaft an den Schwierigkeiten, die ihr Bischof und Deutsche Bischofskonferenz bereiteten.

Der »Ring-Frauenkreis«, 1960 entstanden, weist in das Umfeld von Neuorientierungen im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Während die meisten Organisationen bis etwa 1955 rege Aktivitäten zeigten und zu aktuellen Fragen öffentlich Stellung bezogen, läßt sich ab dieser Zeit ein Rückzug ins Private, auf das bewährte Vereinsinterne beobachten. Der Bedeutungsverlust der katholischen Frauenverbände wurde spätestens seit 1957 als Krise des Vereinswesens wahrgenommen. Die Verbände reagierten darauf mit dem verstärkten Bemühen um Anpassung an die Zeit. Sie suchten bei sozialen Problemen (zum Beispiel überlastete Landfrauen und Pflegenotstand in den Krankenhäusern) Abhilfe zu schaffen oder, wie der Verein katholischer deutscher Lehrerinnen, die Mädchen zu mehr sozialer Gesinnung zu erziehen. Der Anfang der sechziger Jahre brachte eine verstärkte Hinwendung zu innerkirchlichen Problemen. Aber eine Laienspiritualität, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kam, war nur in Ansätzen vorhanden.

Am Frauenbild hatten weder emanzipatorische Bewegungen der Weimarer Republik noch die Stellung der Frau in der Kriegs- und Nachkriegszeit etwas geändert. Bestimmend war das Verständnis einer naturgegebenen und gottgewollten Andersartigkeit. Innerhalb der Frauenorganisationen läßt sich dies möglicherweise mit einer massiven Rückkoppelung durch Präsides erklären. Während Bischof und Bischöfliches Ordinariat bei Betonung der Andersartigkeit der Frau vornehmlich auf Pflichten verwiesen und Tugenden wie Geduld und Opfersinn einforderten, suchten die Frauen innerhalb des bestehenden Frauenbildes ihren Handlungsspielraum zu erweitern. Aus der Betonung der Mütterlichkeit und der Andersartigkeit zogen sie die Konsequenz, in allen Bereichen mehr Einfluß zu fordern. Doch geschah dies sehr zurückhaltend und mit eher abnehmender Tendenz.

Ansätze zu mehr Emanzipation, die es kurz nach dem Krieg gegeben hatte, zeigten sich erst wieder im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Das Verhältnis der einzelnen Organisationen zur Hierarchie bewegte sich zwischen den Polen betonter Eigenständigkeit und unbedingter Treue. Vor allem der Katholische Deutsche Frauenbund und der Verein katholischer deutscher Lehrerinnen stellten sich gegen Vorstellungen der kirchlichen Hierarchie, sobald ihre Verbandsinteressen betroffen waren.

Inwieweit kirchlicher Einfluß über die geistlichen Beiräte und Präsides ausgeübt wurde, läßt sich schwer feststellen. Einflußmöglichkeit und Einflußnahme war in den unterschiedlichen Organisationen in verschiedenem Maße gegeben. Beim Verein katholischer deutscher Lehrerinnen und beim Katholischen Deutschen Frauenbund hatte ein geistlicher Beirat in religiösen Fragen mitzubestimmen, im Verband Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen konnte er in allen wichtigen Fragen mitentscheiden. Präsides konnten die inhaltliche Gestaltung des Vereinslebens in erheblichem Maße prägen, vor allem bei den Werkvolkfrauen und den kirchlichen Organisationen. Direkte Einflußnahme von Bischöflichem Ordinariat oder Bischof, wie im Falle der Deutschen Jugendkraft, waren selten. Doch war zum Beispiel auch über die Zuschußvergabe ein gewisser Einfluß des Bischöflichen Ordinariats möglich. Außerdem wurden religiöse und caritative Aktivitäten, die zum Frauenbild des Ordinariats paßten, lobend erwähnt und unterstützt, anderes eher ignoriert.

Die kirchlichen Organisationen hatten im Ordinariat mehr Sympathie als die aus der Frauenbewegung entstandenen. Doch erkannte man, daß sich die Kongregationen und Müttervereine überlebt hatten und baute deshalb die Frauenseelsorge auf dem Katholischen Deutschen Frauenbund auf. Er war die einzige Frauenorganisation, die damals in der Lage war, kirchliche Frauenarbeit in größerem Umfang durchzuführen.

So kann man sagen, daß, anders als in der Nachbardiözese Freiburg, wo man allein auf das

Pfarrprinzip setzte[141], in Rottenburg die überpfarrlichen Frauenorganisationen nicht am Aufbau gehindert wurden. Es wurde versucht, sie auf eine kirchlichere Linie einzuschwenken. Dies gelang in unterschiedlichem Maße.

Innerhalb eines Rahmens, der sich in Auseinandersetzungen mit der kirchlichen Hierarchie herausbildete, konnte selbständige »Frauenarbeit« betrieben werden. Dieser Rahmen blieb gebunden an das von thomistischer Theologie und Naturrechtsdenken entworfene kirchliche Frauenbild, welches auch lange mit dem Frauenbild in der Gesellschaft übereinstimmte. Um eine Änderung der Handlungsmöglichkeiten für Frauen wirklich zu erreichen, mußte sich außer ihrer gesellschaftlichen Stellung auch die Theologie ändern. Ohne Zweifel brachte das Zweite Vatikanische Konzil einen Durchbruch in dieser Richtung.

Verzeichnis der Quellen und der häufig zitierten Literatur

Bestände des DAR

G1.1

C 13.6ad	Verband der Frauen von Schönstatt
C 15.10a	Bischöfliches Seelsorgeamt 1945–1958
C 15.10b	Seelsorgetagungen 1939–1951
C 14.1h	Mädchenschutzverband, Bahnhofsmission, Hildegardisheim Stuttgart 1943–1955
C 14.1o	DJK Diözese Rottenburg 1946–1958
C 14.4b	Werkvolkfrauen Treuland 1950–1958
C 15.8a	Dorfhelferinnen 1951–1958
C 16.1g	Verband Katholischer Kaufmännisch berufstätiger Frauen (KKF) 1948–1958
C 16.2b	Katholischer Deutscher Frauenbund 1936–1958
C 16.2g	Frauenseelsorge
C 16.2i	Landfrauenseelsorge 1952–1958
C 16.2k	Hausgehilfinnen- und Hausangestelltenvereine 1909–1958
C 16.5k	Haus Marientann
C 16.6h	Seelsorgehilfe Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe e.V. 1946–1958
C 16.6s	Seelsorgehelferinnen, Gemeindehelferinnen, Allgemeines 1945–1958
D 3.4f	Gemeinschaft der Katechetinnen 1951–1958
D 4.6a	Verein katholischer deutscher Lehrerinnen 1946–1958
D 8.4k	Vereinigung katholischer Theologinnen 1950–1952

G1.2

G 25a	Verband Katholischer Kaufmännisch Berufstätiger Frauen, jetzt Gemeinschaft Katholischer Berufstätiger Frauen, ab 1959
G 28a	Hausgehilfinnen- und Hausangestelltenvereine ab 1959
G 8c	Verband der Frauen von Schönstatt ab 1959
N 5	Nachlaß Hagen
N 62	Nachlaß Leiprecht
R 1	Seelsorgehelferinnen ab 1959
R 3d	Seelsorge- und Gemeindehelferinnen, Allgemeines 1915–1959
R 31	Frauenseelsorge ab 1959

141 H. Schweizer, Die Religionsgemeinschaften im Verhältnis zu Staat, Parteien und Verbänden, in: H. Sproll, J. Thierfelder (Hg.), Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 9), Stuttgart 1984, 290–325; 318f.

zu R 31 Informationsdienst der Arbeitsgemeinschaft katholischer deutscher Frauen ab 1959
R 31a Katholischer Deutscher Frauenbund (Frauensekretariat) ab 1959
R 31b Landfrauenseelsorge ab 1959

Akten des bischöflichen Schulamtes Rottenburg

Hauptgruppe 5, 58300 Verein katholischer deutscher Lehrerinnen ab 1959

Zeitschriften

Die Berufstätige, hg. vom Verband Katholischer Kaufmännisch Berufstätiger Frauen St. Lydia, Augsburg 1951ff.
Die Christliche Frau. Zeitschrift im Dienste katholischen Frauenstrebens, hg. vom Katholischen Deutschen Frauenbund, 40/1 und 40/2, 1951, 42, 1953 – 51, 1962.
Frauenland. Monatsschrift für die katholische deutsche Frau, hg. vom Katholischen Deutschen Frauenbund, 31, 1949 – 44, 1962.
Frau und Beruf. Monatsschrift, hg. von der bischöflichen Hauptarbeitsstelle für Frauenseelsorge, 1, 1952 – 11, 1962.
Frau und Mutter. Monatsschrift für die katholische Frau in Familie und Beruf, hg. von der bischöflichen Hauptarbeitsstelle für Frauenseelsorge, 34, 1951 – 45, 1962.
Haus und Herd. Mitteilungsblatt des Bundesverbandes der katholischen Hausgehilfinnen in Deutschland, hg. vom Bundesverband der katholischen Hausgehilfinnen in Deutschland, 1945–1962.
Informationsdienst der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Frauen, 1, 1950 – 12, 1962.
Katholische Frauenbildung, hg. vom Verband katholischer deutscher Lehrerinnen, 51, 1950 – 63, 1962.
Die Mitarbeiterin. Werkheft für die Frauenseelsorge, hg. von der bischöflichen Hauptarbeitsstelle für Frauenseelsorge, 1, 1950 – 12, 1962.
Die Seelsorgehelferin. Zeitschrift für die berufliche Mitarbeit der Frau in der katholischen Seelsorge, 1, 1950 – 12, 1962.

Literatur (in Auswahl)

Aus der Arbeit des Katholischen Deutschen Frauenbundes 1931–1948, hg. vom Katholischen Deutschen Frauenbund Zentrale, Köln 1948.
Berichte aus der Arbeit des Katholischen Deutschen Frauenbundes 1948–1952, gegeben bei der 13. Generalversammlung in Bonn am 25. 7. 1952.
Berichte aus der Arbeit des Katholischen Deutschen Frauenbundes in den Jahren 1952–1955, gegeben bei der Delegiertenversammlung am 23. 9. 1955 in Mainz.
Die christliche Frau im Zeitalter der Technik. Vorträge der 14. Generalversammlung des Katholischen Deutschen Frauenbundes in Mainz vom 24.–25. 9. 1955.
Festschrift zur Weihe des Hauses der katholischen Frauen am 26. 10. 1954, Düsseldorf 1954.
K. Forster, Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland, in: A. Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien 1803–1963, Bd. 1, München–Wien 1981, 209–264.
Fünfzig Jahre Berufsverband Katholischer Hausgehilfinnen in Deutschland e. V. 1907–1957. Festschrift zum 50jährigen Verbandsjubiläum, hg. von der Verbandsleitung des Berufsverbandes Katholischer Hausgehilfinnen in Deutschland, München 1957.
Th. Hauser, Unsere Spiritualität gestern, heute und morgen, in: Vierzig Jahre Ring-Frauengemeinschaft in der Diözese Rottenburg–Stuttgart 1947–1987, Pfingsttagung in Untermarchtal 1987, 25–42.
Chr. Hausmann, Leitbilder in der katholischen Frauenbewegung der Bundesrepublik (Diss. Phil.), Freiburg 1973.
H. Hürten, Katholische Verbände, in: A. Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Bd. 2, München–Wien 1982, 215–277.

A. Ippers, Die Geschichte des Ring-Frauenkreises, in: Vierzig Jahre Ring-Frauengemeinschaft in der Diözese Rottenburg–Stuttgart 1947–1987, Pfingsttagung in Untermarchtal 1987, 5–10.

Jahrhundertwende – Jahrhundertmitte. Der Katholische Deutsche Frauenbund auf dem Wege. 1903–1953, hg. von der Zentrale des Katholischen Deutschen Frauenbundes Köln 1953.

Die katholische Frauenbewegung in der sich wandelnden Welt. Vorträge bei der 13. Generalversammlung des KDF in Bonn vom 25.–27. 7. 1952, hg. von der Zentrale des KDF.

Miteinander unterwegs. Meilensteine aus dem Leben und der Arbeit des Verbandes 1957–1967, hg. von der Verbandsleitung des Berufsverbandes Katholischer Hausgehilfinnen in Deutschland, München 1967.

M. Pankoke-Schenk, Katholizismus und Frauenfrage. Bürgerliche Emanzipation und Frauenbewegung im 19. Jahrhundert – Die katholische Frauenbewegung 1903–1933 – Zeit der Bedrängnis 1933–1945 – Die Jahre 1945–1963, in: A. Rauscher (Hg.), Der politische und soziale Katholizismus, Bd. 2, München–Wien 1982, 278–311.

M. Pauls, Die deutschen Frauenorganisationen. Eine Übersicht über den Bestand, die Ursprünge und die kulturellen Aufgaben, Aachen 1966.

Die Verantwortung der Frau für die Verchristlichung des Lebens. Vorträge zur Generalverammlung des KDF in Boppard vom 1.–4. 6. 1948.

Der VkdL, hg. von E. Mleinek im Auftrag der Hauptgeschäftsstelle des VkdL Essen, Paderborn 2. Auflage o. J.

Diözesanarchiv Rottenburg

Eine Übersicht. Stand 31. 12. 1990. Bearbeitet von Heinrich Maulhardt und Marlies Engelhard

Bischof:	Dr. Walter Kasper
Name des Archivs:	Diözesanarchiv Rottenburg
Anschrift:	Eugen-Bolz-Platz 1, Postfach 9, D-7407 Rottenburg
Telefon:	(07472)169–305
Telex:	747211=Dio Ro
Telefax:	169 555
Träger:	Diözese Rottenburg-Stuttgart
Sigle:	DAR
Archivtyp:	Bistumsarchiv
Verwaltung:	Dr. Heinrich Maulhardt, Diözesanarchivar Marlies Engelhard, Archivangestellte Herbert Aderbauer, Archivangestellter Martina Eyth, Archivangestellte
Benutzung:	Öffnungszeiten: Montag bis Donnerstag 9.00–12.00, 13.30–16.30 Uhr, Freitag 9.00–12.00 Uhr; 12 Arbeitsplätze; Fotokopiergerät; Mikrofilm-, Microfichelesegeräte, Readerprinter Telefonische Anmeldung erbeten
Geschichte:	Das Bistum Rottenburg wurde durch die Zirkumskriptionsbulle von 1821 aus Teilen der fünf alten Diözesen Konstanz, Augsburg, Würzburg, Speyer und Worms sowie dem exemten Stift Ellwangen geschaffen. Es trat an Stelle des 1812 staatlich errichteten und 1816 kirchlich anerkannten Generalvikariats Ellwangen. 1828 erfolgte die Inthronisation des ersten Bischofs. Akten aus den Generalvikariaten der Mutterbistümer kamen als Vorakten an das Diözesanarchiv Rottenburg, sie setzen etwa mit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts ein. Die älteste Urkunde aus den übernommenen Urkundenbeständen stammt aus dem Jahre 1257, in Abschriften liegen Urkunden ab 1120 vor. Diese Bestände sind noch nicht vollständig geordnet. Die seit 1812 beim Generalvikariat Ellwangen erwachsenen Akten und die seit 1817 nach der Verlegung nach Rottenburg entstandenen Archivalien liegen bis zu den Stichjahren 1945 (Spezialia) bzw. 1958 (Generalia) im Diözesanarchiv. Lediglich die älteren Akten über die Landkapitel gingen im Zweiten Weltkrieg teilweise verloren. 1925 war ein Teil des seit 1806 erwachsenen Aktenbestandes des Geistlichen Rats bzw. Katholischen Kirchenrats der Regierung in Stuttgart von dieser an die Diözese Rottenburg abgegeben worden, der andere Teil kam an die staatliche Archivverwaltung des Landes Württemberg. Das Diözesanarchiv Rottenburg wurde im Jahre 1960 gegründet. Seit diesem Zeitpunkt wird das Archiv hauptamtlich geleitet und ist benutzbar.

Dienstbibliothek, Hauptsammelgebiete: Diözese Rottenburg-Stuttgart, Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, allgemeine Kirchengeschichte, württembergische Landesgeschichte, Ortsgeschichte, Verordnungs- und Gesetzessammlungen, Historische Hilfswissenschaften, Archivkunde

Diözesanbibliothek: Karmeliterstraße 9, Postfach 9, 7407 Rottenburg; Bibliothekarin: Ingeborg Holz, Tel. 07472/169–365

Diözesanmuseum: Eugen-Bolz-Platz 1, Postfach 9; Museumsleiter: Dr. Carl Gregor Herzog zu Mecklenburg, Tel. 07472/169–307

Veröffentlichungen über das Archiv:

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Band 7 (1988) ff.

Bernd Ottnad, Die Archive der Bischöfe von Konstanz, in: Freiburger Diözesan-Archiv, Band 94, 1974, S. 270–516.

Duncker, M., Verzeichnis der Württembergischen Kirchenbücher. Stuttgart 1938.

Veröffentlichungen des Archivs:

Rottenburg am Neckar 1750–1830. Von der vorderösterreichischen Oberamtsstadt zum Sitz des württembergischen Landesbistums. Hg. von Karlheinz Geppert und Heiner Maulhardt. Rottenburg 1988.

Bestände:

Abt. A	Bistum Konstanz (Generalvikariat, Offizialat, Kabinett-Registratur) Generalia: fehlen Spezialia: Schriftverkehr mit bzw. über die Pfarreien, Landkapitel ca. 1575–1812 (Dekanate), geistlichen Stifte und Klöster	
Abt. B	Bistum Augsburg (Generalvikariat, Konsistorium, Kabinett-Registratur) Generalia: fehlen Spezialia: Schriftverkehr mit bzw. über die Pfarreien, Landkapitel (Dekanate)	ca. 1575–1812
Abt. C	Bistum Würzburg (Generalvikariat, Kabinett-Registratur) Generalia: fehlen Spezialia: Schriftverkehr mit bzw. über die Pfarreien, Landkapitel (Dekanate), geistlichen Stife und Klöster	ca. 1575–1812
Abt. D	Bistum Speyer (Generalvikariat) Generalia: fehlen Spezialia: Schriftverkehr mit bzw. über die Pfarreien	ca. 1575–1812
Abt. E	Bistum Worms (Generalvikariat) Generalia: fehlen Spezialia: Schriftverkehr mit bzw. über die Pfarreien	ca. 1575–1812
Abt. F	Königlich Kathol. Geistlicher Rat, Königlich Kathol. Kirchenrat der Regierung in Stuttgart Generalakten, Ortsakten, Verwaltung der örtlichen kirchlichen Pfründen, Personalakten	1806–1925
Abt. G	Diözese Rottenburg(-Stuttgart) mit Generalvikariaten Ellwangen und Rottenburg, Bischöfliches Kommissariat Ellwangen	

- Generalvikariat Ellwangen
  Generalia: Klerus, Spiritualia, Saecularia
  Spezialia: Schriftverkehr mit den Pfarreien, Landkapiteln (Dekanaten), geistlichen Stiften und Klöstern 1812–1817
- Generalvikariat und Ordinariat Rottenburg
  Generalia über die Leitung und Verwaltung der Diözese
  Personalia: Personalakten
  Spezialia: Schriftverkehr mit den Pfarreien, Dekanaten und Klöstern 1817–1970
  Einzelverwaltungen der Bischöflichen Kanzlei
- Offizialat
  Sitzungsprotokolle, Ehegerichtsprozesse, Ehedispensen 1821–1945

Abt. L Urkunden
1. Mischbestand aus den Archiven der alten Mutterbistümer, Originale und Abschriften ab 1120
2. Urkundensammlung nach Akzession
3. Reliquiare (Weiheurkunden)

Abt. M Deposita (Pfarrarchive)
Mit dem Einzug der Archive der nichtbesetzten Pfarreien wurde 1972 begonnen. Zur Zeit sind 231 Archive deponiert.

Abt. N Nachlässe
Es sind 64 Nachlässe und Nachlaßfragmente vorhanden.

Abt. P Sammlungen (Sachthematische Sammlungen, Bilder, Siegel, Totenbilder, Wappen, Einzelstücke, Karten, Plakate, Klischees, Archivalienreproduktionen, Münzen)

Abt. Q Drucksachen

Abt. Z Zwischenarchiv
Erschließung: Bandrepertorien, Zettelrepertorien, Aktenverzeichnisse, Ablieferungsverzeichnisse
Dienstbibliothek: 30 laufende Meter

Abteilung M (Deposita)

Deponierte Pfarr-, Dekanats-, Kamerariats-, Kaplanei-, Expositurvikariatsarchive

Findmittel:
- Archivrepertorien
- Bestandskartei

Abkürzungen:

PfA	= Pfarrarchiv	KmA	= Kamerariatsarchiv
DkA	= Dekanatsarchiv	ExpVikaA	= Expositurvikariatsarchiv
KpA	= Kaplaneiarchiv	StDkA	= Stadtdekanatsarchiv

Ahldorf	PfA (geordnet)	Altheim (Dek. Ehingen)	PfA
Ahlen	PfA (geordnet)		
Aitrach	PfA	Altmannshofen	PfA
Alberweiler	PfA	Altsteußlingen	PfA (geordnet)

Alttann	PfA (außer Chroniken; geordnet)
Amrichshausen	PfA (außer Kirchenbücher und Chronik)
Apfelbach	PfA (geordnet)
Aschhausen	PfA
Attenweiler	PfA
Bach	PfA
Baldern	PfA (keine Kirchenbücher)
Balingen	KmA
Bartenstein	PfA
Bechingen siehe Zell	
Beersbach	PfA (keine Kirchenbücher)
Beffendorf	PfA (geordnet)
Bellamont	PfA
Berg (Dek. Friedrichshafen)	PfA (geordnet)
Biberach	DkA
Bichishausen	PfA
Bieringen	PfA (geordnet)
Bierlingen	PfA (geordnet)
Bittelbronn	ExpVikA (geordnet)
Blochingen	PfA
Böhringen	PfA (geordnet)
Börstingen	PfA
Boos	PfA
Braunsbach	PfA
Brochenzell	PfA (keine Kirchenbücher; geordnet)
Bronnen	PfA
Buchau	PfA
Bühl (Dek. Laupheim)	PfA
Burgberg	PfA (geordnet)
Bußmannshausen	PfA
Christazhofen	PfA
Danketsweiler	PfA
Dautmergen	PfA (geordnet)
Degmarn	PfA (geordnet)
Dewangen	PfA
Diepoldshofen	PfA
Dietelhofen	PfA
Dieterskirch	PfA
Dietingen	PfA
Dietmanns	PfA
Dirgenheim	PfA (keine Kirchenbücher; geordnet)
Donaurieden	PfA (geordnet)
Donaustetten	PfA
Dorfmerkingen	PfA
Dormettingen	PfA
Dürnau	PfA
Dunningen	PfA (geordnet)
Durchhausen	PfA (geordnet)
Duttenberg	PfA (geordnet)
Egelfingen	PfA
Eggartskirch	PfA (keine Kirchenbücher)
Eggmannsried	PfA
Ehrenstein	PfA
Ellwangen	DkA
Ellwangen-Schönenberg	PfA (nur Kirchenbücher)
Emerfeld	PfA (geordnet)
Emeringen	PfA (geordnet)
Ennabeuren	PfA
Erbstetten	PfA
Ergenzingen	KpA (geordnet)
Erisdorf	PfA (geordnet)
Ertingen	PfA (nur Kirchenbücher)
Feckenhausen	PfA (geordnet)
Felldorf	PfA (geordnet)
Friedberg	PfA
Friedingen	PfA (geordnet)
Friedrichshafen	DkA
Friedrichshafen	KmA
Friesenhofen	PfA (geordnet)
Gamerschwang	PfA (keine Kirchenbücher, s. Nasgenstadt)
Gattnau	KpA
Gmünd	DkA
Gmünd	PfA (nur Kirchenbücher)
Göffingen	PfA (keine Kirchenbücher; geordnet)
Göppingen	KmA
Gößlingen	PfA (geordnet)
Göttelfingen	PfA (geordnet)
Goppertsweiler	PfA (geordnet)
Großschafhausen	PfA (keine Kirchenbücher)
Grundsheim	PfA
Gundersheim	PfA (geordnet)
Gunningen	PfA (geordnet)
Härtsfeldhausen	PfA

Haidgau	PfA (geordnet)
Hailtingen	PfA (geordnet)
Haltenbergstetten	s. Niederstetten
Harthausen (Dek. Oberndorf)	PfA (geordnet)
Harthausen (Dek. Ulm)	PfA (keine Kirchenbücher; geordnet)
Haslach	PfA
Hausen am Tann	PfA
Hausen ob Rottweil	PfA (geordnet)
Hausen ob Urspring	PfA (geordnet)
Hemmendorf	PfA (geordnet)
Herlikofen	PfA
Heudorf bei Mengen	PfA (geordnet)
Hinznang	PfA
Hochdorf (Riß)	PfA (geordnet)
Hohentengen	PfA (nur Kirchenbücher)
Horgen	PfA (geordnet)
Horgenzell	PfA
Hürbel	PfA (geordnet)
Hüttlingen	PfA (nur Kirchenbücher)
Hundersingen bei Oberstadion	PfA (keine Kirchenbücher)
Ingerkingen	PfA (keine Kirchenbücher)
Isny-Leutkirch	DkA (s. Leutkirch)
Kappel (Dek. Ravensburg)	PfA
Kappel (Dek. Riedlingen)	PfA
Karsee	PfA
Kiebingen	PfA (geordnet)
Kirchbierlingen	PfA (keine Kirchenbücher)
Königsheim	PfA (geordnet)
Kösingen	PfA (geordnet)
Krumbach	PfA (keine Kirchenbücher)
Künzelsau (früher: Amrichshausen)	KmA
Lackendorf	ExpVikA (geordnet)
Langenargen	PfA
Laubach	PfA
Laudenbach	PfA
Lauffen ob Rottweil	PfA
Leinzell	PfA (nur Kirchenbücher)
Leutkirch	DkA (geordnet)
Leutkirch	KmA
Leutkirch	Studienheim Regina Pacis
Magolsheim	PfA
Marktlustenau	PfA
Menelzhofen	PfA
Mengen	KpA St. Martin (nur Pfründrechnungen)
Merazhofen	PfA
Meßbach	PfA
Mieterkingen	PfA (geordnet)
Mörsingen	PfA (geordnet)
Mooshausen	PfA (geordnet)
Moosheim	PfA (geordnet)
Mühlhausen	PfA (geordnet)
Mühringen	PfA (geordnet)
Mulfingen, St. Josefspflege	
Nasgenstadt	PfA (geordnet)
Nenningen	PfA (geordnet)
Neuburg	PfA (geordnet)
Neufra bei Rottweil	PfA (geordnet)
Neuhausen auf den Fildern	PfA (nur Kirchenbücher)
Neukirch bei Rottweil	PfA (geordnet)
Niederstetten und Haltenbergstetten	PfA (geordnet)
Nordhausen	PfA
Nusplingen	KpA (geordnet)
Oberdorf	PfA
Obereisenbach	PfA (keine Kirchenbücher)
Oberginsbach	PfA (geordnet)
Obernau	PfA (geordnet)
Oberndorf bei Rottenburg	PfA (geordnet)
Obernheim	PfA
Oberopfingen	PfA (keine Kirchenbücher)
Oberstotzingen	PfA (ohne Chronik)
Obersulmetingen	PfA
Orsenhausen	PfA
Ottmannshofen	PfA
Pfärrich	PfA
Pfrungen	PfA (geordnet)
Pommertsweiler	PfA (keine Kirchenbücher)

Rechberg	PfA (nur Kirchenbücher)
Reichenbach am Heuberg	PfA (geordnet)
Rengershausen	PfA
Renquishausen	PfA (geordnet)
Reutlingen	DkA
Reutlingendorf	PfA (geordnet)
Rexingen	PfA
Riedlingen	KmA
Ringgenweiler und Pfärrenbach	PfA
Ringingen	PfA
Rötenbach	PfA (ohne Chroniken; geordnet)
Röttingen	PfA (keine Kirchenbücher)
Rohrdorf bei Rottenburg	PfA
Roßwangen	PfA (geordnet)
Rot (Dek. Laupheim)	PfA
Rottenburg	Dompfarrei St. Martin (nur Urkunden)
Rottenburg	St. Moriz (nur Kirchenbücher)
Rottenburg	Johann-Baptist-Präbende (geordnet)
Rottenburg	Dompräbende St. Lorenz
Rottenburg	Dompräbende St. Martin (geordnet)
Rottenburg	DkA (geordnet)
Rottenburg	StDkA (geordnet)
Rottenburg	KmA
Rottum	PfA
Rottweil	KmA
Sauggart	PfA
Schemmerberg	PfA (geordnet)
Schmalegg	PfA
Schömberg/Balingen	KmA
Schönenberg s. Ellwangen-Schönenberg	PfA (nur Kirchenbücher)
Schramberg	PfA (keine Kirchenbücher; geordnet)
Schwäbisch Gmünd s. Gmünd	
Schwalldorf	PfA
Schwörzkirch	PfA
Seebronn	PfA (geordnet)
Siggen	PfA
Simprechtshausen	PfA (keine Kirchenbücher; geordnet)
Sindeldorf	PfA (geordnet)
Spraitbach	PfA (geordnet)
Steinberg	PfA (geordnet)
Steinhausen an der Rottum	PfA
Stetten bei Laupheim	PfA
Stetten ob Lontal	PfA
Stetten ob Rottweil	PfA (geordnet)
Tannau	PfA (keine Kirchenbücher)
Tettnang	KmA
Treherz	PfA
Trugenhofen	PfA (geordnet)
Tübingen	Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Uigendorf	PfA (geordnet)
Unterboihingen	PfA
Unterdeufstetten	PfA
Unteressendorf	PfA (geordnet)
Untersulmetingen	PfA (nur Kirchenbücher)
Unterwachingen	PfA (geordnet)
Unterwaldhausen	PfA
Urlau	PfA (geordnet)
Vollmaringen	KpA (geordnet)
Wachendorf	PfA (geordnet)
Waldsee	DkA (geordnet)
Waldsee	KmA (geordnet)
Wangen	DkA
Wangen	KmA
Weilen unter den Rinnen	PfA (geordnet)
Weiler in den Bergen	PfA
Weißenstein	PfA (geordnet)
Weldingsfelden	PfA (keine Kirchenbücher; geordnet)
Wiesenstetten	PfA (geordnet)
Wildpoltsweiler	PfA
Wilflingen (Dek. Riedlingen	PfA (geordnet)
Wißgoldingen	PfA (nur Kirchenbücher)
Wört	PfA (geordnet)
Wössingen	PfA (geordnet)

Wolfartsweiler	PfA (keine Kirchenbücher)	Zimmern unter der Burg	PfA (geordnet)
Schloß Zeil	PfA (geordnet)	Zußdorf	PfA (geordnet)
Zell und Bechingen	PfA (geordnet)	Zwiefaltendorf	PfA (ohne Chronik; geordnet)
Ziegelbach	PfA (ohne Chroniken; geordnet)		

Abteilung N:

Nachlässe, Stiftungen

Findmittel: – Archivrepertorien (N 1–N 9)
– Bestandskartei

Adam, Karl	Professor (1876–1966)	N 67
Arnold, Franz	Pfarrer (1849–1919)	N 25
Bärtle, Josef	Geschäftsführer des Kath. Bibelwerkes Stuttgart (1892–1949)	N 4 (früher L 4)
Baur, Adalbert	erster Diözesanarchivar (*1925)	N 14
von Bendel, Alois	Domdekan, Dr. theol. (1817–1889)	N 21
Binder, Hermann	Pfarrer (1869–1945)	N 24
Blum, Alfred	Domkapitular (1884–1947)	N 22
Buck, Johann Gualbert	Pfarrer (1870–1944)	N 7 (früher L 7)
Dannecker, Augustin	Dr. phil., Domkapitular (1867–1941)	N 41
Dieterich, Wilhelm	Dekan (1901–1975)	N 12
Drexler, Eugen	Pfarrer (1875–1945)	N 29
von Drey, Johann Sebastian	Prof. Dr. theol., Universität Tübingen (1777–1853)	N 10
Eder, Paul	Registraturleiter von 1960–1975 im Bischöflichen Ordinariat Rottenburg (*1910)	N 63
Ege, Othmar	Domkapitular (1847–1913)	N 6 (früher L 6)
Fischer, Eugen Heinrich	Prof. Dr. (1909–1984) Kirchenrechtler an den Universitäten Dillingen und Augsburg, Findmittel: Ablieferungsliste	N 61
Fischer, Franz Josef	Weihbischof (1871–1958)	N 2 (früher L 2)
Härtel, Alfons	Sonderbeauftragter für heimatlose Deutsche in Stuttgart (1900–1970)	N 40
Hagen, August	Dr. Dr., Generalvikar (1889–1963)	N5 (früher L 5)
Hagen, Karl	Dr. phil., Pfarrer (1888–1961)	N 52
von Hefele, Karl Joseph	Prof. Dr., Bischof (1809–1893)	N 33
Herre, Anton	Weihbischof (*1910)	N 39
Hinderberger, Anton	Domkapitular (1886–1963)	N 45
Hirsch, Josef	Pfarrer (1864–1951)	N 53
Hufnagel, Alfons	Prof. Dr., Domkapitular (1899–1976)	N 49
Ilg, Karl	Pfarrer (1864–1927)	N 8 (früher L 8)
Kaim, Emil	Dr. theol., Domkapitular (1871–1949)	N 18

von Keppler, Paul Wilhelm	Prof. Dr., Bischof (1852–1926)	N 15
Knöpfler, Alois	Dr. Dr., Prof. (1847–1921)	N 9 (früher L 9)
Kohler, Wilhelm	Pfarrer (1877–1951)	N 3 (früher L 3)
Kottmann, Max	Dr. Dr., Generalvikar (1867–1948)	N 31
Laun, Friedrich	Dr. theol., Domkapitular (1860–1931)	N 55
Leiprecht, Carl Joseph	Bischof (1903–1981) Findmittel: Bestandskartei	N 62
von Linsenmann, Franz Xaver	Prof. Dr., ernannter Bischof (1835–1898)	N 23
von Lipp, Josef	Dr. theol., Bischof (1795–1869)	N 43
Löffler, Karl	Oberstudiendirektor, Orgelrevident (1895–1975)	N 68
Löwe, Laurentius	Pfarrer	N 54
Löwe, Romuald	Pater	N 54
Mettmann, Otto	Pfarrer (1862–1924)	N 20
Miller, Max	Dr. Dr., Direktor des Hauptstaatsarchivs Stuttgart, Prälat (1901–1973)	N 11
Moser, Georg	Dr. theol., Bischof (1923–1988)	N 66
Nägele, Anton	Dr. phil., Studienrat am Realgymnasium Gmünd (1876–1947)	N 28
von Oehler, Anton	Dr. theol., Domdekan (1810–1879)	N 1 (früher L1)
Ottenwälder, Josef	Domkapellmeister (1883–1959)	N 38
von Reiser, Wilhelm	Dr. Dr., Bischof (1835–1898)	N 19
Reiter, Joseph	Dekan (1849–1917)	N 42
Rettich, Konstantin	Pfarrer (1847–1931)	N 50
Rombold, Wilhelm	Pfarrer (1892–1976)	N 35
Sägmüller, Johannes	Prof. Dr., Prof. für Geschichte, Kirchenrecht und Pädagogik (1860–1942)	N 16
Schäffauer, Friedrich	Dr. phil., Studienrat am Realgymnasium Gmünd (1888–1961)	N 51
Schips, Kaspar	Vorstand des staatl. Waisenhauses Ochsenhausen (1868–1924)	N 57
Schwägler, Matthäus	Pfarrer (1847–1928)	N 36
Schweikert, Anton	Diözesanpräses der Lehrlings- und Jünglingsvereine (1872–1946)	N 13
Sedlmeier, Wilhelm	Weihbischof (1898–1987)	N 32
Späth, Alfons	Dompräbendar (*1898)	N 48
Sproll, Joannes Baptista	Dr. phil., Bischof (1870–1949)	N 27
von Stiegele, Paul	Dr. Dr., Domkapitular (1847–1903)	N 47
Storr, Rupert	Dr. phil., Domdekan (1883–1957)	N 26
Storz, Josef	Kommissarischer Subregens im Priesterseminar (1910–1959)	N 44
Stubenvoll, Anton	Pfarrer (1838–1892)	N 34
Traa, Lorenz	Dekan (1890–1955)	N 60
Tüchle, Hermann	Prof. für Kirchengeschichte, Prälat (1905–1986)	N 64
Winker, Oskar Friedrich	Oberjustizrat, Kanzleivorstand im Bischöflichen Ordinariat (1878–1957)	N 30
Wurm, Hubert	Domdekan (1905–1987)	N 65
Zeller, Josef	Dr. phil., Pfarrer (1878–1929)	N 17

P 1 *Sachthematische- und Autographensammlungen*

P 1.1 (früher: K 1) Sammlung Stubenvoll
Anton Stubenvoll, Pfarrer (1838–1892), Archivalien zum Stift Ellwangen
Findmittel: Archivrepertorium

P 1.2 (früher: K 2) Sammlung Weser
Rudolf Weser, Pfarrer (1869–1942), Archivalien zum Klarissenkloster Söflingen
Findmittel: Archivrepertorium

P 1.3 (früher: K 3) Sammlung Linsenmann
Franz Xaver von Linsenmann, Prof. Dr., Bischof (1835–1898), Sammlung zur Biographie Bischof Karl Joseph von Hefeles
Findmittel: Archivrepertorium

P 1.4 (früher: K 4) Sammlung Stauber
Georg Stauber, Domkapitular (1882–1939), Sammlung von Predigten
Findmittel: Archivrepertorium

P 1.5 (früher: K 5) Sammlung Uhl
Stephan Uhl, Dr. phil.; Besitzer, Verleger und Redakteur des »Deutschen Volksblatts«, des »Kath. Sonntagsblatts« und des »Kirchenblatts für die Diözese Rottenburg« (1824–1880), Sammlung von Briefen
Findmittel: Archivrepertorium

P 1.6 (früher: K 6) Sammlung Aberle
Moriz von Aberle, Prof. Dr., Universität Tübingen (1819–1875), Sammlung von Briefen
Findmittel: Archivrepertorium

P 1.7 (früher: K 7) Möhler-Archiv
Johann Adam Möhler, Prof. Dr., Universität Tübingen (1796–1838)
Findmittel: Archivrepertorium

P 1.8 Materialsammlung »Säkularisation« von Max Miller, Dr. Dr., Direktor des Hauptstaatsarchivs Stuttgart (1901–1973)

P1.9 Sammlung Nationalsozialismus (archivische Sammlung)

P 1.10 Sammlung Vogt
Sammlung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für das Bistum Rottenburg von Syndikus und Kanzleivorstand Adolph Bernhard Joseph Vogt (1812–1876)

P 1.11 Sammlung Heß
Wallfahrten, Heilige und Kultbräuche, 60 Bände, Oskar Heß, Pfarrer (1878–1964)

P 1.12 Sammlung Beetz
Sammlung von Amtsdrucksachen und sonstigen Drucksachen von Ordinariatsrat Josef Beetz (1884–1960)

Diözesanarchiv Rottenburg 1989–1990

In den beiden vergangenen Jahren stand für das Diözesanarchiv (DAR) die Ordnung und Verzeichnung wichtiger Bestände im Vordergrund. So konnten u.a. rund 1300 Personalakten des Katholischen Kirchenrats, die bisher nicht benutzbar waren, erschlossen und zugänglich gemacht werden. Durch die Anschaffung neuer Arbeitsmittel, wie z.B. der Datenverarbeitung, und durch die Qualifizierung des Archivpersonals wurde ein deutlicher Rationalisierungseffekt erzielt. Die Qualität der Archivarbeit wurde insgesamt erhöht. Die Leistung des DAR steigerte sich auch durch die Einrichtung einer Praktikantenstelle, die zum 01.01.91 in eine reguläre Stelle umgewandelt wurde. Das Archiv umfaßt nun 4¾ Personalstellen.

Im Dezember 1989 wurden vier wichtige Archivordnungen erlassen, die im Kirchlichen Amtsblatt (Nr. 29, 1989) abgedruckt sind: das ›Archivgesetz‹ der Katholischen Kirche, jeweils eine Benutzungsordnung für das DAR und die Pfarrarchive, sowie eine Gebührenordnung für beide. Diese Gebührenordnung gilt auch in allen bayerischen Diözesen.

Im Zusammenhang mit der Bearbeitung des schriftlichen Nachlasses von Bischof Dr. Moser wurde der Aufbau und die Erschließung einer Bildersammlung forciert. Bei der Verwirklichung dieses Projekts ist das DAR auch dankbar für Fotos mit diözesangeschichtlichem Inhalt, die von Mitgliedern des Geschichtsvereins an das Archiv abgegeben werden.

Durch den Umzug eines provisorischen Außendepots mit rund 250 laufenden Regalmetern Schriftgut in die Hauptmagazine befinden sich nun alle Archivalien in sicheren und geeigneten Magazinräumen. Urkunden und Akten konnten mittlerweile fast vollständig in spezielle, säurefreie Archivgutbehälter verpackt werden.

Für die Wiederherstellung beschädigter Kirchenbücher wurden jährlich rund 10000 DM ausgegeben. Dabei wurden 205 Kirchenbücher in einer Buchbinderei neu gebunden. Zehn Bände wurden in kirchlichen und privaten Restaurierungswerkstätten restauriert. Es wurden alle selektierten Urkunden (rund 450 Stück) der im DAR deponierten Pfarrarchive verfilmt. Diese Verfilmung diente der Sicherung des Urkundeninhalts und der Herstellung von Arbeitskopien.

Im Jahre 1990 waren die Mitarbeiter(innen) mit der Anfertigung eines Ausstellungskatalogs und der Vorbereitung einer Ausstellung zur Geschichte der Pfarrei Heilig Kreuz Rottweil beschäftigt. Die Ausstellung soll im Frühjahr 1991 in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv gezeigt werden. Das DAR bearbeitete federführend die Publikation »Verzeichnis der Geistlichen 1922–1990«, die ebenfalls 1991 erscheinen soll.

Zum ersten Mal tagte vom 04.–06.10.89 in Rottenburg die Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland. Hierbei handelt es sich um das höchste Gremium der Katholischen Kirchenarchivare.

Benutzt wird das Archiv von amtlicher (Bischöfliches Ordinariat/Diözesanverwaltung, Pfarreien) und privater (Wissenschaftler, Studenten, Heimat- und Familienforscher, Journalisten) Seite. Insgesamt gesehen stabilisierte sich die Benutzung auf dem in den Jahren 1986 und 1987 erreichten hohen Niveau. Die Zahl der privaten Benutzer, die im Leseraum Archivalien einsahen, betrug 1990: 194 (1985: 124, 1989: 161). An schriftlichen wissenschaftlichen, heimat- und familienkundlichen Anfragen gingen 1990: 393 ein (1985: 311, 1989: 366). Im Jahre 1990 hatten die familienkundlichen Anfragen einen Anteil von 51 %. Zur Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit gehörten außerdem Archivführungen für Firmgruppen, Gemeindereferentinnen und sonstige Interessierte. Das DAR beteiligte sich auch an mehreren Fremdausstellungen (z.B. Wallfahrten im Kreis Ravensburg, Pfarrjubiläen verschiedener Gemeinden).

Dem DAR obliegt auch die Archivpflege in der Diözese. Aus personellen Gründen konnte es nur reagieren, wenn seine Hilfe und sein Rat gesucht wurden, oder wenn die örtlichen

Begebenheiten ein Eingreifen zum Schutz kirchlicher Archive und Archivalien erforderlich machten. Es wurden 32 Archivpflegefahrten unternommen, die der Archivberatung, der Übernahme und Ordnung von Pfarrarchiven sowie der Erschließung und Auswertung von Archivalien für amtliche, wissenschaftliche und heimatkundliche Zwecke dienten.

Es sind sieben Nachlaßteile von Persönlichkeiten, darunter befinden sich die Bischöfe Keppler, Sproll und Moser, dem DAR zugegangen. 29 (Teil-)Archive von Pfarreien, Dekanaten und Kamerariaten wurden deponiert.

Probleme gibt es im DAR vor allem hinsichtlich des Raumangebots. Der Benutzerraum ist viel zu klein, die Magazinkapazität ist erschöpft, und die Arbeitsräume für die Mitarbeiter sind knapp.

Heinrich Maulhardt

ERNST WALTER ZEEDEN

Probleme, Aufgaben und Möglichkeiten der Diözesangeschichtsschreibung

Anregungen von und Überlegungen zu einer neuen Bistumsgeschichte

I. Vorbemerkungen

Die vorliegende Abhandlung hat sich aus den Vorüberlegungen zu einer Rezension der im Entstehen begriffenen Bistumsgeschichte *Die Kirche in der Diözese Rottenburg-Stuttgart von der Christianisierung bis zur Gegenwart** entwickelt.

Von dieser auf sechs kartonierte Hefte im Großformat veranschlagten Kirchengeschichte sind inzwischen die ersten drei Hefte erschienen. Nach den Eindrücken, die sie vermitteln, erfüllen sie weitgehend den Zweck, für den sie konzipiert worden sind. Doch bevor davon zu reden sein wird, möchte ich auf die allgemeineren, für die Entstehungsgeschichte maßgeblichen Umstände zu sprechen kommen und den kirchengeschichtlichen Kontext in Erinnerung rufen, aus dem heraus die Genesis dieses Bistums überhaupt erst erklärlich wird und verstanden werden kann.

Aus dieser Genesis lassen sich die Eigentümlichkeiten und spezifischen Schwierigkeiten überhaupt erst erkennen, mit denen man zu tun hat, wenn man ein Unternehmen wie das vorliegende in Angriff nimmt. Die ersten fünf Hefte behandeln die Geschichte des Christentums und der Kirche in der Diözese Rottenburg-Stuttgart in einer Zeit, in der es eine Diözese Rottenburg-Stuttgart gar nicht gab (nämlich in den rund 1200 Jahren von 600–1800 p. Chr. n.). Das klingt wie eine Contradictio in adjecto und ist es dennoch nicht. Denn gemeint ist, wie sich der korrekten Formulierung des Titels entnehmen läßt, die Geschichte der Christianisierung und der Kirche innerhalb des geographischen Raumes, den ab 1815 das Königreich Württemberg und, dessen Grenzen angepaßt, ab 1828 die Diözese Rottenburg einnahm. Hier aber setzen für a) die Darstellung und b) das Verständnis, anders gesagt für a) die Autoren und b) die Leser die wahren Schwierigkeiten ein.

Denn bis 1800 war, was sich im Raum des späteren Württemberg im Bereich von Kirche, Religion und Christentum abspielte, im Osten ein Stück Augsburgische, im Norden ein Stück Würzburgische, im Westen ein Stück Speyerische und Wormsische und im Süden ein Stück Konstanzer Diözesangeschichte. Der Herausgeber Rudolf Reinhardt betont deshalb in seinem ›Geleitwort‹, daß aus diesem Grund die Autoren des jeweiligen Zusammenhanges wegen über die Diözesangrenzen oft hinausgreifen müßten.

* Die Kirche in der Diözese Rottenburg-Stuttgart von der Christianisierung bis in die Gegenwart. Echo-Buchverlag, 7607 Neuried. (Bisher drei Teile je 48 S.) Heft I: Die Frühe Zeit. Von Rudolf Reinhardt und Andrea Polonyi (1989); Heft II: Das Hohe Mittelalter. Von Joachim Köhler und Wolfgang Urban (1989); Heft III: Das Späte Mittelalter. Von Joachim Köhler und Wolfgang Urban (1990). Diese Broschüren sind nicht im Buchhandel erhältlich. Sie können jedoch über die Pfarreien der Diözese Rottenburg-Stuttgart bezogen werden. – Zu den Problemen der Diözesangeschichtsschreibung vgl. auch: Brigitte Degler-Spengler, Diözesangeschichte – Möglichkeiten und Aufgaben, in: RJKG 8, 1989, 79–93. Die Autorin zeigt fruchtbare Fragestellungen für eine noch zu schreibende Geschichte des untergegangenen Bistums Konstanz auf. Diese erweitern den Horizont meiner hier vorgetragenen Überlegungen, überschneiden sich aber kaum damit, da es im folgenden um Probleme der Kontinuität und Identität geht.

Die Schwierigkeiten dieses auf gediegener wissenschaftlicher Grundlage in Angriff genommenen kirchengeschichtlichen Vorhabens gehen offenkundig auf den durch ihre Genesis bedingten Sondercharakter[1] der Rottenburger Diözese zurück.

Die Entstehung des Bistums Rottenburg hatte säkulare Ursachen. Um das Jahr 1800 bestand, wenn man von der Tatsache ausgeht, daß es eine Reichskirche gab, aus kirchlicher und religiöser Sicht keine Notwendigkeit, im mittleren Süddeutschland eine neue Diözese zu schaffen. Der Raum, den das spätere Königreich Württemberg einnahm, gehörte in kirchlich-organisatorischer Hinsicht seit Jahrhunderten verschiedenen alten, traditionsgesättigten Bistümern an.

Zwischen 1801 und 1815 vollzogen sich grundstürzende Veränderungen der Staatenwelt im alten Reichsgebiet. An die Stelle des alten Herzogtums Württemberg, zahlloser Reichsstädte und kleinerer weltlicher und geistlicher Fürstenstaaten trat unter dem Namen ›Königreich Württemberg‹ ein zusammenhängender Flächenstaat von über 19500 Quadratkilometern Gebietsumfang. Veränderungen von Staatsgrenzen ziehen an sich keineswegs eine Veränderung von Bistumsgrenzen nach sich. Es besteht dafür keine prinzipielle Notwendigkeit. Jahrhundertelang gehörten zum Beispiel luxemburgische und lothringische Städte und Dörfer kirchlich zum Erzbistum Trier. Was kirchlich keineswegs notwendig war, konnte aber politisch wünschenswert sein. So war es 1815 und in der Folgezeit. Und so wurde der politische Wunsch gewissermaßen zur Hebamme für das Bistum Rottenburg.

Die Geschichte des Bistums Rottenburg beginnt 1828 oder, mit Einschluß seiner unmittelbaren Entstehungsgeschichte, etwa mit dem Jahr 1801. Aber schon 1000 Jahre zuvor gab es christlichen Glauben und kirchliches Leben in jenem Gebiet Süddeutschlands, das der Rottenburger Diözese nach 1815 zugewiesen, ja für das sie auf staatliches Verlangen hin eingerichtet wurde.

Mit dem Herzogtum Württemberg und weiteren kleineren Herrschaften und Städten und der Reichsstadt Ulm mit ihrem ungewöhnlich großen Territorium wurde im 16. Jahrhundert die geographische Mitte des Gebietes evangelisch. Der Protestantismus, zu dem auch eine Reihe von oberschwäbischen Reichsstädten überging, schnitt Württemberg, Ulm undsoweiter aus dem Konstanzer Bistum heraus, dessen Jurisdiktionsgrenzen sich nördlich, vom Bodensee aus gesehen, bis Ulm, Stuttgart und Freudenstadt erstreckten, bis der Augsburgische Religionsfriede alle evangelisch gewordenen Territorien reichsrechtlich aus der geistlichen Jurisdiktionsgewalt ihrer bis dato zuständigen katholischen Bischöfe herauslöste. Der Protestantismus reduzierte damit den Geltungsbereich des Konstanzer Bistums, welches das alte Herzogtum Württemberg beinahe vollständig umschlossen hatte, ganz bedeutend.

Die katholische Kirche existierte fortan von 1555 bis 1803 vornehmlich in den Randgebieten des späteren königlich württembergischen Territoriums. Die geographische und politische Mitte des neuen Königreichs war geschlossen evangelisch und auch in historischer Perspektive *bistumsfrei*. Denn auch *vor* der Reformation hatte es hier niemals einen Bischof gegeben. Das galt sogar für das komplette Gebiet des Königreichs. Dieses hatte willkürlich gezogene Grenzen. Sie durchschnitten uralte Stammesräume, gewachsene Kulturräume und historisch gewachsene Bistümer, gelegentlich auch kleinere Staaten (Oettingen, Ansbach). Genauso willkürlich waren zwangläufig die Bistumsgrenzen. Unter welchen Umständen und Voraussetzungen in die oben genannte knapp 20000 Quadratkilometer umfassende bistumsfreie Großregion eine katholische Diözese hineingepflanzt wurde, soll im folgenden betrachtet werden. Ich möchte dabei den Akzent nicht auf die einzelnen Schritte legen, die schließlich

1 Sondercharakter bezieht sich hier exklusiv auf die *geschichtliche Entstehung* des Bistums, wodurch es sich sowohl von den alten Bistümern als auch von den parallelen Neugründungen Freiburg und Limburg unterscheidet.

nach mancherlei Irrgängen zur Etablierung eines Bistums in der Stadt Rottenburg führten[2], sondern den allgemeineren zeitgeschichtlichen Hintergrund ins Visier nehmen, welcher die Voraussetzungen für die Wandlungen ahnen läßt, die sich in Deutschland und Europa vor und nach 1800 vollzogen. Deshalb möchte ich, statt mich in Details zu verlieren, den Blick auf die Reichskirche lenken, deren Auflösung zu jener enormen Umorganisation und Neugestaltung der katholischen Kirche in Deutschland führte, die seit 1815 zunehmend festere Formen gewann. Auch auf die Verhandlungen des Wiener Kongresses 1814/15, soweit sie direkt oder indirekt für die Kirche(n) von Belang sind, möchte ich einen Blick werfen, jedoch nicht ihren Gang verfolgen, sondern nur an die Ergebnisse erinnern. Dies alles ist gedacht als Kontext für das, was sich im engeren Raume Württembergs damals abspielte. Das im gesamtdeutschen Vergleich Exzeptionelle der Rottenburger Bistumsgründung möchte ich schließlich durch eine kurze vergleichende Betrachtung der Analogien mit und der Unterschiede zu den gleichzeitigen Bistumsneugründungen in Limburg und Freiburg anzudeuten versuchen, bevor ich dazu übergehe, die ersten Hefte dieser neuen regionalen Kirchengeschichte vorzustellen.

II. Über den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Bistumsgründung in Rottenburg

1. Kirche und Religion aus der Perspektive des Staates. Zur allgemeinen Denkweise um 1800

Die Rottenburger Bistumsgründung war kein isolierter Vorgang, sondern hatte reichspolitische Voraussetzungen und stand in einem weiten gesamtdeutschen Zusammenhang. Die politischen Veränderungen in Frankreich und Mitteleuropa tangierten die Kirche und ihre Einrichtungen enorm. Allenthalben griff die Staatsgewalt nicht nur nach dem Kirchengut; sie reglementierte darüberhinaus das interne kirchliche Leben und suchte den Gesamtorganismus der Kirche unter ihren Einfluß und ihre Kontrolle zu bekommen. Die meisten Änderungen in der Kirche in Deutschland gingen genuin *nicht* von der Kirche aus. Das meiste, was in der Kirche passierte, wurde durch innerstaatliche Aktivitäten oder im Gefolge der Kriege und Friedensschlüsse erzwungen, die Europa seit 1792 nahezu pausenlos heimsuchten, eine Grenzkorrektur nach der anderen brachten und die katholische Kirche horrend in Mitleidenschaft zogen.

Was *in* der katholischen Kirche, und was *mit* ihr geschah, hatte seine Vorgeschichte also im säkularen Bereich. Die Kirche wurde europaweit zum Objekt *staatlicher* Initiativen, Eingriffe und Übergriffe. Das Papsttum, das revolutionäre Frankreich und das unter den Schlägen der napoleonischen Feldzüge langsam aber sicher zusammenstürzende alte Römische Reich Deutscher Nationen liefern eindrucksvolle Beispiele dafür.

Ein aufgeklärter Herrscher wie Friedrich der Große von Preußen gab, wie man seinen Politischen Testamenten von 1752 und 1768 entnehmen kann, der katholischen Kirche als einer selbständigen religiösen Organisation keine großen Zukunftschancen mehr. Er charakterisierte ihre Leitungsgewalt, gewiß etwas höhnisch und etwas karikierend, aber doch wohl nicht ganz unzutreffend schon 1752 mit den lapidaren Sätzen: *Der Papst ist ein altes Götzenbild, das in seinem Winkel verstaubt ... Sein Bannstrahl ist erloschen. Seine Politik ist bekannt: statt Völker in den Bann zu tun und Herrscher zu entthronen wie einst, ist er zufrieden, wenn ihn niemand absetzt und er ruhig in St. Peter seine Messe lesen kann* (aus dem ersten Politischen Testament, 1752). Wie viele seiner Zeitgenossen identifizierte der König von Preußen die christliche Religion mit Aberglauben, Fanatismus, Schwärmerei und *glühender*

2 Diese Vorgänge wird das sechste Heft behandeln.

Einbildung. Sie befand sich in seinen Augen auf einem absterbenden Ast. Daß die politischen Herrscher die Kirche ihres Besitzes berauben und den Papst (und natürlich auch die Bischöfe) entmachten würden, war für ihn nur eine Frage der Zeit. In der berühmten Vorausschau auf die künftige Entwicklung Europas, mit welcher er sein zweites Politisches Testament 1768 abschloß, schrieb er, unter dem Motto: *Prüfen wir, was uns zu erraten erlaubt ist: Beginnen wir mit der Religion. Sie ist offenbar an ihrem Wendepunkt angelangt und schreitet ihrem Verfall entgegen.* Er sah die kommenden Säkularisationen klar und zutreffend voraus und knüpfte daran die Überlegung, daß die also beraubten Bischöfe zu *Landesbischöfen* umgewandelt werden, das heißt in strikte Abhängigkeit von den fürstlichen Herrschern ihres Landes oder ihrer Region gebracht, und damit vom Papst mehr oder weniger getrennt werden würden. Der seiner Macht und Einkünfte beraubte Papst würde herabsinken zu einem bloßen Bischof von Rom, das heißt zu einem Bischof mit dem Charakter eines Oberpfarrers der römischen Stadtgemeinde. Ein weltlicher Herrscher werde dann *den Kirchenstaat als bequeme Beute einziehen. Diese Veränderungen werden früher oder später eintreten, je nach den Umständen, die sie begünstigen. Die Folge wird sein, daß die religiösen Leidenschaften erlöschen und daß der Fanatismus, die Waffe, von der die vergangenen Jahrhunderte einen so starken Gebrauch gemacht haben, in den Händen der Nachwelt verrosten wird.*

Ein paar Jahrzehnte später sprang Napoleon mit dem Papst und dem Kirchenstaat akkurat so um, wie es der König vorausgesagt hatte. Und was man auf weite Strecken von der katholischen Kirche hielt, erhellt symptomatisch ein Vorgang wie der folgende: Als der 80jährige Papst Pius VI. (1775–1799), den die Franzosen im Zuge der Revolutionskriege 1798 in Rom gefangen genommen und trotz schwerer Krankheit nach Frankreich verschleppt hatten, im Sommer 1799 in französischem Gewahrsam in Valence vom Tod ereilt wurde, schrieb sein Bewacher der Überlieferung nach an die Tür des Sterbezimmers: *Hier starb der letzte Papst.*

Für die Bewußtseinslage der Zeit vor und nach 1800 scheint es eine unreflektierte Selbstverständlichkeit gewesen zu sein, daß die Staatsgewalt in allem, was die Religion betraf, Richtlinien erließ, auf breiter Front in die Kirche hineinregierte und sich ihrer gegebenenfalls auch bediente. Manchen Obrigkeiten war egal, was ihre Untertanen glaubten oder nicht glaubten, die meisten von ihnen hielten es jedoch für nützlich, daß die Geistlichkeit die Leute dazu anhielt, den Katechismus zu lernen und einen Lebenswandel nach den Zehn Geboten und im Geist der elementaren christlichen Tugenden zu führen. Denn ihnen konnte es nur recht sein, wenn die Bevölkerung fleißig arbeitete, ihre Pflicht erfüllte und ein ordentliches Leben führte. Aus diesem Grunde zog sie die Kirche und ihre Gliederungen gern für die Schulerziehung und die Krankenpflege heran und interessierte sich für sie aus Gründen der politischen Zweckmäßigkeit.

Im übrigen kannten, im Reichsgebiet wie auch anderswo, die Inhaber der obrigkeitlichen Gewalt keinerlei Rücksicht, wenn sich Gelegenheit bot, den Staat auf Kosten der Kirche zu bereichern. Wie Friedrich der Große präzis vorausgesagt hatte, raubten die Fürstenstaaten in Deutschland die (im 18. Jahrhundert ziemlich reich gewordene) katholische Reichskirche schamlos aus: Sie nahmen ihr ihre reichsunmittelbaren Herrschaftsgebiete (die *geistlichen Fürstentümer*), dazu ihren materiellen Besitz an Land und Rechten, und auch ihren kulturellen Besitz: die kirchlichen Bauten, mitsamt ihrer künstlerisch erstrangigen Ausstattung, die Bibliotheken mit ihren teilweise kostbaren Frühdrucken, mit ihren Handschriften, Urkunden und Buchmalereien und füllten damit ihre Landes-, Staats- und Hofbibliotheken, statteten mit den Dubletten manche Universitätsbibliothek aus – sofern diese Schätze nicht auf dem Transport nach Stuttgart, München, Karlsruhe undsoweiter durch die Ignoranz, Gleichgültigkeit und Schlamperei der konfiszierenden Beamten verloren gingen oder auf andere Weise verkamen.

2. *Die Große Säkularisation von 1803 und die Eingliederung der Kirchen in die neue Staatenwelt*

Im Zuge der siegreichen französischen Expansionspolitik seit 1792, zu deren Opfern neben Holland und der Schweiz, Belgien und Italien namentlich Deutschland gehörte, kam es 1801 in Lunéville zu einem Friedensschluß, dessen Bestimmungen den Kaiser, das Reich und die deutsche Staatenwelt dazu verurteilten, ein merkwürdiges politisches Entschädigungsgeschäft abzuwickeln. Frankreich erstrebte von Anfang an die Annexion aller deutschen Territorien links des Rheins. In Geheimverträgen hatte sich die französische Diplomatie die Zustimmung der deutschen Hauptmächte Österreich und Preußen schon lange zuvor eingeholt. In Lunéville verlangten die Franzosen nunmehr offen und direkt die Abtretung allen zum Reich gehörigen Landes westlich des Rheins und setzten sich als Siegermacht damit auch durch. Um den davon betroffenen Territorialherren die Abtretung schmackhaft zu machen, gestattete Frankreich allen zum Reichsverband gehörenden weltlichen deutschen Fürsten, die über irgendwelchen Territorialbesitz links des Rheins, und sei er auch noch so klein, verfügten, sich rechts des Rheins an den Reichsstädten und an den reichsunmittelbaren geistlichen Staaten, an den Reichsbistümern, Abteien, Propsteien usw. schadlos zu halten. Nur der Johanniterorden und der Deutsche Ritterorden, der Erzbischof von Mainz und sechs große Reichsstädte, Hamburg, Bremen, Lübeck, Frankfurt, Nürnberg und Augsburg, blieben – vorerst – verschont[3].

Das heißt: Frankreich *entschädigte* die Betroffenen mit Gaben, die ihm gar nicht gehörten; mit einer Fülle von Reichsstädten, etwa 50 an der Zahl, und mit dem gesamten Reichskirchengut. War dies an sich schon merkwürdig genug und nur aus der notorischen Übermacht Napoleons zu erklären, so lag eine weitere Merkwürdigkeit darin, daß die Entschädigungen nicht etwa proportional zu den Abtretungen erfolgten, sondern scheinbar willkürlich, in Wirklichkeit aber dem Willen und Geheiß Napoleons entsprechend, Österreich eine verhältnismäßig starke, von Frankreich abhängige politisch-militärische Föderation in Deutschland entgegenzusetzen. Bayern, der größte Mittelstaat und von Frankreich besonders protegiert, erweiterte sich zeitweilig um etwa das Dreifache, im Endeffekt um das Doppelte seines ursprünglichen Staatsgebiets, Württemberg ebenfalls gut um das Doppelte, Baden, ein Kleinstaat, erweiterte sich um ein Mehrfaches seines ursprünglichen Umfangs und wuchs damit, zuletzt unter dem Titel eines Großherzogtums, zu einem respektablen Mittelstaat heran, deren vier – Bayern, Württemberg, Hessen-Darmstadt waren die anderen – zuletzt den gesamten süddeutschen Raum einnahmen: von der Saar und der Westpfalz bis Passau und von Bamberg bis Weil und Lörrach an der Stadtgrenze Basels[4]. Denn alle genannten Mittelstaaten traten dem 1806 von Napoleon begründeten Rheinbund bei und vereinnahmten bei *dieser* Gelegenheit mit französischer Genehmigung eine Unzahl der 1803 verschont gebliebenen kleineren reichsfürstlichen, reichsgräflichen und -ritterschaftlichen weltlichen Territorien, dazu den Breisgau und den gesamten österreichischen Territorialbesitz in Süddeutschland *(Vorderösterreich)*, wovon Baden sich den Löwenanteil zu sichern verstand.

Nach mehreren Grenz- und Territorialverschiebungen, welche die napoleonischen Kriegszüge und Friedensschlüsse mit sich brachten, stabilisierte der Wiener Kongreß (1814/15) die

3 Sie erhielten allerdings nur eine Galgenfrist. 1805/6 wurden im Zuge der Niederwerfung Österreichs (1805 Friede von Preßburg) und der Rheinbundgründung Augsburg und Nürnberg von Bayern, Frankfurt vom Fürst-Primas Dalberg, die Ordensbesitzungen namentlich von Baden und Württemberg vereinnahmt und die Hansestädte schließlich 1810 vom französischen Kaiserreich annektiert.

4 Mit der einzigen Ausnahme der zusammen 1140 qkm umfassenden Fürstentümer Hohenzollern-Hechingen und -Sigmaringen. – Zum Vergleich: die Bodenfläche Bayerns betrug 75000, die Württembergs 19500, die Badens 15000 und die Hessen-Darmstadts 7700 qkm.

Territorien der zu einer Föderation, dem Deutschen Bund (1815–1866), zusammengefaßten deutschen Staaten mehr oder weniger auf der Grundlage des Rheinbundes – jedenfalls gilt dies für Süddeutschland. Er legte sie so fest, wie sie sich im Grunde trotz mancherlei Modifikationen über 1914 hinweg bis heute erhalten haben.

Zwischen 1780 und 1790 hatte Kaiser Josef II., seit er nach dem Tod seiner Mutter Maria Theresia (1780) Alleinherrscher geworden war, in *Österreich* einschneidende Reformen vorgenommen. Im Zusammenhang damit hatte er die katholische Kirche in seinen Ländern intern im Sinne der Aufklärung reformiert und ihren Kloster- und Immobilienbestand auf weite Strecken hin säkularisiert. Er hielt Klöster und Abteien für überflüssig, zog deren gegen 900 ein und verschonte nur die in seinen Augen »nützlichen« Ordensgemeinschaften, die sich der Krankenpflege und dem Schulunterricht widmeten. In *Frankreich* wurde seit 1789 durch die revolutionären Parlamente – die Nationalversammlung, die Legislativversammlung, den Nationalkonvent – und durch Napoleon die katholische Kirche total umgekrempelt. Sie geriet zwischen 1789 und 1815 unter die Kommandogewalt eines Staates, der sie auf die unterschiedlichste Weise mal verfolgte, mal tolerierte, dann konservierte und wiederum kujonierte, sich mit dem Papst anlegte, mit ihm Verträge schloß und verwarf, zwei Päpste gefangennahm und verschleppte, einmal die Kirche und ihren Klerus und ein andermal das Kardinalskolleg spaltete.

Seit der etappenweisen Auflösung des Jesuitenordens (in Portugal 1759, Frankreich 1764, Spanien und Neapel 1767, jeweils durch die Staatsregierung; dann auf massiven Druck der katholischen Mächte hin 1773 für die ganze Kirche durch Papst Clemens XIV.) und seit den kirchlichen Eingriffen Kaiser Josefs II. und der französischen Machthaber war es sozusagen gang und gäbe geworden, daß die weltlichen Gewalten sich am Besitz der Kirche gütlich taten. Vor allem aber: sie nahmen ihr ihre Selbständigkeit weg und gewöhnten sich daran, über sie zu verfügen. Die Beispiele sind Legion.

Dies war das allgemeine Klima, in welchem, auf Geheiß Napoleons und von diesem bevormundet, ein vom Immerwährenden Reichstag zu Regensburg gebildeter Ausschuß, eine »Reichsdeputation«, in Erfüllung der Lunéviller Friedensartikel daranging, das Reichskirchengut (und dazu die kleineren und mittleren Reichsstädte) unter die weltlichen Territorialstaaten in Deutschland zu verteilen.

Die Deputation erledigte ihren Auftrag in mühsamer Kleinarbeit. Das Ergebnis legte sie im »Reichsdeputationshauptschluß« vom 25. Februar 1803 nieder. Der Kaiser ratifizierte ihn am 28. April desselben Jahres. Als nach dem Zusammenbruch der Reichskirche schließlich die Rheinbundstaaten aus dem Reich förmlich austraten und damit das Alte Reich vollends zum Einsturz brachten, war es nur konsequent, daß Kaiser Franz II. die Kaiserkrone des erlöschenden Reichs niederlegte (6. August 1806) – womit das Heilige Römische Reich Karls des Großen eintausendundsechs Jahre nach seiner Konstituierung zu existieren aufhörte.

Der Wiener Kongreß zeigte sich nicht gewillt, das Reich wieder aufleben zu lassen – wie viele Zeitgenossen vom Freiherrn vom Stein bis zu den Romantikern gehofft hatten – sondern legalisierte im Gegenteil die durch den Reichsdeputationshauptschluß ins Werk gesetzte Große Säkularisation. Überhaupt war die mit der gesamteuropäischen Friedensregelung des Wiener Kongresses anhebende sogenannte Restaurationsepoche nur sehr bedingt eine Epoche der Wiederherstellung.

Denn auf politischem Felde wurden in Deutschland die von den mittleren und großen Gliedstaaten vereinnahmten *(mediatisierten)* Fürstentümer, Grafschaften und sonstigen Herrschaften *nicht* wiederhergestellt. Die in Wien versammelten Mächte restaurierten auf kirchlichem Felde zwar den 1810 von Frankreich annektierten Kirchenstaat. Sie setzten den 1814 aus französischer Gefangenschaft befreiten Papst Pius VII. (1800–1823) wieder in Rom ein, und dieser ließ den Jesuitenorden wieder aufleben. Ansonsten wurde auf kirchlichem Gebiete

nichts restauriert. Das aber hieß: die durch die Säkularisationen und Mediatisierungen gegenüber den Zuständen vor 1789 beziehungsweise vor 1803 erfolgten Veränderungen der politischen Landschaft schrieben die Väter der Wiener Friedensregelung im Prinzip fest und machten sie nur in konkreten Fällen, wo es die Sachlage nahelegte, rückgängig. So hoben sie die französischen Annexionen auf, die die Republik und das Empire jenseits der französischen Grenzen von 1789 gemacht hatte (und die bis tief nach Italien hinein, bis in den Balkan und an die Ostsee gingen). Außerdem lösten sie die staatlichen Neuschöpfungen Napoleons auf deutschem Boden und in Osteuropa auf: das Königreich Westfalen, die Großherzogtümer Berg, Frankfurt und Warschau. Die dadurch freigewordene Landmasse ging teilweise an die seinerzeit betroffenen alten Fürstenstaaten zurück, teils stattete der Kongreß damit die Alliierten des Befreiungskriegs (1813/15) aus, darunter in erster Linie Rußland und Preußen.

Verglichen mit 1789 hatte sich innerhalb Deutschlands die politische Landschaft durch die Revolutionskriege, durch Napoleons Kriege und Friedensdiktate und durch die Friedensordnung des Wiener Kongresses so sehr gewandelt, daß wir von einer Umstrukturierung und Neubildung sprechen können.

Die Neugestaltung der politischen Ordnung in Deutschland zog die *Kirchen* ebenfalls ganz erheblich in Mitleidenschaft. Auch in *ihrem* Bereich kam es zu allerlei neuen Formierungen. Bei den Protestanten lag die Kirchenführung grundsätzlich in der Hand der politischen Staatsführung. Nach dem Prinzip des traditionellen landesfürstlichen Kirchenregiments bildeten sich daher entsprechend den damals 38 Gliedstaaten des Deutschen Bundes von 1815 fast[5] ebensoviel evangelische Landeskirchen. Von den Sonderfällen der Ministaaten abgesehen wurden sie jeweils auf dem Boden der in Wien neuumschriebenen deutschen Teilstaaten eingerichtet. Die heutige bayerische[6], württembergische, badische, pfälzische, oldenburgische, braunschweigische, sächsische evangelische Landeskirche geht auf die seinerzeit in Wien vorgenommenen *politischen* Grenzziehungen zurück[7].

Infolge der Wandlungen, die sich im Geistesleben Europas seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert vollzogen, bekamen seit der Wende zum 19. Jahrhundert Kirche und Religion, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Romantik, wieder etwas mehr Reputation in der öffentlichen Meinung. Auch das Denken und das Bewußtsein der Staatslenker blieb davon nicht unberührt. Von daher ist es zu erklären, daß die tonangebenden Diplomaten in Wien das Verhältnis ganz allgemein des Staates zur Kirche als ein *Bündnis von Thron und Altar* definierten und unter diesem Leitgedanken staatlicherseits die Kirche und die kirchlichen Angelegenheiten behandelten, aber auch beanspruchten. Denn sie erhofften von der Kirche nicht nur, daß sie sich in dem großen, die Verfassungsbewegung des Zeitalters erschütternden Streit zwischen Gottesgnadentum und Volkssouveränität für das Gottesgnadentum einsetzte, sondern sich auch sonst dem Staat als Hilfstruppe zur Verfügung stellen werde. Die Vorstellung vom Bündnis zwischen Thron und Altar wurzelte, trotz einer bei verschiedenen Fürsten und Staatsmännern echt wohlwollenden Einstellung zur Kirche, letzt-

5 Es gab rein katholische Ministaaten (Liechtenstein, zwei hohenzollersche Fürstentümer, Luxemburg) mit kaum 1 % Protestanten, für die eine evangelische *Landeskirche* einzurichten nicht in Frage kam.

6 Die linksrheinische Pfalz, die in Wien dem Königreich Bayern zugesprochen wurde (»Bayern links des Rheins«), fungierte sozusagen als bayerische Provinz mit eigener Provinzial-Landeskirche. Sie hatte, als eine aus der ehedem kurpfälzischen calvinistischen (»reformierten«) Territorialkirche hervorgegangene protestantische Kirchengemeinschaft, eine sehr bedeutende historische Tradition (die weit über die Kurpfalz hinaus bis nach Genf und in die Reichspolitik des 16. und 17. Jahrhunderts hineinreichte) und hätte sich deshalb nur schwer in eine vom fränkischen Luthertum (Nürnberg, Erlangen, Ansbach-Bayreuth) dominierend geprägte evangelisch-lutherische bayerische Landeskirche eingliedern lassen.

7 Über die Umwandlungen in der katholischen Kirche vgl. den nächsten Abschnitt.

lich in der Idee und Praxis des Staatskirchentums. Dessen Geist wehte denn auch bestimmend und die Richtung weisend durch das Wiener Vertragswerk, sofern es kirchliche und religiöse Dinge berührte.

Die Umgestaltung der katholischen Kirche in Deutschland setzte zwar schon mit dem Regensburger Reichsdeputationshauptschluß von 1803 ein. Aber erst der Wiener Kongreß schuf nach einem Jahrzwölft permanenter Turbulenzen die bleibenden Grundlagen und einen festen Rahmen für die Umstrukturierungen, die in den anderthalb Jahrzehnten von 1815–1830 vorgenommen wurden. Der Kongreß schuf die Voraussetzungen dafür, indem er die innerdeutschen Staatsgrenzen festlegte und die Säkularisation guthieß. Die Neugestaltung nahmen daraufhin die Gliedstaaten des Deutschen Bundes in die Hand. Diese verfuhren dabei durchgehend nach den Grundsätzen eines ausgereiften Staatskirchentums.

3. Umgestaltung der katholischen Kirche in Deutschland

Den Anstoß für den Umbau gab die Auflösung der Reichsunmittelbarkeit der geistlichen Herrschaften, in erster Linie der Bistümer. Das Land, das sie als Fürsten bislang regiert hatten, wurde den Bischöfen und Reichsprälaten von ihren weltlichen Nachbarn weggenommen. Zehn bis zwölf Jahre blieb ungewiß, was aus den Bistümern werden sollte; in vielen Fällen war es zweifelhaft, ob sie als kirchliche Einrichtungen würden aufrechterhalten werden können. Wir überspringen die rasch wechselnden Zwischenstufen und halten fest, was sich als Ergebnis herauskristallisierte.

An der bischöflichen Struktur der katholischen Kirche hat man verständlicherweise nicht gerüttelt. Von außen gesehen war das Bistum für die Katholiken auf regionaler Ebene ein Organisationsprinzip wie die Landeskirche für die Protestanten. Man stimmte – ebenfalls in Analogie zu den protestantischen Landeskirchen – die Diözesangrenzen auf die politischen Grenzen des Territorialstaats ab, in dessen Gebiet der betreffende Bischof seinen Sitz hatte. Kleine Staaten wurden gewöhnlich in den geistlichen Jurisdiktionsbezirk der nächstliegenden Diözese miteinbezogen, so Hohenzollern in den Sprengel von Freiburg oder Lippe in den von Paderborn. Um die katholischen Diözesen den innerdeutschen Staatsgrenzen anzupassen, mußte das Diözesangebiet so gut wie überall neu umschrieben werden. Und so geschah es denn auch. Eine völlig neue Gesalt bekamen in Deutschland sodann die *Kirchenprovinzen.* Kirchenprovinz war (und ist) die nächsthöhere Einheit in der Hierarchie oberhalb der Diözese, jedoch von nur geringfügiger Zuständigkeit. An ihrer Spitze steht ein Erzbischof. Kirchlich gliederte sich das Alte Reich seit der Reformation – wo es die Erzbistümer Magdeburg und Bremen-Hamburg verlor – in insgesamt *vier* Kirchenprovinzen.

Als Primas Germaniae stand der Erzbischof von *Salzburg* an der Spitze der »Bayerischen« Kirchenprovinz. Sie war 739 vom heiligen Bonifatius gegründet und 800 von Karl dem Großen erweitert und näher umschrieben worden. Sie umfaßte, mit ihren Suffraganbistümern Freising, Regensburg, Passau und Brixen, Altbayern, Österreich (das damals eine Markgrafschaft von Bayern war) und Tirol, erstreckte sich also vom Lech und von der Oberpfalz bis etwa an die heutige ungarisch-österreichische Grenze und umschloß Tirol und die Ostalpen inklusive der nördlichen Zonen des heutigen Jugoslawiens. An der Spitze der übrigen Kirchenprovinzen standen die drei geistlichen Kurfürsten: *Trier* für das Moselgebiet und Lothringen (Suffragane: Metz, Toul, Verdun); *Köln* für das westliche und mittlere Norddeutschland (Suffragane: Lüttich, Utrecht, Münster, Minden und Osnabrück); und *Mainz* für das übrige Deutschland, eine über 1000 Kilometer lange Nordsüdzone von der Wesermündung (Verden) bis in die Schweizer Zentralalpen (Graubünden, Berner Oberland) umspannend, mit einer Breite, die von der Westpfalz links des Rheins bis nach Thüringen hinein (Erfurt) reichte (Suffragane: Verden und Halberstadt – seit dem 16./17. Jahrhundert protestan-

tisiert – Paderborn, Hildesheim, Fulda, Würzburg, Eichstätt, Augsburg, Worms, Speyer, Straßburg, Konstanz, Chur).

Ohne Österreich, ohne Belgien und die Niederlande, ohne Luxemburg und Lothringen, ohne das Elsaß und die zentrale und östliche Schweiz, die einst alle zur »Reichskirche« gehört hatten, entstanden – Österreich ausgenommen – im Geltungsgebiet des Deutschen Bundes und der nicht zum Bund gehörenden preußischen Ostgebiete seit 1815 fünf *neue* Kirchenprovinzen: 1. *München-Freising* (Suffragane Augsburg, Regensburg, Passau). 2. *Bamberg* (Suffragane Eichstätt, Würzburg, Speyer) – Bamberg, bisher exemt, wurde zum Erzbistum angehoben; beide Kirchenprovinzen zusammen deckten sich akkurat mit den neuen bayerischen Grenzen von 1815. 3. *Freiburg* (Oberrheinische Provinz, Suffragane: Rottenburg, Mainz, Limburg, Fulda). Wie *Mainz* wurde auch *Trier* zum bloßen Bistum herabgestuft. 4. *Köln* allein blieb Erzbistum. Seine Kirchenprovinz faßte die Bistümer der westlichen Hälfte Preußens zusammen: Trier, Paderborn und Münster, während für die östlichen preußisch-polnischen Landesteile *Posen-Gnesen* (Suffragan: Kulm, mit Bischofssitz in Pelplin) die *fünfte* Kirchenprovinz bildete. Außerdem gab es vier *exemte* Bistümer: Osnabrück und Hildesheim für das Königreich Hannover; Breslau (mit einem Titular-Fürstbischof an der Spitze) und Ermland (mit Bischofssitz in Frauenburg seit 1837) für die preußischen Provinzen Schlesien und Ostpreußen.

Unter verschiedenen Namen wie Apostolisches Vikariat (Mecklenburg, Anhalt, Königreich Sachsen), Apostolische Präfektur (Schleswig-Holstein, Bautzen) oder Delegaturbezirk (Brandenburg und Pommern unter der Obsorge des Bistums Breslau) blieben das mittlere und das östliche Norddeutschland zwischen der Elbmündung und der pommerschen (mit der Grenze des Deutschen Bundes identischen) Ostgrenze samt Hinterland ›bistumsfrei‹.

Die Bildung der oben genannten Kirchenprovinzen war das Endergebnis eines langen Prozesses. Er hatte zwei Vorstufen: Die erste davon lag in der 1814/15 in Wien vorgenommenen Neubestimmung der innerdeutschen *Staatsgrenzen*. Sie bildete die Grundlage für die neuen *Zirkumskriptionen* der katholischen Diözesen, das ist: für die geographische Begrenzung des Jurisdiktionsbezirks der einzelnen Bistümer. Denn über diesen Punkt war man sich in Wien einig: Die kirchlichen Regionalbezirke, einerlei ob evangelisch oder katholisch, sollten sich den Landesgrenzen anpassen. Nach diesem Prinzip konnte wohl kein einziges Bistum in Deutschland seine traditionelle Jurisdiktion im Zustand von vor 1789 behalten. Allenfalls bildete Breslau eine Ausnahme – aber es war zuvor landsässig gewesen, nicht reichsunmittelbar, und hatte nicht zur Reichskirche gehört. Es gab zwar noch einige alte evangelische Zwergkirchen – Eutin, Lippe(-Detmold) und andere mehr –; katholische Zwergbistümer dagegen nicht mehr: Corvey und Chiemsee gingen 1802 ein. Infolgedessen gliederte man die Katholiken in den wenigen deutschen Kleinstaaten, aber auch im Großherzogtum Oldenburg – wo sie eine beträchtliche Minderheit (25 % der Einwohnerschaft) bildeten – in die nächstliegende katholische Diözese kirchenrechtlich ein.

Die Zirkumskription, Gründung oder Aufhebung einer Diözese konnte nach geltendem Recht die weltliche Regierungsmacht nicht selbständig vornehmen[8] – sie war Sache des Papstes und konnte auf dem Verhandlungswege von ihm erwirkt werden. Diesen Weg haben die deutschen Staaten denn auch beschritten. In langwierigen, zähen und harten Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl wurden die ehedem selbständigen Bistümer der Reichskirche durch Konkordat (so in Bayern) oder konkordatähnliche Vereinbarungen neu umschrieben,

8 Nur Josef II. nahm sich unter einem geschwächten und allgemein drangsalierten Papsttum derartige Eigenmächtigkeiten heraus (z. B. Linz 1783). Pius VI. machte nolens volens gute Miene zum bösen Spiel und legalisierte die kaiserlichen Bistumsgründungen – die Passau aus einer der größten Diözesen Europas zu einem der kleinsten Bistümer nördlich der Alpen machten – durch nachträgliche kanonische Errichtung 1785.

materiell und rechtlich auf neue Grundlagen gestellt und quasi als römisch-katholische ›Landesbistümer‹ konstituiert. Einige alte Reichsbistümer gingen ein, so Worms und Konstanz. Andere wurden neu errichtet, so Limburg, Freiburg und Rottenburg.

Im allgemeinen taten sich die Katholiken schwerer mit den Veränderungen als die Protestanten. *Erstens* weil sie nicht, wie ihre evangelischen Zeitgenossen, im regierenden Fürsten ihr kirchliches Oberhaupt verehrten, sondern in ihm vielleicht sogar einen Fremdkörper erblickten (zumal, wenn er noch einer anderen Konfession angehörte). *Zweitens* weil die Neuerungen ihre Kirche nach allen Richtungen hin gewaltig umformten. Besonders die Leitungsgremien, die Domkapitel und die regierenden Bischöfe, hatten auf der regionalen Ebene, der Papst und die römische Kurie auf der höchsten Ebene einiges zu schlucken. Bei den Katholiken war die kirchliche Führung vom Prinzip her frei und dem Staat nicht unterworfen. Aber praktisch mußten beide Größen, Papst und Bischof, dem Staat, der grundsätzlich kein Recht besaß, kirchliche Richtlinien zu erlassen oder kirchenregimentliche Aufgaben wahrzunehmen, viele und weitreichende Konzessionen machen, die real auf eine gehörige Mitbestimmung der Staatsgewalt hinausliefen. Sie banden die bischöfliche Amtsführung an hunderterlei vertragliche Abmachungen und legten ihr dadurch schmerzende Fesseln an.

III. »Der weite Weg zur Diözese Rottenburg«

1. Hinderliche Umstände

Soviel zum allgemeinhistorischen und zeitgeschichtlichen Hintergrund. Er kennzeichnet die Umstände, welche vorherrschten, als die Diözese Rottenburg nach längeren Geburtswehen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts entstand. Es war, wie man neuestens der von *Rudolf Reinhardt* verfaßten Abhandlung *Über den weiten Weg zur Diözese Rottenburg* entnehmen kann, keine rasche und problemlose Gründung; vielmehr bedurfte es mühevoller und langwieriger Prozeduren, bis im Raum des jungen Königreichs Württemberg in Rottenburg ein katholisches Bistum das Licht der Welt erblickte[9]. Die oben angedeutete Abhängigkeit der katholischen Kirche vom Staat trat in diesem Bistum besonders schroff in Erscheinung. *Der Kirchenrat* (– eine Art Ministerium für kirchliche Angelegenheiten in Stuttgart –) *hat ohne alle und jede Kommunikation mit dem Generalvikariat Ellwangen und Rottenburg und dem jetzigen (bischöflichen) Ordinariat die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche so vollkommen geordnet, daß die genannten Stellen auch nicht einen Erlaß (heraus-)gegeben haben, der nicht einem früheren gleichartigen des Kirchenrats entnommen ist* – das schrieb der erste Bischof von Rottenburg, Johann Baptist Keller (1828–1845)[10]. – *Die Diözese Rottenburg war von ihren Anfängen an nicht nur wesentlich von den Vorstellungen des Königs gestaltet, sie wurde auch durch die Staatsbürokratie weitgehend kontrolliert*[11].

Das heißt: außer den geistigen und innerkirchlichen Voraussetzungen christlichen und religiösen Lebens gibt es auch staatlich-politische Voraussetzungen – förderliche und verhindernde – für das kirchliche Existieren. Diese waren im Königreich Württemberg alles andere als ideal. Sie waren im Gegenteil recht problematisch und nicht eben günstig. Die Bevölkerung

9 Rudolf REINHARDT, Von den Anfängen zur Oberrheinischen Kirchenprovinz. Der weite Weg zur Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zeiten, Zeichen, Zeugen, hg. vom Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ulm 1988, 19–58; 36ff.

10 Heinrich MAULHARDT, Stationen der Diözesangeschichte. Bestrebungen zur Überwindung des Staatskirchentums, in: Das Katholische Württemberg (wie Anm. 9) 155.

11 Ebd.

des Kernlandes und der beherrschenden Mitte des neuen Königsreichs, nämlich Altwürttembergs, war (fast) rein protestantisch[12], vor allem war sie, was die Organisation der katholischen Kirche rebus tunc stantibus nicht gerade erleichterte, nach Überzeugung und Bewußtsein streng evangelisch[13]. In diesem in seiner Art tiefen, festen und stabilen Luthertum lag eine charakteristische Besonderheit Altwürttembergs. Aus dieser Besonderheit entsprangen jedoch allerlei Schwierigkeiten, mit denen das Bistum seit seiner Geburt zu kämpfen und unter denen es nicht wenig zu leiden hatte.

In Rottenburg wurde nach mühsamer Vorgeschichte im heterogenen neuwürttembergischen Raum mit altwürttembergischen Kern 1828 das Bistum quasi aus dem Boden gestampft. Wie die Dinge nun einmal lagen, mußte auf einer Tabula rasa etwas Neues aufgebaut werden. Solch ein Neubeginn hat zwar immer seine Schwierigkeiten, aber auch seine Chancen. Was 1828 begonnen wurde, ist inzwischen Geschichte geworden. Und gewiß kann diese Geschichte sich sehen lassen. Andererseits resultieren aus der Genesis Umstände und Tatbestände, die sich nicht auslöschen lassen, sondern einfach da sind. Natürlich hat, geistlich gesprochen, das Bistum seine Mitte dort, wo der Bischof seine Kathedra hat, und weil sie in Rottenburg steht, liegt dort das Zentrum. Weltlich geurteilt ist die Stadt Rottenburg jedoch keine Metropolis, sondern eine ganz kleine Stadt gewesen. Jedenfalls konnte es sich neben Stuttgart nicht sehen lassen; schon die Idee eines Vergleichs wirkt kurios. Freiburg dagegen stellte neben Karlsruhe durchaus etwas Eigenes dar und brachte nicht nur ein starkes, eigenes Gewicht ins Spiel, sondern blickte auch auf eine ältere und bedeutendere Geschichte zurück als die Landeshauptstadt. Mit anderen Worten: säkular gesehen fehlte den Katholiken in Württemberg eine beherrschende Mitte mit Integrationskraft. Sie wurde ihnen vorenthalten von der altwürttembergisch geprägten königlichen Landesregierung, welcher es fernlag, einen katholischen Bischof in Stuttgart zu dulden. Da war der König von Bayern wesentlich nobler. Denn die Leitung der bayerischen lutherischen Landeskirche konnte sich in der damals so gut wie rein katholischen Landeshauptstadt München etablieren. Der für Württemberg zuständige katholische Bischof mußte dagegen in einem Landstädtchen residieren, das abseits zwischen dem Rand und der Mitte des Königreichs lag und von den großen Verkehrslinien nicht berührt wurde. Natürlich hatte die Stadt Rottenburg auch ihre Geschichte. Und diese war, wie alles Lokale oder im engeren Sinn Regionale, nicht uninteressant. Aber sie war nicht übertrieben bemerkenswert. Es fehlte der weite geschichtlich-kirchengeschichtliche Hintergrund, dem wir in den ebenfalls kleinen älteren Bischofsstädten wie Passau, Eichstätt oder Speyer auf Schritt und Tritt begegnen, ja schier mit der Luft in diesen Städten einatmen. Und es fehlte jene kulturelle und politische Vergangenheit, deren Spuren das Erscheinungsbild der älteren Hochstifte von Trier bis Hildesheim und von Köln bis Freising bis in die Gegenwart hinein prägen.

Hält man sich dieses vor Augen, und nimmt man hinzu, daß im frühen 19. Jahrhundert Erziehung und Schule, die Werktage und der Sonntag, das öffentliche Leben und das Leben in der Familie ganz anders, als wir es uns heute in der Regel vorzustellen vermögen, von Religion und Kirche getragen und geprägt wurden, so wird man mit gutem Grund vermuten dürfen, daß die ungefragt zu württembergischen Untertanen gewordenen Katholiken aus der Würzburger, der Speyerer, der Wormser, der Augsburger und der Konstanzer Diözese, die auf einmal in Rottenburg einen gemeinsamen Bischof erhielten, einen beträchtlichen Identitätsverlust zu verkraften hatten.

12 Im altwürttembergischen Herzogtum lebten 1804 unter 660 100 Protestanten 5100 Katholiken.
13 Als der Sohn eines Tübinger Gastwirts während der französischen Kriege nach Italien kam und dort zur katholischen Kirche übertrat, wurde er enterbt und durfte sich zuhaus nicht mehr sehen lassen.

2. *Rottenburg und die Neugründungen Limburg und Freiburg*

Ging die neue Diözese in einzelnen ihrer Teile auch auf älteste christliche und kirchliche Traditionen zurück – in Franken zum Beispiel oder am Bodensee –, so handelte es sich doch nur um unzusammenhängende regionale Partikel. Nirgends erreichte Rottenburg die historische und geographische Geschlossenheit der bayerischen Bistümer, und auch wenn man die neugestifteten Bistümer Limburg und Freiburg in den Vergleich miteinbezieht, so ist Rottenburg doch bei seiner Konstituierung das geschichtsloseste Bistum im Deutschen Bund gewesen. Um *Limburg* herum konzentrierten sich seit den Anfängen der Französischen Revolution die rechtsrheinischen Gebiete des damals an Frankreich verlorengegangenen Erzbistums Trier. Als offizielles Vikariat des Kurerzbistums oblagen der kommissarischen Oberbehörde in Limburg die kirchliche Verwaltung und die pastorale Betreuung zunächst der trierischen Pfarreien und Dekanate beziehungsweise Landkapitel rechts des Rheins. Im Zuge der Modifikationen des Kongresses von 1814/15 wurde Limburg zum Bistum mit Zuständigkeit für die Katholiken im Herzogtum Nassau und in der Freien Stadt Frankfurt aufgewertet. Die relativ homogene Bevölkerung (Rheingau, Taunus, Westerwald), vorwiegend rheinfränkischer Provenienz, kam aus demselben geographischen Raum und mehr oder weniger aus denselben recht alten historischen und kirchlichen Traditionen der rheinischen Kurfürstentümer und gehörte, soweit katholisch, bis zur französischen Revolution fast ausschließlich zu den benachbarten bischöflichen Jurisdiktionsgebieten von Mainz und Trier. Schließlich hatte das neue kirchliche Zentrum im hoch über der Lahn gelegenen Limburger St. Georgsdom eine imposante Kathedrale, die zu den großartigen Münsterbauten des Mittelalters gehört. So lebte das, was kirchlich neu konstituiert wurde, geschichtlich und religiös schon lange in engerer Nachbarschaft und war sich weithin auch nicht besonders fremd.

Das gilt nicht ganz so für das Erzbistum *Freiburg*. Äußerlich gesehen schien manches ähnlich zu liegen wie in der Rottenburger Diözese. So gab auch dort eine Reihe von älteren Reichsbistümern Gebietsteile an das neuzubildende Erzbistum ab: es waren Würzburg, Mainz, Worms, Speyer, Straßburg und vor allem Konstanz. Mit Konstanz nennen wir geradezu den Ausgangspunkt und historischen Anlaß für die Gründung des Erzbistums am Oberrhein. Praktisch fungierte Freiburg als ein an den Oberrhein und in den Breisgau transloziertes Bistum Konstanz. Und wenn sich der Papst in Rom und der evangelische Großherzog von Baden nicht zusammengetan hätten, um mit aller Macht die Einsetzung des Generalvikars (seit 1802) und Bistumsverwesers (1817–1827) Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) zu verhindern[14], wäre das Konstanzer Bistum eventuell erhalten geblieben oder doch wenigstens mit Freiburg, in der Art wie Freising mit München, vereinigt worden.

Ganz anders als Rottenburg besaß Freiburg den Charakter und das Ambiente einer Metropole. Die (volkstümlich so genannte) *Schwarzwaldhauptstadt* war bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts Regierungssitz der österreichischen Vorlande, des sogenannten Vorderösterreich gewesen. Es hatte seit alters eine Universität mit einer katholisch-theologischen Fakultät und mit einem Einzugsbereich bis ins Elsaß, in die Schweiz und nach Schwaben. Mehr als 60 % der Bevölkerung im neuen Großherzogtum Baden bekannte sich zum Katholizismus. So hatte der Erzbischof einen breiten Widerhall im Volk und war alles andere als ein Fremdkörper. Von einigen ehedem baden-durlachischen Enklaven abgesehen war der breite Süden des Landes vom Bodensee bis zum Kaiserstuhl und von Freiburg bis Baden-Baden überwiegend

14 Er war ihnen suspekt, weil er, von der kirchlichen Aufklärung inspiriert, mit in die Zukunft weisenden Gedanken den Klerus und die Gemeinden zu reformieren begonnen hatte und sie in einem guten Sinn zeitgemäß zu aktivieren verstand. – Der regierende Bischof Karl Theodor von Dalberg, zunächst auch Kurfürst und Erzbischof von Mainz, danach von Regensburg, hatte ihn bereits zu seinem Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge ernannt.

und auf weite Strecken hin geschlossen katholisch. Überwiegend katholisch war auch der badische Nordosten zwischen Heidelberg und Würzburg–Odenwald, dem Bauland und dem badischen Mainfranken. Die Kurpfalz mit den Zentren Heidelberg und Mannheim war konfessionell gemischt. Mit Bruchsal, dem rechtsrheinischen Sitz der Fürstbischöfe von Speyer, kam eine Residenz, die sich sehen lassen konnte, weltlich an Baden, geistlich an die neue Erzdiözese. Gewiß, das neue Großherzogtum hatte verschiedene Stämme und Stammescharaktere in seiner Untertanenschaft, Rheinfranken und Mainfranken vor allem und Alemannen. Für das katholische Baden lag der Schwerpunkt wohl im alemannischen Raum; die lebhafteren Franken befähigte ihr Naturell, sich anzupassen, ohne sich aufzugeben; und der Rhein verband sie alle. Die große oberrheinische Tiefebene zwischen Basel und Mainz erleichterte und förderte die Kommunikation.

Im Bodenseeraum waren das neue Württemberg und das neue Baden sich nahe. Ohne Frage war das alte Oberschwaben mit der Bischofskirche von Konstanz nahe verbunden. Anders als in Rottenburg lebten aber im badischen Süden und in Freiburg die Konstanzer Traditionen wie selbstverständlich weiter[15].

Hatte Freiburg auch eine andere und stärkere Position in Baden als Rottenburg in Württemberg, weil die äußeren Umstände ihm günstiger waren, so teilte es auf der anderen Seite mit Rottenburg die gleichen Nöte: der regierende Fürst, mit dem es sich arrangieren mußte, war Protestant und als Oberhaupt der evangelischen Landeskirche geneigt, dieselbe und den Protestantismus mit Vorzug zu fördern, was sich praktisch in vielen Dingen auswirkte, zum Beispiel in einer offenkundigen Bevorzugung der mehr oder weniger evangelischen Universität Heidelberg gegenüber der katholischen Universität Freiburg. Und es hatte, zweitens, der Erzbischof von Freiburg ebenfalls unter der Fesselung durch das Staatskirchentum zu leiden und führte gegen dessen Anmaßung einen ähnlich harten Kampf wie der Bischof von Rottenburg.

3. Rottenburg und die alten Reichsbistümer

Die alten *Reichsbistümer*, von denen die ältesten bis in die Spätzeit des Römischen Imperiums zurückgingen, hatten in der langen Geschichte, die zur Zeit des Wiener Kongresses hinter ihnen lag, durchweg allerlei Änderungen ihres Aufgabenbereichs und ihres Jurisdiktionsbezirks erfahren. Es blieb ihren Diözesen aber als Zentrum die bischöfliche Kathedralkirche, die Bischofsstadt und die bischöfliche Sukzession erhalten, ihre *liturgischen Traditionen und Diözesanheiligen und ihr Kult*, mit anderen Worten: eine ungebrochene Kontinuität. *Ins Modische gewendet kann man es so ausdrücken: Diese Diözesen behielten über mehr als tausend Jahre hindurch ihre Identität (R. Reinhardt).* Ganz anders Rottenburg. Dessen genuin katholische Regionen hatte man aus allen umliegenden alten Bistümern herausgeschnitten und dem jungen Königreich zugeordnet. Sie legten sich wie ein Kranz von unterschiedlicher Dichte um den imposanten katholizismusfreien Kern Altwürttembergs und seines evangelischen Umlands. So wurden recht unterschiedliche Regionen und Traditionen in die politische Neubildung *Königreich Württemberg* eingebracht oder exakter gesagt: miteinander zwangsvereinigt.

15 Wie unbefangen sich Freiburg als Nachfolgerin von Konstanz betrachtete, läßt sich aus vielen Zeugnissen erkennen. Eine unter Erzbischof Hermann von Vicari um 1850 gemalte Wappentafel (als Farblithographie publiziert) setzt die Wappenliste der Konstanzer Bischöfe wie selbstverständlich durch die Wappentafel der ›Archiepiscopi Friburgienses‹ fort. Vgl. die Reproduktion in: die Bischöfe von Konstanz, Bd. I (hg. von Elmar L. Kuhn u. a., Friedrichshafen 1988, S. 485). Quasi übergangslos übernahm Freiburg auch den Konstanzer Diözesanpatron, den heiligen Konrad (Bischof 934–975) als Patron der Erzdiözese.

Es waren: beträchtliche Teile des auf Würzburg hin orientierten mainfränkischen Landes; Teile der auf Augsburg hin ausgerichteten ostschwäbischen Region zwischen Crailsheim, Ellwangen, Neresheim bis an die heutige württembergisch-bayerische Grenze nördlich von Günzburg; der oberschwäbische *Barockhimmel*, das Land zwischen Donau und Bodensee, das zum Allgäu, zur Schweiz, zum südlichen Schwarzwald, kurz: nach Alemannien hin tendierte und dessen Lebensart, Sinnenfreudigkeit und weltoffene Katholizität sich von der protestantischen Mentalität Altwürttembergs mit ihrem unverkennbar pietistischen Einschlag himmelweit unterschied. *Hier*, in dieser Gemengelage, lagen (und liegen) die Kontinuitäten und Traditionen der heutigen Diözese Rottenburg und *hier* spielte sich, in übertragenem Sinn, die Frühgeschichte des jetzigen Bistums ab. In Summa waren es nach ihren geschichtlichen Traditionen, nach Mentalität und Geistigkeit recht unterschiedliche, partiell heterogene Kulturräume, die, von ihren größern angestammten Regionen abgeschnitten, kirchlich zu einem neuen Bistum zusammengefaßt wurden, dem jene relative Homogenität (wenigstens vorerst noch) fehlte, die in den bayerischen, rheinischen und norddeutschen Diözesen sehr viel deutlicher vorhanden war.

Hätte man – in der kirchlichen, nicht der politischen Zugehörigkeit – den Norden bei Würzburg, den Osten bei Augsburg, den Westen bei Speyer und Worms (deren Diözesen sich von West nach Ost über den Kraichgau und den nördlichen Schwarzwald teilweise bis ins Remstal erstreckten), den Süden und den Südwesten bei Konstanz belassen, hätte sich das kirchliche Leben mehr oder weniger ungebrochen in den angestammten Kulturräumen weiterentwickeln können. Dieses ließ der im politischen Raum wehende und wirkende Zeitgeist nicht zu. Der König von Württemberg duldete nicht, daß über seine in der Rheinbundära erworbenen mehrheitlich katholischen Untertanen *ausländische* Bischöfe geistliche Hoheitsrechte ausübten; vor allem wünschte er nicht, daß die künftigen Geistlichen seiner neuwürttembergischen Untertanen für ihre Ausbildung, das heißt zum Theologiestudium an *ausländische* Universitäten gingen und sich damit seiner Kontrolle entzogen. Deshalb setzte er die Gründung eines Bistums durch, dessen Jurisdiktionsgebiet an den politischen Grenzen des Königreichs Württemberg endete.

Infolge der Veränderungen der Jurisdiktionsgrenzen gab es zwar auch in den älteren Reichsbistümern mancherlei Kontinuitätsbrüche und Identifikationsverluste. Sie waren jedoch nur partiell und betrafen nur eine Minderheit von Pfarreien oder Dekanaten, die beispielsweise von Bambergischer unter Würzburgische Hoheit gerieten oder umgekehrt. Eine große Mehrheit blieb weiterhin beim alten Bistum und integrierte durch das Gewicht der Zahl die Neuhinzukommenden, welche gewissermaßen in vergleichbare Kontinuitäten eintraten und von ihnen aufgefangen wurden. Sie wechselten in etwas Nachbarschaftliches über. Im Unterschied dazu gerieten die von Württemberg vereinnahmten neuwürttembergischen Katholiken in ein Niemandsland.

Denn wer von Augsburg, Speyer oder Worms herkam, fand hier keine dem Heimatbistum vergleichbaren Verhältnisse. Der große Umfang der jungen Diözese stand in keiner Proportion zu der Unscheinbarkeit der neuen Bischofsstadt. Auch jenen Zug ins Große und Großzügige, den man in den Domkirchen von Speyer und Worms und in den Kathedralen der übrigen Rottenburger ›Mutterkirchen‹ spürt, nimmt man innerhalb des neuen Bistums wohl eher in Neresheim, Weingarten oder Schwäbisch Gmünd wahr als in der Kathedrale des Bischofssitzes. Auch darin, daß sie sich mit einer langen und oft bedeutenden Geschichte identifizierten und auf eine ungebrochene Kontinuität ihrer Existenz bis in frühe und früheste Zeiten zurückschauten, unterschieden sich die Reichsbistümer von Rottenburg. Zwar verloren die Bischöfe der alten Reichskirche ihr weltliches Territorium, worin sie bis 1803 als Landesfürsten regiert hatten, und ebendamit entfiel auch ihre Reichsunmittelbarkeit. Mit wenigen Ausnahmen blieben aber die Bistümer unter ihrem alten Namen und mit ihren

episkopalen geistlichen Funktionen weiterbestehen. Unter veränderten Rahmenbedingungen behaupteten sich die Bischofsstädte weiterhin als die sichtbare und unsichtbare Mitte ihrer Diözese, nicht zuletzt durch die repräsentativen Bauten, an denen die Jahrhunderte gearbeitet hatten. Das Ambiente blieb und schuf das spezifische Fluidum der *Geistlichen Stadt* (Hubensteiner). So hatten die ehemaligen Reichsbistümer auch nach 1803 das, was Rottenburg fehlte und als frische Gründung auch nicht haben konnte: Tradition, Kontinuität, Identität.

IV. Eine neue Bistumsgeschichte. Gesichtspunkte einer kritischen Würdigung

1. Vorbemerkungen

Mit der Errichtung des Bistums Rottenburg brachen für die fünf Regionen, die nach Abspaltung von ihren bisherigen Bistümern zusammen fortan das Jurisdiktionsgebiet von Rottenburg bildeten, die Kontinuitäten ab, in denen sie bisher gestanden hatten. Nicht von heute auf morgen, aber doch im Lauf einer absehbaren Zeit. Anfangs wirkten sie zwar noch etwas in die neue Diözese hinein. Aber ihre Zeit lief ab. Am Ende versickerten sie wie die Flüsse im Sande der Wüste Gobi und machten einem langsam wachsenden Rottenburger Diözesanbewußtsein Platz. Da sie real nicht mehr existieren, lassen sie sich jetzt nur noch im Geist und in historischer Reflexion vergegenwärtigen. Für eine Vergegenwärtigung dieser Art gibt das hier zu besprechende Werk Erkenntnishilfen und Fingerzeige.

Es gehört zum Wesen des Menschen, geschichtlich zu leben (ob er will oder nicht). Mit zunehmendem Alter bekommt er in der Regel ein deutlicheres Gespür für das Ausmaß dessen, was er anderen Menschen, seinen Eltern, Vorfahren und Angehörigen, seinen Lehrern und anderen, die mit ihm in Beziehung standen, aber auch dem Lande, worin er geboren und aufgewachsen ist, was er seiner Heimat, seinem Vaterland, seiner Muttersprache und was er, grenzenübergreifend, dem Kulturraum, dessen geistige Luft er unbewußt schon als Kind atmete, und vielleicht auch der Religion, in die er hineingeboren wurde, zu danken hat.

Wie das Leben des Einzelnen, jedes Einzelnen, seine Geschichte hat, seine allgemeine und seine vielfältig spezielle, seine Krankengeschichte, Liebesgeschichte, Erziehungsgeschichte undsoweiter, so haben auch die menschlichen Gemeinschaften, von den Sippen und Vereinen bis hin zu Völkern, Staaten, Kirchen, Konfessionen und Religionen ihre Geschichte. Sie zehren von ihr und leben in ihr. Gerade die überpersönlichen Mächte, Kultur und Religion, Staat, Nation und Gesellschaft prägen durch die Weitergabe von substanzhaltigen geistigen Gütern, die sie als der Überlieferung würdig aus der Fülle des Vorhandenen herausgefiltert haben, den Menschen tief und nachhaltig – tiefer vielleicht als es ihm bewußt ist. Wer im kirchlichen Raum zuhause ist und nach der Herkunft *seiner* Landeskirche fragt, kommt, falls die Rottenburger Diözese seine kirchliche Heimat ist, im Rückblick nicht über das Jahr 1828 hinaus. Vielleicht ist nicht jeder sich bewußt, in welchen älteren Traditionsströmen seine Vorfahren lebten oder auch aus welcher Bistumszugehörigkeit seine Gemeinde herkommt. Eben an diesem Punkt erhält man jetzt Orientierungshilfen, und damit glaube ich auch den Punkt erreicht zu haben, von dem aus das Gesamtvorhaben der Rottenburger Kirchengeschichte in den Blick genommen und gewürdigt werden sollte.

Das sechsteilige Werk, das inzwischen zur Hälfte vorliegt (Heft I–III), befaßt sich zu fünf Sechsteln (oder zu 83 %) seines Umfangs mit der *vorrottenburgischen* Zeit. Es beginnt mit der römisch-keltischen Ära im heutigen Südwestdeutschland und berichtet über die frühesten Spuren von Christentum und Kirche daselbst. Es erzählt, dokumentiert und illustriert, wie das Christentum in den alemannischen Raum hineingetragen wurde, wie es sich ausbreitete, sich

kirchlich organisierte, und in welchen größeren europäischen Zusammenhängen dies alles geschah.

Die Hefte I–III schlagen den Bogen von der Frühzeit des Christentums im römischen Reich bis ins europäische Spätmittelalter. Gesichtspunkte zur Beurteilung bieten sich mehrere an. Ich möchte das Werk vorstellen unter den Gesichtspunkten der stofflichen Gliederung, der Darstellungsweise und der darin zum Ausdruck kommenden didaktischen Methode.

2. Aufbau und Darstellungsweise

Das erste Heft, *Die frühe Zeit*, von Rudolf Reinhardt und Andrea Polonyi verfaßt, umspannt das Jahrtausend von der römischen Landnahme in Germanien, die mit Augustus und Tiberius einsetzte, bis zum imponierenden Aufschwung Deutschlands unter den Sachsenkaisern im 10. Jahrhundert. Jedes der vierzehn Kapitel, in die es die Verfasser gliedern, behandelt ein für den genannten Zeitraum wichtiges und für den Gesamtablauf notwendiges Thema und stellt eine in sich geschlossene Einheit dar. Die Kapitel sind aufeinander abgestimmt.

An der Darstellung und Gliederung – durchdacht, in sich geschlossen, überlegt ausgewählt, was die Materie und die Akzentsetzung angeht – finde ich prinzipiell nichts auszusetzen. Das zweite Heft steht hierin dem ersten ein wenig nach, jedenfalls ab dem achten Kapitel. Das hängt freilich auch damit zusammen, daß das Spätmittelalter, bis zu dessen Mitte dieses Heft führt, reich an Erscheinungen und zugleich politisch, geistig, kirchlich zerklüftet ist und deshalb seit jeher den Historiker vor besondere Darstellungsprobleme stellt. Die Verfasser, Joachim Köhler und Wolfgang Urban, gliedern ihren Stoff ebenfalls in vierzehn Kapitel. Kirche, Reich und Reformbewegungen sind die Hauptthemen, welche das 11. und 12. und frühe 13. Jahrhundert bewegt haben. Entsprechend behandeln die Verfasser jeweils in einem Rahmenkapitel (Nr. 1 und 6) das Reich und das Kaisertum unter den Saliern und den Staufern und im Anschluß daran die prägenden Bewegungen, die Reformen von Gorze, Cluny und Hirsau in der salischen Epoche, die Kreuzzüge in der staufischen. Von da an thematisieren sie in sieben Kapiteln eine Reihe von besonderen Phänomenen; jedes einzelne ist belangvoll und informativ: Struktur der Bistümer, Stadtkultur, neue Orden, Mystik, Frauenfrömmigkeit; doch sind diese Kapitel zeitlich wie sachlich nicht ganz befriedigend aufeinander abgestimmt. Es mangelt etwas an Verbindung zwischen ihnen. Und so stehen sie eher nebeneinander, als daß sie aus einer übergreifenden Konzeption einen Zusammenhang erkennen lassen, der ihre Reihenfolge bedingt. Andererseits beleuchten sie, soweit es um Orden, Mystik, Frömmigkeit geht, je auf ihre Art, die Situation der Kirche im ganzen; und so rücken sie, was davon den schwäbisch-alemannischen Raum berührt, in einen relativ weiten Horizont.

Den auf großes Format übersichtlich und mit großzügigem Satzspiegel gedruckten Text begleiten fortlaufend Illustrationen mit dokumentarischem Wert: Karten, Grundrisse, Faksimiles, Rekonstruktionszeichnungen und Abbildungen zeitgenössischer Kunst aus den spätantik-mittelalterlichen Jahrhunderten, teils in Reproduktionsdrucken (Buchmalerei), teils in fotografischer Wiedergabe (Kirchen, Außenansichten und Innenräume, Skulpturen), manches in Schwarz-Weiß, das meiste farbig. Mit Abbildungen hat man nicht gespart (nur schade, daß sie nicht numeriert worden sind und man kein Bilderverzeichnis angefertigt hat!). Insgesamt wird durch das Illustrationsmaterial die Geschichte eminent veranschaulicht und im einzelnen der gedruckte Text hervorragend gestützt und ergänzt.

Wer jemals eine größere historische Darstellung oder ein Buch mit zweckentsprechenden, das heißt den Text stützenden Abbildungen hat versehen müssen, weiß, was für ein mühsames Geschäft dieses ist und welches Maß an Überlegungen, Suchaktionen und Finderglück vonnöten ist, damit eine perspektivenreiche, sachorientierte und alles in allem förderliche

Bildauswahl zustande kommt. Unter diesen Gesichtspunkten ist das, was die Hefte bieten, exzellent. Sehr reichhaltig, aber auch vielseitig. Durch Vielseitigkeit in der Darbietung eines Abbildungsmaterials, an welches man so leicht nicht herankommt, zeichnet sich namentlich die erste Hälfte des ersten Heftes aus, durch Reichhaltigkeit durchgehend alle drei.

3. Das didaktische Element

Die Hefte sollen auch dem Unterricht dienen, nicht nur Lesebücher, sondern auch Lernbücher sein. Der Text ist entsprechend aufbereitet. Jedes Kapitel hat eine Reihe von Abschnitten, oft nicht länger als ein Absatz. Jeder Absatz (beziehungsweise Kurzabschnitt) hat eine den Inhalt thematisierende Überschrift in Fettdruck; sie erscheint zweimal: am Kopf des Kapitels und dann noch einmal unmittelbar über dem einschlägigen Textabschnitt. Auch der Satzspiegel stellt eine Lernhilfe dar (bunte Unterstreichung der fettgedruckten Zwischenüberschriften und große Abstände zwischen den Abschnitten). Gut als Idee, aber diskutabel in der Ausführung sind schließlich die je eine Doppelseite einnehmenden Geschichtstabellen. Diese parallelisieren, dreigeteilt, synchronoptisch, sozusagen in drei Säulen, die *Allgemeine Geschichte, Die politische Geschichte Süddeutschlands* und die *Geschichte der Kirche in Süddeutschland.* Ich sehe von Einzelfragen ab, die man hie und da an einzelne Tabellenaussagen und auch an manche textbegleitende Geschichtszahlenreihe stellen könnte, und mache nur auf zwei Punkte von allgemeinerem Belang aufmerksam: Die dritte *Säule* der vergleichenden Geschichtstabellen bringt Data und Facta über die Kirchengeschichte *in Süddeutschland.* Süddeutschland scheint mir hier etwas zu sehr in den Südwesten gerutscht zu sein. Jedenfalls finde ich im Heft I die bayerisch-österreichische Geschichte – Österreich war bis 1156 ein Teil von Bayern – arg vernachlässigt. Soweit mein erstes Gravamen. Wieweit das im Heft II der Fall ist, vermag ich nicht zu sagen, weil ich keine Lust hatte, einen Berg von Nachrichten mit der Lupe mühsam durchzustudieren, und hier liegt mein zweites Gravamen. Denn um besagten Berg von Nachrichten platzsparend unterzubringen, sind Verfasser, Herausgeber, Verlagslektor oder wer immer dafür verantwortlich zeichnet auf die Idee gekommen, eine Mini-Mini-Drucktype zu wählen und, damit noch nicht genug, für ebendiese Minimaltype ein so dunkles blaues Papier zu verwenden, daß sie sich vom Untergrund kaum noch abhebt und an Unlesbarkeit, jedenfalls für älter gewordene Augen, noch denjenigen Kleindruck übertrifft, den man früher Augenpulver nannte. Damit die Wirkung des dafür aufgewendeten Fleißes nicht verpuffe, mein Vorschlag: den angehäufelten Stoff 1.) auf wenigstens ein Drittel reduzieren; 2.) das in den Tabellen Mitzuteilende auf seine historische Bedeutung dreimal abwägen und vom Wichtigen alles aussortieren, was nicht evident *sehr wichtig* ist; 3.) das schauderhafte Dunkelpapier nie mehr verwenden, sondern für das Tabellendoppelblatt, wenn man schon von den Farben nicht absehen kann, einen lichten Untergrund verwenden. Und dann mit einer Drucktype von mindestens doppelter Größe arbeiten, die per se schon verhindert, daß zuviel Dinge in die Tabellen hineingestopft werden. Es ist ein Arbeitsbuch, das von möglichst vielen in die Hand genommen und studiert werden sollte!

Wo viel Licht ist, gibt es auch Schatten. Wenden wir uns vom Schatten wieder dem Licht zu. Wir wollen danach fragen, was das Buch bietet und was für einen Zweck es erfüllen soll.

1.) Zunächst: was es bietet? Nun, ganz allgemein, eine ansprechende und abwechslungsreiche Lektüre. Ich habe oft und fast immer gern darin gelesen. Es liest sich meistens gut und ist auch meistens interessant. Wenn sich hier und da einmal ein leichtes Mißbehagen einstellte, dann am ehesten dort, wo die Sprache ins Fachterminologische abgleitet, und wo ich das geistige Band nicht fand, welches doch die Dinge, die da vorgetragen werden, in ihrem gewiß vorhandenen Zusammenhang zeigen soll. Gelegentlich stutzte ich, weil irgendwer oder

irgendwas zu fehlen schien[16]. Aber wenden wir uns von den kleinen Ungereimtheiten den wirklichen Vorzügen zu. Das Werk ist als *Lesebuch* informativ, interessant und nicht langweilig. Als *Lernbuch* ist es wohlgeraten. Das liegt einmal an der konsequenten Durchgliederung des Stoffs und, ganz wichtig, an der Beschriftung der ›hierarchisch‹ durchgegliederten Materie: jeder Absatz oder kurze Abschnitt bekommt außer seiner Zahl (3.1; 10.6; usw.) eine Überschrift, manchmal auch eine Art kurzes Kopfregest (8.1; 9.2 und 3; 10.3 im ersten Heft). Mit dieser gründlich durchdachten Aufbereitung der Stoffe bietet sich das Werk als Unterrichts- und Lernbuch geradezu an. Man kann schrittweise vorgehen, findet sich leicht zurecht und kann sich die Inhalte der Absätze, wenn man systematisch vorgeht, leicht einprägen.

Zu den Leitlinien der Autoren gehört laut *Reinhardt* (I1) eine klare, knappe und verständliche Diktion, Weglassen alles Unnötigen, und das heißt: sorgfältig überlegte Auswahl und wissenschaftliche Gediegenheit, die fachlichen Kriterien standhält. Das ist den Autoren bald mehr, bald weniger, im ganzen aber doch recht gut gelungen. Wie schwer es ist, das, was man wissenschaftlich ermittelt und gedanklich durchdrungen hat, faßbar und klar, ohne wissenschaftlichen Substanzverlust zu sagen, ist jedem Insider bekannt. Es ist ein diffizileres Geschäft, als denselben Sachverhalt in der gängigen Terminologie fachlich geschulten Ohren vorzutragen. Reinhardt macht mit vollem Recht in seinem Vorwort darauf aufmerksam. Die Arbeit der Autoren verdient in dieser Hinsicht allen Respekt.

2.) Wer die Hefte I und II nicht bloß liest, sondern durcharbeitet und sich aneignet und sich ernstlich auf die darin beschriebene Kirchen-, Landes- und Allgemeingeschichte einläßt, müßte nach menschlichem Ermessen einen Blick für die Äußerungen kirchlichen und religiösen Lebens und auch für die kirchlichen Strukturen in Südwestdeutschland während des mehr als tausendjährigen Zeitraums erhalten, in welchem es ein regsames Christentum, aber noch keine Diözese Rottenburg-Stuttgart gab. Vor allem wird aus dem Heft I die überragende Stellung des Bistums Konstanz evident: der ganze Süden zwischen Lech und Oberrhein stand unter seinem Einfluß, unter Einschluß der Zentralschweiz.

Aus Text und Karten geht weiterhin hervor, daß die späteren Grenzen zwischen Württemberg und Baden in der Frühzeit überhaupt nicht existierten. Heft I stellt praktisch auch eine Geschichte der Kirche *in* der Erzdiözese Freiburg in der Frühzeit des 6.–10. oder auch 11. Jahrhunderts dar. Die historisch gesehen junge Diözese Rottenburg-Stuttgart ist bis zu einem gewissen Grade eine Tochter des Bistums Konstanz. Allerdings: die Diözese hat mehrere Mutterbistümer (neben Konstanz: Augsburg, Würzburg, Worms und Speyer). Von den echten Kontinuitäten, die hier vorliegen, rücken Reinhardt und Polonyi die konstanzische in helles Licht. Gelegentlich erfährt man auch etwas über die anderen, recht instruktiv zum Beispiel durch die Patroziniumskarte S. 23 mit den Kilianskirchen; alles in allem aber kommen sie zu kurz. Auf der an sich schönen Bistumskarte S. 22 fehlen mir Augsburg, Würzburg und Speyer, man sieht nur Zipfelchen von ihnen. Hier gibt es also einen echten Nachholbedarf.

3.) *Paradigmatisches.* Immerhin: mit der Bewußtmachung von Konstanz als Mutterbistum ist ein Paradigma gesetzt. Und darin liegt das eigentlich Bedeutsame dieser ganzen Publikation: Sie macht Kontinuitäten bewußt und lehrt, die eigene Diözese von heute als etwas verstehen, was a) in einem bestimmten geschichtlichen Moment aus ganz bestimmten bis zu einem gewissen Grade nur historisch zu erklärenden Ursachen entstanden, also durch alle möglichen Bedingtheiten zustandegekommen ist; und b) zugleich in älteren Zusammenhän-

16 Unter dem Gesichtspunkt der Didaktik gebe ich zu erwägen, ob man nicht dem Themenzusammenhang folgend – wie er mir z. B. in I, 1–5; 6–10; 11–14 gegeben zu sein scheint – jeweils einer Folge von mehreren Kapiteln eine gemeinsame Zwischenüberschrift geben sollte, um zu signalisieren, um was für übergreifende Sachverhalte oder Problembereiche es in der Darstellung geht. Denn je übersichtlicher ein Sachverhalt dargeboten wird, umso besser wird er vom Lesenden und Lernenden aufgenommen und verstanden, wie jeder weiß, der etwas mit Lehren zu tun hat.

gen, in religiösen und kirchlich-kulturellen – wir sagen heute gern: *frömmigkeitsgeschichtlichen* – bistumsübergreifenden Kontinuitäten steht, die sie über die eigenen Anfänge hinaus mit den Anfängen der Kirche und des Christentums in Frankreich und in Deutschland verbinden.

4.) *Aufs allgemeine* hin betrachtet kann und sollte eben durch solche scheinbar bloß historischen Erkenntnisse und Einsichten der Sinn für die *geschichtliche* Seite der Kirche, für ihre Wandelbarkeit in der Zeit geweckt und geschärft werden. Ich sehe darunter auch etwas unter pastoralem Aspekt tatsächlich Wichtiges. Der Christ, der sich bewußt ist, daß die Kirche, so wie er sie sieht und erlebt, nicht ein für allemal an die ihm gewohnte Gestalt und Verhaltensweise gebunden, sondern dem Wandlungsprozeß alles Menschlichen, Geschöpflichen und Natürlichen ausgesetzt und unterworfen ist, wird sich durch Wandlungen in Glaube, Kirche und Christentum nicht, jedenfalls nicht nur, beunruhigen lassen, sondern mit kritischer Gelassenheit ihnen gegenüberstehen. Die Geschichte, und gerade auch die Diözesangeschichte, wenn man sie, aus der erforderlich weiten Perspektive, kritisch, offen und liebevoll zugleich in den Blick nimmt, könnte unter Umständen in dem Betrachter die Gabe der Unterscheidung entwickeln und ihn lehren, sie auch in anderen Bereichen des Gesamtorganismus, den wir Kirche nennen, mit einer größeren, weil durch das geschichtliche Anschauungsmaterial fundierten Sicherheit anzuwenden.

Damit sind Problem, Aufgabe und Möglichkeiten der Bistumsgeschichtsschreibung insgesamt, wenn auch nur in Form einer verkapselten Andeutung genannt. Natürlich läßt sich diese Thematik, aus der Kapsel heraus, wenn sie sich öffnet, nach vielen Seiten hin entfalten. Das würde hier viel zu weit führen. Ich beschränke mich deshalb darauf, meine Ausführungen mit einigen gerafften Aussagen über die Ergebnisse abzuschließen.

V. Ergebnisse und Ausblick

1. *Diözesangeschichte.* Bistumsgeschichte ist nicht gleich Bistumsgeschichte. Das ist evident, wenn man auf die sogenannte Ereignisgeschichte blickt, und bedarf keiner Begründung. Das schließt nicht aus, daß es bisweilen interdiözesane Parallelvorgänge und damit echte Vergleichbarkeiten gibt. Beispiele bieten der Kölner Konflikt vor und nach 1840 und die Kulturkampfära, aus älteren Zeiten der Investiturstreit im 11. und 12. oder das Doppelphänomen von Gegenreformation und innerkirchlicher katholischer Reform im 16. und 17. Jahrhundert. Sodann ruft die problemgeschichtliche Darstellung, bei der es hochgradig um die Erörterung von Fragen allgemeinen Charakters geht, geradezu nach vergleichender Betrachtung, ja sie ist teilweise dringend darauf angewiesen. Mit handfesten *Unterschieden* hat man es dagegen auf weite Strecken hin bei der jeweiligen *Entstehungsgeschichte* zu tun (obwohl auch hier manche Analogien auftauchen können). Aber weil die Anfänge der Bistümer zum Beispiel in Deutschland in Zeiten fallen, die teilweise wenig oder nichts miteinander zu tun haben, sind hier der Vergleichbarkeit Grenzen gesetzt. Immerhin: Rottenburgs Gründungsgeschichte hat mit derjenigen von Limburg, Freiburg oder auch St. Gallen so viel Berührungspunkte, daß sich hier, und zwar unter gesamtkirchengeschichtlichem Aspekt, eine komparatistische Darstellung lohnte. Andererseits hat die Geschichte der Genesis von Rottenburg ihren eigenen, sehr spezifischen Gang genommen, so daß unser hier behandeltes Thema fast lauten könnte: *Probleme einer Diözesangeschichte.* Da sie aber immerhin zu allerlei Vergleichen angeregt hat, möge der Plural in der Formulierung des Themas toleriert werden.

2. *Genesis und Vorgeschichte.* Das Bistum Rottenburg entstand seinerzeit aus einem recht komplexen Ursachengeflecht. Für den Historiker liegen jedoch die Probleme klar zutage. Sie weisen allesamt auf Lösungsmöglichkeiten hin, die im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts auf das Bistum und den Staat, der ihm anfangs nicht sehr wohlwollte, zugekommen sind. Viel

schwieriger ist es, die lange ältere Geschichte von Kirche und Christentum im württembergischen Raum von heute mit der jungen und (relativ) kurzen Geschichte der Diözese organisch, das heißt von innen her zu verbinden. Hier kommt man nicht darum herum, sich mit jenen fünf Bistümern zwischen Mainfranken und Bodensee zu befassen, die am geistig-geistlichen, politischen und kulturell-kirchlichen Geschehen dieses Raumes je ihren Anteil hatten. Für den Löwenanteil des Bistums Konstanz haben die Autoren die hier anstehende Aufgabe in recht angemessener Weise gelöst. Die Hefte I und II dokumentieren da einen erfreulichen Fortschritt in der Diözesangeschichtsschreibung. Ein hartes Problem wartet auf das Heft IV mit der Frage: wie weit wird und kann die Reformation und das seit ihr evangelische Zentrum des oben genannten Raumes in die *Vorgeschichte* von Rottenburg einbezogen werden? Man darf gespannt sein.

3. *Gefahrenzonen für die Darstellung.* Zwei Gefahren lauern am Wege, die frühzeitig ins Auge gefaßt werden sollten, wenn man verhindern möchte, daß die Diözesangeschichtsschreibung sich ins Punktuelle und Regional-Lokale verliert und sich damit in ein Winkeldasein begibt. Die erste: der Hauptgegenstand, die Diözese, kann fungieren wie das berühmte Brett vor dem Kopf. Man schaut nicht über sie hinaus; mit der Folge, daß man sie zu sehr isoliert betrachtet, quasi als Ding für sich, anstatt sie als zwar spezifischen, aber legitimen Teilvorgang im Gesamtgeschehen der allgemeinen Kirchengeschichte zu begreifen. Die andere Gefahr scheint mir in Sicht zu kommen, wenn man sich darauf beschränkt, die Geschichte einer Diözese exklusiv in ihrer gerade gegenwärtigen Zirkumskription zu beschreiben, ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Veränderungen, welche zumal die älteren Bistümer periodisch erlebt haben[17]. Was hat zum Beispiel das Bistum Passau für eine grandiose tausendjährige Geschichte von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert aufzuweisen und wie klein und eng sind ihm die Grenzen seiner Jurisdiktion nach 1800 gezogen worden! Beide Gefahren haben die Autoren zu meiden verstanden.

4. *Diözesangeschichte, Kirchengeschichte, Allgemeine Geschichte.* Es gibt Ereignisse, Erscheinungen und Probleme, welche in gleicher Weise die diözesane Geschichte, die kirchliche Geschichte als ganze und die säkulare Geschichte berühren. Eine solche allgemeine Erscheinung war das Staatskirchentum. Es begleitete die Staatenwelt in Europa dezidiert in ihrem Entwicklungsgang zum Absolutismus und noch sachlich und zeitlich darüber hinaus, es zog die Kirchen aller Konfessionen in seinen Trend hinein und es gab seit 1803 wohl keine Diözese, die sich diesem Sog zu entziehen vermochte. Unter seinen Auspizien wurden Rottenburg und Freiburg zu Bistümern kreiert.

Die Kirchengeschichte nimmt ihren Lauf in der Welt der Menschen. Nicht von ihrer Substanz, aber von ihren äußeren Bedingungen her ist sie hineingenommen in den Gang der allgemeinen Geschichte und ein Teil derselben. Sie nimmt zwangsläufig daran teil, ob sie will oder nicht, weil die Menschen, die zu ihr, der Kirche, gehören, zugleich in der *Welt* leben, deren Geschichte teils vorantreiben und bestimmen, teils erleiden, teils sowohl gestalten als auch erdulden, in jedem Fall aber erleben. Die Kirche hat eine unsichtbare Seite, und wieweit

17 Die Kurpfalz lag ebenso wie das Bistum Speyer auf beiden Seiten des Rheins. Die *Kirchengeschichte der Pfalz* von *Ludwig Stamer*, ein gelehrtes, auf Archivstudien basierendes Werk, ist nur bedingt brauchbar, weil der Verfasser sich auf die exklusiv linksrheinische Bayerische Rheinpfalz und die räumlich mit ihr identische Diözese Speyer in den Grenzen von 1815 beschränkt und, indem er wesentliche Tatsachen und Zusammenhänge ignoriert, sich selbst und seinen Lesern elementare Einsichten und Zugänge verbaut (Bd. III, 1 und 2, 1955 und 1958). Auch die als gelehrtes Werk allen Respektes würdige *Kirchengeschichte Bayerns* von *Romuald Bauerreiß* OSB. z.B. Bd. 5 (1955), Spätmittelalter, hat dieses problematische Grundkonzept, Bayern historisch als das Bayern in seinen gegenwärtigen Grenzen zu verstehen und darzustellen. Und so figurieren denn Augsburg, Bamberg und Würzburg im 15. Jahrhundert als *bayerische Bischofsstädte* (Bd. 5, S. IX), was sie nun wirklich nicht gewesen sind.

diese von den Vorgängen in der Welt berührt und umgestaltet werden kann, lassen wir dahingestellt sein. Was aber ihre sichtbare Seite angeht, vom Kirchenrecht bis zur Liturgie und allem, was dazwischen liegt, ihr ganzer Habitus, unterliegt den Wandlungen der Zeit; das Feudalwesen des Mittelalters, die Aufklärung und anderes sind an der Kirche nicht spurlos vorübergegangen! Von allem nahm sie einiges an und setzte sich zugleich damit auseinander. Der Kirchenhistoriker hat deshalb die Aufgabe, die Kirche in den verschiedenen Zeitaltern, die sie durchlaufen hat, in ihrem Umfeld zu sehen und die Einflüsse zu berücksichtigen, die von der *Welt* auf die Kirche ausstrahlten und von der Kirche auf die Welt. Das Verhalten der Kirche in allen Stufen ihrer Hierarchie, das Handeln und Reagieren von Päpsten, Bischöfen undsoweiter ist ohne Kenntnis des zeitlichen Kolorits oft gar nicht richtig zu verstehen.

In der Diözesangeschichte sind die Verhältnisse, mit denen man zu tun hat, überschaubarer als in der allgemeinen Kirchengeschichte. Man kommt an Sachen und Probleme und auch an Menschen und Ereignisse näher, bisweilen sogar hautnah heran. Sie bietet mehr Gelegenheit als die allgemeine Kirchengeschichte, wahrzunehmen, wie sich Allgemeines, das im Zug der Zeit liegt, konkretisiert; wie im lokalen Bereich Tendenzen, die ein Zeitalter bewegen, konkrete Formen annehmen und quasi anschaulich werden.

Die Diözesangeschichte sollte das, was oben über das Verhältnis der Kirchengeschichte zum außerkirchlichen Weltgeschehen angedeutet worden ist, ohne Abstrich auf ihren überschaubaren Bereich anwenden; das heißt in proportional angemessener Weise das, was die Menschen der jeweils behandelten Epoche vordringlich bewegt hat, in die Darstellung und Erörterung der im engeren Sinn kirchlichen Geschehnisse mithineinnehmen.

5. *Ausblick.* Um zuguterletzt die *Möglichkeiten* zur Sprache zu bringen, die sich der Diözesangeschichtsschreibung aus ihrer weitmaschig aufgefaßten Aufgabenstellung auftun, so gibt es deren gewiß unzählige. Ich möchte hier nur *eine* Richtung angeben, in der mir fruchtbare Möglichkeiten zu liegen scheinen.

Je weiter der Blick die Kirche in ihren hunderterlei Verfugungen mit der *Welt* und ihren Geschäften zu erfassen lernt, um so mehr wird das Auge in der Lage sein, im diözesanen Geschehen, in den Dingen, die da im Bistum vorkommen und die nicht einmal spektakulär sein müssen, Reflexe von Ideen, Tendenzen und Entwicklungen wahrzunehmen, die die Gesamtkirche bewegen. Gerhard Ritter gab dem ersten (und einzigen) Band seiner Geschichte der Universität Heidelberg den Untertitel: *Ein Stück deutsche Geschichte* (Heidelberg 1936). So sollte auch die Diözesangeschichtsschreibung sich zur Aufgabe stellen, im rein Landeskirchlichen, so exakt und gewissenhaft dieses auch behandelt werden muß, nicht stecken zu bleiben, sondern das Lokale und Regionale (auch) als Symptom eines größeren Allgemeinen erfassen zu lernen und an ihm, indem sie es als Reflex des Ganzen aufleuchten läßt, ein Stück *Kirchengeschichte* sichtbar zu machen. Wie man am Beispiel der frühen Konstanzer Bistumsgeschichte etwas vom Gang der damaligen Kirchen- und Weltgeschichte durchschimmern lassen kann, haben die Autoren der vorliegenden Hefte sehr schön zu zeigen vermocht. Vivant ergo sequentes!

VI. Epilog

Unmittelbar nach Abschluß des Manuskripts (Dezember 1990) erschien als Heft III dieser Bistumsgeschichte *Das späte Mittelalter.* Ich nehme die Gelegenheit wahr, diesen Fortsetzungsteil vorzustellen. Mit ihm liegt das Werk akkurat zur Hälfte vor. Denn wie ich diesem Heft III entnehme, möchten die Herausgeber das Gesamtwerk weitmaschiger fassen, als es ihre anfängliche Konzeption vorsah. Es ließ sich fast voraussehen, daß sich die ursprüngliche Planung nicht werde durchhalten lassen, es sei denn, man ginge über die 250 Jahre Spätmittelal-

ter von 1250–1500 mit einigen wenigen Bemerkungen hinweg. Glücklicherweise geschieht dies nun nicht. Am Anfang dieser Epoche – die zwar wenig geschlossen, aber unerhört reich ist und die Keime zu nahezu *allen* wesentlichen Entwicklungen der Neuzeit in ihrem Schoße birgt – steht neben dem Übergang der Spätromanik zur Frühgotik (ca. 1235–1260) die Entwicklung von relativ modernen Staatskörpern; in Westeuropa unter seinen Königen und in Deutschland unter den Territorialfürsten. An ihrem Ende steht die Geburt des Neuhochdeutschen aus dem Spätmittelhochdeutschen und die Rezeption des antiken Erbes als eines Elementes der Daseinsdeutung und der Lebensgestaltung. Im Papsttum haben wir es mit einem äußeren Machtaufstieg und dem gleichzeitigen Verfall der inneren Glaubwürdigkeit zu tun, welche zum Sturz aus den Höhen eines konkurrenzlosen Weltmachtanspruchs in schmähliche Abhängigkeit von Frankreich und anderen weltlichen Mächten und in die Hoffnungslosigkeit eines großen Schismas fällt. Das Papsttum, unfähig, sich selbst aus der Spaltung zu befreien, muß sich gefallen lassen, daß die weltlichen Mächte sich der verfahrenen Sache annehmen. Mittels eines hierfür einberufenen Konzils setzten diese drei konkurrierende Päpste ab und sicherten durch die Neuwahl eines kirchlichen Oberhaupts die Einheit und Handlungsfähigkeit des Papsttums. Freilich nur äußerlich und ohne die Kirche zu sanieren. Denn ungelöst schwelte die chronisch akute Reformfrage weiter.

Die Konzilien, kirchen- und weltgeschichtliche Hauptereignisse, spielten sich auf dem Boden des Reiches in Konstanz oder Basel ab. Infolge der Probleme, die dort ausgefochten wurden, geriet Deutschland, und innerhalb Deutschlands dessen alemannischer und schwäbischer Südwesten eine Zeitlang in den Brennpunkt damaligen Weltgeschehens.

Damit sind wir bei der Thematik des Heftes III angelangt. Es ist aufgebaut wie seine beiden Vorgänger, wird allerdings in zehn und nicht in vierzehn Hauptabschnitte gegliedert. Die ersten vier handeln von den großen geschichtlichen Vorgängen: von der Auflösung des (hoch)mittelalterlichen Kosmos im 13., dem Großen Schisma im 14. und den Reformkonzilien im 15. Jahrhundert (S. 2–15). Sie stecken damit den Rahmen für alles Folgende ab. Im 6. und 7. Kapitel (S. 16–28) demonstrieren die Verfasser, es sind wiederum *J. Köhler* und *W. Urban*, am Beispiel Württembergs und speziell des Grafen (später Herzogs) Eberhard die für Deutschland typische Entwicklung der Staatlichkeit auf territorialer Basis. Desgleichen lassen sie am Beispiel Eberhards paradigmatisch die bis in die Personalpolitik hineinreichende Verfugung von Kirche und Staatswesen erkennen. Der Fürst kümmert sich um die Kirche (Reformen, Klöster), nutzt sie aber auch aus und zieht sie für eigene Zwecke heran (Universitätsgründung 1477 in Tübingen). Württemberg überrundet in dieser Zeit im Südwesten das Haus Österreich, welches recht bedeutenden Herrschaftsbesitz vom Elsaß bis ins Allgäu sein eigen nannte. Sehr schön orientiert darüber die kolorierte Karte S. 20 (Vorderösterreich, Vorarlberg und Tirol). An der ebenfalls kolorierten Karte S. 19 bedaure ich, daß sie die Grenzen Südwestdeutschlands nach dem Stande von 1990 zugrundelegt und damit das damals unbestritten zum Reich gehörende Elsaß (mit dem Bistum Straßburg, den Reichstädten, dem Sundgau undsoweiter) ebenso unsichtbar macht wie den vollen Umfang der Diözesen Würzburg und Augsburg, sodaß man die Proportion des württembergischen Anteils an diesen Bistümern nicht wahrzunehmen vermag.

Im Kapitel 6.2 (S. 19–21) listen die Autoren *andere Territorien* im Südwesten auf, leider nicht die Reichsstädte, die zum Teil, wie etwa Ulm, über opulente Territorien verfügten.

Dispositionell hängen die zwischen Basel (Konzil) und Württemberg (Territorialstaat) als Abschnitt fünf eingeschobenen *Monastischen Reformen* (S. 16f.) in der Luft und vagieren auch zeitlich ohne zwingenden Zusammenhang zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert. Das Konstanzer Konzil hätte für die Gliederung des Stoffs an und für sich eine glänzende Gelegenheit geboten, das Thema *Reform* anzusprechen und diese, von übergreifenden Gesichtspunkten aus, als einen dynamischen Hauptprozeß des Spätmittelalters vorzustellen,

der bis ins 16. Jahrhundert virulent bleibt und dort schließlich auf der einen Seite die Reformation (gegen das Papsttum) hervorbringt und auf der anderen (unter Anerkennung des Papsttums *in* der katholischen Kirche) endlich jener Reform zum Durchbruch verhilft, die im 15. Jahrhundert nicht zum Zuge kam.

Eine geringfügige Korrektur: bei den Zahlen sind dem Setzer einige Druckfehler unterlaufen. Man sollte sie beim nächsten Neudruck ausmerzen, damit sich keine schiefen Vorstellungen bilden[18].

Das Spätmittelalter hat sich viele Beurteilungen in der Historiographie gefallen lassen müssen. Die Autoren neigen dazu, die Sehweise *K. A. Finks* zu übernehmen. Der Rezensent neigt dazu, in der Beurteilung des 15. Jahrhunderts mehr den Spuren *Hubert Jedins* zu folgen. Ich gebe es ad notam, ohne eine Kritik damit zu verbinden, eingedenk des Wortes von *Joseph Vogt:* wo Fachleute miteinander reden, gibt es Meinungsverschiedenheiten.

Ein paar kritische Überlegungen beziehen sich auf die Disposition, auf Inhaltliches und auf Grundfragen der Gestaltung. Dispositionell scheint mir das Hochmittelalter in Heft II in den zwei letzten Kapiteln über Gebühr in das Spätmittelalter hinein verlängert zu sein. Dem Inhalt nach gehören *Mystik, Schwärmerei, Frauenfrömmigkeit* besser in Heft III hinein und könnten dessen Kapitel 9 und 10 (Türken, Juden, Hexen; religiöses Leben) nach Beseitigung einiger leichter Überschneidungen bereichern und vertiefen. Die »Binnengliederung« scheint mir in einzelnen Kapiteln nicht immer optimal gelungen zu sein. Was zum Beispiel im 10. Kapitel unter Nr. 13–15 über die Regierungszeiten der Konstanzer Bischöfe und den Zustand der Kirche mitgeteilt wird, reimt sich mit der Thematik von Nr. 1–12 nicht gerade überzeugend zusammen. Überhaupt sollte der inneren Verklammerung der innerhalb eines Kapitels behandelten Materien ein höherer Stellenwert beigemessen werden.

Inhaltlich gilt, was schon zu Heft II gesagt wurde: neben Konstanz, dessen geschichtliche Bedeutung vorzüglich herauskommt, kommen die anderen Traditionslinien viel zu kurz oder gehen völlig unter. Wie in Heft I und II gibt es auch hier Nachholbedarf.

Bei der Charakteristik des Hexenwesens wird zu kurz gegriffen. Sowohl was seine zeitliche und geographische Herkunft von Südfrankreich über die Schweiz in die Alpenländer als auch was seine regionale Verdichtung (Allgäu zum Beispiel) und seine Erscheinungsform angeht (auch Kinder und Männer wurden als Hexen hingerichtet), reichen die Informationen nicht aus. Auch der Umfang der an Hexen und Hexerei Glaubenden (Erasmus, Calvin) und das gezielte Denunzieren um schnöden Gewinns willen gehört in das Gesamtbild dieses schaurigen Phänomens, welches im übrigen besser im Rahmen der Frühneuzeit behandelt werden sollte, in welcher diese Dinge ihren Höhepunkt und ihr spätes Ende fanden (die letzten Hinrichtungen wegen angeblicher Hexerei 1789 [!!] in St. Gallen und um 1790 in Posen).

Zur Gestaltung: die Fülle der informativen Mitteilungen sollte unter übergeordneten Gesichtspunkten erfaßt oder umfassenden Oberbegriffen zugeordnet werden. Ein solcher brauchbarer Oberbegriff wäre zum Beispiel *Die Reform* – unterzugliedern unter anderem in Ursachen; Ergebnisse; Mißerfolge; Gründe für das Versagen; das Weiterleben des Reformver-

18 Heft I, S. 24 »Die sächsischen Kaiser«: a) ein Hinweis auf Heinrich I. sollte nicht fehlen; b) bei Otto I. fehlen die Regierungsdaten.
Heft I, S. 38 Abschnitt 12.1: Konrad I. hat nicht 911–913, sondern bis 919 regiert.
Heft II, S. 11 Bischofsliste zu 1076: nicht Heinrich VII., sondern Heinrich IV. wurde gebannt.
Heft III, S. 21 Abschnitt 6.2.6. *Hohenzollern*: Sigismund ernannte nicht den Burggrafen Friedrich IV., sondern den VI. *zum Verweser der Mark Brandenburg*. Seiner Erhebung zum Kurfürsten könnte ruhig hinzugefügt werden, daß sie 1415 geschah. Es ist das Jahr, mit dem die 500jährige Herrschaft der Hohenzollern in Brandenburg und Preußen (1415–1918) begann.
Heft III, S. 45 *Der Bischof des Konzils, Otto von Hachberg* regierte nicht 1420–1434, sondern ab 1410.

langens undsoweiter. Ein anderer Leitgedanke: die sogenannten Mißstände in der Kirche. Aufdeckung ihrer Ursachen – weithin weder moralisches Versagen oder Verweltlichung der Kirche, sondern die Einpassung der Kirche in die herrschende Sozialordnung; die von Königen, Fürsten und Adel betriebene Reservierung lukrativer Kirchenposten für die eigene Kaste. Die Zuordnung der Ereignisse unter solcherart Oberbegriffe und deren Untergliederungen brächte, ohne daß den Sachen Gewalt geschähe, *mehr* Zusammenhang in die Fülle des Überlieferten.

Die Fülle des Gebotenen in Wort und Bild macht andererseits wieder zweifelsfrei den Wert der Publikation aus. Ich möchte anregen, dem letzten Heft ein Verzeichnis der Abbildungen des Gesamtwerks beizufügen. Sie sind so wertvoll, daß man sie auffindbar machen sollte. Das Heft III hat knapp 80 Illustrationen, alle mit Legenden versehen und instruktiv ausgewählt. Die Tabellen, weil wegen des helleren Untergrunds besser lesbar und weniger vollgestopft, sind brauchbarer als die von Heft II. Das Typische am Kirchenwesen und der Frömmigkeit des Spätmittelalters kommt gut heraus, die Unterabschnitte haben in der Regel einen recht guten Informationswert.

Das Heft schließt mit einem Abschnitt über den *Zustand des Klerus* (im 15./16. Jahrhundert, als Hugo von Hohenlandenberg Bischof von Konstanz war: 1496–1532[19]). Die Autoren bereiten damit den Übergang zum Heft IV vor, und setzen ein – im übrigen als Porträt wirklich schönes – Bild dieses Bischofs der Übergangszeit beziehungsreich über ihren Schlußtext. Das Heft schließt (S. 48) mit einem ganzseitigen Madonnenbild des Michael Erhart von etwa 1490, welches ohne Worte den Spannungszustand zwischen struktureller Schadhaftigkeit und eindrucksvoller individueller Frömmigkeit ahnen läßt, in dem sich die Spätmittelalterliche Kirche befand.

19 Den ergiebigsten Aufschluß über Bischof Hugo und den Zustand des Klerus im Bistum Konstanz bietet Oskar Vasellas berühmte Abhandlung über *Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise* (Münster 1958), die man vielleicht in die Literaturliste hätte aufnehmen können.

Buchbesprechungen

1. Hilfsmittel – Festschriften – Bibliothekswesen – Biographien

Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation.

Bd. VI: Nikolaus V. (1447–1455), bearb. von Josef Friedrich Albert und Walter Deeters, 2. Teil: Indices, bearb. von Michael Reimann. Tübingen: Niemeyer Verlag 1989. XIV und 643 S. Kart. DM 166,–.

Bd. VII: Calixt III. (1455–1458), 1. Teil: Text; 2. Teil: Indices, bearb. von Ernst Pitz. Tübingen: Niemeyer Verlag 1989. XXXVII und 329 S. IX und 362 S. Kart. DM 184,–.

Das Repertorium Germanicum ist seit Anbeginn eine der wichtigsten und vornehmsten Aufgaben des 1888 gegründeten »Preußischen (Deutschen) Historischen Instituts« in Rom. In den mittlerweile nahezu ein Jahrhundert währenden Geschicken des Repertoriums – 1893 sind die Arbeiten unter Robert Arnold begonnen worden – spiegelt sich die Geschichte Italiens und Deutschlands in unserem Jahrhundert mit all ihren Kontinuitäten und Brüchen. Das Repertorium ist zugleich auch ein Guide durch die Wissenschaftsgeschichte: die Namen von Paul Fridolin Kehr, Johannes Haller, Emil Göller, Gerd Tellenbach oder Karl August Fink sind direkt oder indirekt mit diesem Unternehmen verbunden.

Dem Repertorium Germanicum war von Anfang an ein klares Arbeitsziel zugewiesen worden: Es sollte die seit 1881 laufenden Aktivitäten der historischen Provinzialkommissionen Deutschlands koordiniert bündeln und aus sämtlichen Registerserien und Amtsbüchern des Vatikanischen Archivs und anderer ursprünglich päpstlicher Archivkörper ein Verzeichnis bereitstellen, das alle Einträge von Personen und Orten im deutschsprachigen Raum enthält. Aus wissenschaftspolitischen Rücksichtnahmen gegenüber der École française de Rome und der Görres-Gesellschaft begrenzte man die Erhebung zunächst auf die Jahre zwischen 1378 und 1447, später konnte der Bearbeitungszeitraum bis zur Reformation ausgedehnt werden. Die Frage war nur, wie das Riesenwerk rationell und mit den zur Verfügung stehenden Mitteln bewältigt werden sollte. Robert Arnold legte schon 1897, nach vier Jahren, einen Band vor, der ca. 3300 Regesten allein aus dem ersten Pontifikatsjahr Eugens IV. (1431) enthielt. Arnold erreichte indes mit seiner zu ausführlichen Regestrierung und starren chronologischen Anordnung nur heftige Diskussionen, ja den vorläufigen Abbruch des Unternehmens. Nach Übernahme der Institutsleitung durch Paul Kehr wurde Emil Göller mit der Durchsicht der Register Clemens VII. (1378–1394) beauftragt. Göller legte seine Verzeichnung nach entsprechenden Registerserien an, straffte die Regesten zu stichwortartigen Notizen, vor allem aber war sein leitendes Ordnungsprinzip die Person oder der Ort, dem die in ausgefertigter Supplik oder Urkunde gewährte Vergünstigung zuteil geworden war. Der Band erschien 1916. Er bedeutete zwar einen wichtigen methodischen Entwicklungsschritt, aber noch nicht die endgültige Form. Es war Gerd Tellenbach vorbehalten, ein System lateinischer, der Sprache der römischen Kanzlei nahestehender Abkürzungen zu finden, das es ermöglichte, die Regesten kurz und präzis zu halten, aber mit einem hohen Informationswert zu versehen. Dabei machte man sich zunutze, daß die päpstlichen Register des 15. Jahrhunderts fast ausnahmslos Verleihungen von Pfründen, Ämtern, Gnaden (Tragaltäre, Meßfeier vor Tagesanbruch) und Ausnahmeregelungen (uneheliche Geburt, unkanonisches Alter) enthalten und daher

einem routinisierten Verwaltungsablauf mit hoch formalisierter Sprache entstammen. Die Regesten zu Urban VI., Innocenz VII. und Gregor XII. (1378–1415) erschienen 1933, die Registereinträge unter Alexander V., Johannes XXII. und dem Konstanzer Konzil (1409–1417) folgten 1935. Karl August Fink legte dann zwischen 1943 und 1958 das Repertorium zu den Serien Martins V. (1417–1431) vor, dem erst 1979 ein Personenregister folgte.

Die anzuzeigenden Bände zu Nikolaus V. – der Textband ist schon 1985 erschienen – und Calixt III. markieren sozusagen den Beginn einer neuen Veröffentlichungsinitiative des Deutschen Historischen Instituts. Denn die Verzeichnungsarbeiten selbst liegen z. T. schon mehr als 20 Jahre zurück. Es sei nur daran erinnert, daß Ernst Pitz seine aus der Arbeit zum Repertorium Germanicum Calixts III. hervorgegangenen, die Forschung provozierenden Thesen zum päpstlichen Suppliken- und Reskriptwesen schon 1971/72 vorgelegt hat. Das schnelle Erscheinen mehrerer Bände in Folge hängt nun sicherlich mit der richtigen Entscheidung zusammen, bei der Erarbeitung der Indices auf eine gleichzeitige Identifizierung zu verzichten. Allein das Repertorium zur Zeit Nikolaus' V. enthält nahezu 30000 Vor- und Zunamen und mehr als 10000 Ortsangaben – eine für den Einzelnen nahezu unlösbare Aufgabe. Dem Benutzer ist angesichts dieser Verhältnisse die Unterscheidung z. B. eines Andreas Hasselmann oder Hazelmann (Bd. VII) durchaus zuzumuten, zumal er, wenn er für eine bestimmte Personengruppe, eine Kirche, einen einzelnen Ort sein Material zusammensucht, in dieser Hinsicht u. U. auch versierter sein dürfte. Immerhin wurden bei den Ortsnamen zumindest die Diözesen hinzugefügt bzw. die Orte unter den entsprechenden Bistümern rubriziert. Neben den Personen und Orten bieten die Registerbände noch Indices zu den Patrozinien, den Orden und sonstigen religiösen Gemeinschaften, zu Wörter und Sachen, zu den Daten der Registereinträge und schließlich zu den Fundstellen mit Band- und Folioangaben. Zu wünschen wäre, daß man sich dazu entschlösse, die dem gedruckten Text zugrundeliegenden EDV-Dateien im Buchhandel zu vertreiben. Dies würde nur der besseren Nutzung und damit der Verbreitung des Riesenwerks förderlich sein.

Denn nach wie vor muß sich der Benutzer durch das Labyrinth der Vor- und Zunamen, der Orte kämpfen und das Abkürzungssystem lernen (vgl. die Einführung von W. Deeters, Über das Repertorium Germanicum als Geschichtsquelle, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 105 [1969] S. 27–43). Er sollte sich dabei auch bewußt sein, auf einem methodisch schmalen Pfad zu balancieren. Denn das Repertorium Germanicum ist keine Quellenpublikation, sondern ein, wenn auch komfortables Findbuch zu den römischen Registerserien. Es enthält Angaben über Stand, Herkunft, Alter, Verwandtschaftsbeziehungen, Studienort und -richtung, über akademischen Grad, Beruf, Stellung und Weihegrad, es berichtet über die Tätigkeiten des Petenten an Dom-, Stifts-, Pfarrkirchen oder Klöstern – eine riesige kollektive Biographie des deutschen Klerus im Spätmittelalter. Denn nur rund 10 % der Einträge betreffen überhaupt Laien. Große kuriale Pfründenhaie und bescheidene bäuerliche Frühmesser, Bischöfe, Dompröpste und Äbte, fürstliche Rompilger, Ehewillige, die um Heiratsdispens einkamen, haben darin ihre Spuren hinterlassen. Dennoch – viele Kurzregesten sind notwendigerweise verstümmelt, etliches müßte daher am Volltext der Suppliken- und Lateranregister, der Armadi, der Diversa Cameralia oder Depositoria generale überprüft werden – ist das Repertorium Germanicum ein Behelf und doch mehr.

Für die Sozialgeschichte des spätmittelalterlichen Klerus ist das Repertorium Germanicum unentbehrlich geworden. Doch man sollte sich bei seiner Benutzung bewußt halten, daß sich alle an der Kurie vollzogenen Provisionen, Resignationen und Pfründprozesse, deren finessenreiche Regulationen vor kurzem Andreas Meyer kenntnisreich dargelegt hat, an den Besetzungs- bzw. Patronatsrechten am Ort der errungenen päpstlichen Pfründengunst brachen, mehr noch, daß der spätmittelalterliche Pfründenmarkt der universalen Papstkirche durch wirtschaftliche, soziale und politische Interessen lokaler Gruppen und Herrschaften kanalisiert worden ist. Auch in dieser Hinsicht sind die Pfründeinträge des Repertorium Germanicum begrenzt – sie bieten nur Anrechte, zwar durch die Autorität des Papstes sanktioniert, Rom aber war weit und der eigene Klient, Verwandte, Freund im Zweifelsfall näher. *Gerhard Fouquet*

Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani. Bearb. von Timothy Reuter – Gabriel Silagi (Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel Bd. 10,1–5). München: Monumenta Germaniae Historica 1990. 5 Bde mit zus. 5058 S. Ln. DM 480,–.

Wer sich eingehender mit dem geltenden katholischen Kirchenrecht des Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 beschäftigt, sieht sich für Einzelfragen alsbald auf die Vorgängerkodifikation, den CIC von 1917, verwiesen, der seinerseits wesentlich auf dem Corpus Iuris Canonici basiert. Dessen frühester und

wichtigster Teil, das Decretum Gratiani, ist auch für die Erforschung des mittelalterlichen Kirchenrechts wichtigster Bezugspunkt. Das Decret bildete den Gegenstand zahlreicher zeitgenössischer Kommentare; die hier entstehende Dekretistik des 12. Jahrhunderts wurde zusammen mit der Legistik, ihre Schwesterdisziplin im weltlichen Recht, zum Ausgangspunkt einer unerhörten Renaissance der Jurisprudenz. Das Decretum ist ebenfalls Ausgangspunkt für eine der zur Zeit am intensivsten untersuchten Fragestellungen, nämlich welche der vorgratianischen Kanonessammlungen zu den unmittelbaren Vorlagen des Bologneser Mönchs gehörten.

In Anbetracht der überragenden Bedeutung des Decrets für die Kanonistik wie auch für die Mediävistik stellte eine Wortkonkordanz zu diesem Werk seit langem ein dringendes Desiderat dar, dessen Erfüllung, wie die Bearbeiter zurecht betonen, kaum einer besonderen Rechtfertigung bedarf (S. V). Sie wurde möglich durch die moderne Datenverarbeitung, welche es erlaubt, Texte maschinell zu speichern. Mittels eines im Computer enthaltenen lateinischen »Wörterbuches« wurden alle in der Friedberg-Ausgabe des Decrets vorkommenden Wortformen einem Lemma zugeordnet; ebenfalls anhand eines EDV-Programms wurden die einzelnen Zeilen der Konkordanz erstellt. Jene Wörter, deren Erfassung keinen Sinn machen würde, werden auf den ersten zwei Seiten der Konkordanz erwähnt. Alle übrigen werden in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt, wobei nach der Quellenangabe auch der in der betreffenden Stelle verwendete Kontext steht. Deklinierte Wörter sind unter dem im Infinitiv wiedergegebenen Stichwort erfaßt. Bei den Belegen wurde die Orthographie von Friedbergs Ausgabe beibehalten, offensichtliche Druckfehler wurden jedoch korrigiert.

Durch die Konkordanz gehört das mühsame Auffinden und Zusammensuchen von Decretstellen zu einzelnen Begriffen der Vergangenheit an; der Umgang mit diesem heterogenen Werk wird ganz erheblich erleichtert. Für ihre trotz aller elektronischen Hilfe ohne Zweifel mühsame Arbeit ist jeder inskünftige Benützer des Decretums den beiden Bearbeitern der Konkordanz zu großem Dank verpflichtet.

René Pahud de Mortanges

Manfred Weitlauff – Karl Hausberger (Hg.): Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag. St. Ottilien: Eos Verlag 1990. XX und 812 S. Geb. DM 98,–.

Die stattliche, aus Anlaß des 65. Geburtstages von Georg Schwaiger erschienene Festschrift kreist letztlich um die »Frage nach der rechten Gestalt der Kirche in der Geschichte« (S. IX), in die auch das Papsttum – ein Hauptarbeitsgebiet des Jubilars – eingebettet erscheint. Von den insgesamt 31 Beiträgen des Bandes sind 11 dem Mittelalter, 5 der Zeit nach dem Umbruch von 1802/03 gewidmet; den Löwenanteil bestreitet mit 15 Nummern und fast der Hälfte der Seitenzahl die Frühneuzeit. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf alle Abhandlungen näher einzugehen; wenn einzelne ausführlicher behandelt werden, bedeutet dies in keiner Weise eine Wertung.

Es verdient angemerkt zu werden, daß von den frühneuzeitlichen Beiträgen – mit ihnen soll der Anfang gemacht werden – mehr als die Hälfte ihren Schwerpunkt im 16. Jahrhundert haben, größtenteils mit explizitem Bezug auf Reformation bzw. katholische Reform. Theologische Probleme – hier die Frage der Reformmöglichkeit kirchlicher Tradition, dort Probleme der Exegese – greifen *Reinhard Schwarz* (»Das Problem der Reform kirchlicher Tradition in der Kontroverse des Erasmus von Rotterdam mit Edward Lee«) und *Heribert Smolinsky* (»Reform der Theologie? Beobachtungen zu Johannes Ecks exegetischen Vorlesungen an der Universität Ingolstadt«) auf. »Die Bedeutung Martin Luthers für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes« ist das Thema *Georg Kretschmars*, wobei – neben Vergleichen mit den Praktiken Zwinglis und der Anglikaner – auch auf die Sakramentenpraxis des kolonialen Amerika aufschlußreiche Streiflichter fallen. *Ulrich Horst* geht – am Beispiel der Haltung Franz von Vitorias – dem heiklen Fragenkreis von »Gewalt und Bekehrung« nach; die Problematik der »Zwangstaufe« hatte sich im Spanien des 16. Jahrhunderts von den Juden auf die Sarazenen, aber auch auf die noch nicht christianisierten Bewohner der überseeischen Kolonien verschoben. *Herbert Immenkötter* macht die Rolle der Augsburger »Pfarrzechen« – Ausdruck eines selbstbewußten städtischen Laienelements – für die »Kirchenreform im 15. und 16. Jahrhundert«, vor allem aber für den Übergang zu reformatorischer Lehre und Praxis deutlich. *Remigius Bäumer* bricht in seiner Betrachtung »Leo X. und die Kirchenreform« eine Lanze für den in der kirchlichen Historiographie überwiegend negativ beurteilten Medicipapst und sieht dessen Reformimpulse,

vor allem aber auch deren Nachwirkungen, in einem positiveren Licht. Dem an die Wurzel institutionellen Selbstverständnisses gehenden Problem der »Exemtion der Domkapitel« geht *Klaus Ganzer* nach und zeigt, daß das Tridentinum in dieser von der Wechselwirkung von Exemtion und päpstlichem Primat stark geprägten Frage lediglich zu einem Kompromiß findet. *Isnard W. Frank* legt in seiner Betrachtung »Zur nachtridentinischen Erneuerung der deutschen Dominikaner« den Hauptakzent auf die innere Reorganisation. Die Brücke zum späteren 16. und 17. Jahrhundert schlägt *Ludwig Hammermayer* mit der Behandlung der katholischen Mission im postreformatorischen England bis zum Ende der Stuart-Herrschaft (1688) und richtet damit den Blick auf ein geographisch etwas abgelegeneres Wirkungsfeld der römischen Kurie. Zwei unterschiedliche Bischofspersönlichkeiten, aber auch zwei unterschiedlich akzentuierte Gefahrensituationen der Reichskirche werden mit Franz Wilhelm von Wartenberg und Leopold Ernst Graf Firmian ins Blickfeld gerückt. Anhand der Rolle Wartenbergs als Bischof von Osnabrück gibt *Friedhelm Jürgensmeier* einen quellengesättigten Einblick in die macht- und kirchenpolitischen Verhältnisse des Fürstbistums Osnabrück in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts, während *August Leidl* am Beispiel der Regierungszeit Firmians einen differenzierten Eindruck des »Großbistums Passau« in seiner letzten, vom josephinischen Staatskirchentum überschatteten Phase vermittelt.

Rudolf Reinhardt, der erst vor einigen Jahren (1982) das Phänomen der Koadjutorie einer erhellenden Analyse unterzogen hat, nimmt sich diesmal der »Kumulationen von Kirchenämtern in der deutschen Kirche der frühen Neuzeit« an. Diese für die Reichskirche typische Erscheinungsform wird in ihren verschiedenen Ausprägungen (Bistümer, Klöster, Ritterorden, Dom- und Stiftskanonikate, Kaplaneien und Pfarreien) vorgeführt, nach ihren Motiven und Bedingungen befragt und – dies ist nicht das geringste Verdienst der Studie – neu bewertet, mit dem erklärten Ziel »die Verfassungsfigur der Kumulation [...] zu rehabilitieren oder wenigstens verständlich zu machen und so aus dem Zielfeld vorlauten Moralisierens zu nehmen« (S. 512). Hier wird wieder einmal mehr deutlich, welche Einsichten aus der vergleichenden Aufarbeitung bestimmter Phänomene sich gewinnen lassen. Einem anderen Desiderat, der Erfassung der kirchlichen Funktionsträger des zweiten oder dritten Gliedes, wendet sich *Josef Gelmi* zu mit seiner Untersuchung über »Die Minutianten im Staatssekretariat Benedikts XIV. (1740–1758)«.

Auf zwei, dem regionalen Schwerpunkt der Zeitschrift besonders nahestehende, Beiträge soll schließlich etwas ausführlicher eingegangen werden. *Konstantin Maier*, dem wir eine jüngst erschienene Studie über das Konstanzer Domkapitel verdanken, (vgl. die Besprechung im selben Band des Rottenburger Jahrbuches für Kirchengeschichte 10 [1991] S. 362 ff.) deckt in »Die Luzerner Nuntiatur und die Konstanzer Bischöfe« die latente, zwischen den Konstanzer Oberhirten und den Nuntien bestehende Konfliktsituation auf; ein Thema, das, wie der Untertitel »Ein Beitrag zum Verhältnis Nuntius und Ordinarius in der Reichskirche« zeigt, nicht allein ein Konstanzer Spezifikum gewesen ist. Schwerpunkte sind die Stellung des Luzerner Nuntius als »Quasibischof« in der »Schweizer Quart«, der (zeitweise erhebliche) Einfluß der Nuntien auf die Konstanzer Bischofswahlen, deren Rolle bei den Informativprozessen für Bischöfe und Weihbischöfe, das Verhältnis der Nuntien zum Domkapitel, vor allem im Lichte einer auf ein Aufbrechen der weitgehend geschlossenen Adelskorporation abzielenden Personalpolitik, schließlich die als »Quasiordinarius« geltend gemachten Kompetenzen bei der Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit. *Manfred Weitlauff*, der bereits in dem 1988 erschienenen Sammelwerk »Die Konstanzer Bischöfe« ein Lebensbild Wessenbergs vorgelegt hat, stellt in einer umfangreichen Abhandlung »Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung« in den Mittelpunkt. Dabei wird das geistig-theologische und kirchenpolitische Klima der Zeit lebendig; daß man in diesem Zusammenhang auch dem, von seiner Rolle als einer der Protagonisten einer aufgeklärten Theologie an der damals jungen Bonner Alma Mater her bekannten, Franken Thaddaeus Dereser als Seminarregens und Lyzealprofessor in Luzern begegnet, möchte der rheinischer wie auch fränkischer Geschichte besonders verpflichtete Rezensent eigens angemerkt haben. Weitlauff steht mit seinem Sujet schon am Übergang zur Kirche des 19. Jahrhunderts; mit diesem und dem 20. Jahrhundert befassen sich die (hier nur kursorisch zu nennenden) Beiträge am Schluß des Bandes. *Klaus Schatz* untersucht die Stellung des ersten Vatikanums zu »Nominationsrecht und Patronat«, *Rudolf Zinnhobler* vergleicht »Das alte und das neue Priesterseminar«, festgemacht an »Beobachtungen zum Lebensstil« im 19. und 20. Jahrhundert. *Karl Hausberger* stellt den Briefwechsel Hermann Schells mit dem Passauer Bischof Anton von Henle vor, *Klaus Wittstadt* greift die Stellung des deutschen Episkopats zum Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Tode Papst Johannes XXIII. auf, *Gabriel Adriányi* nimmt sich – mit Kritik im einzelnen nicht sparend – die »Ostpolitik der Päpste Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. (1939–1978) am Beispiel Ungarns« vor.

Auch die zwischen Spätantike und Spätmittelalter angesiedelten Beiträge des ersten Teils können

großenteils nur summarisch abgehandelt werden. In die Übergangsphase von der Spätantike zum Frühmittelalter führen *Jakob Speigl* (»Leo quem Vigilius condemnavit«), *Wilhelm M. Gessel* (»Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen«) und *Friedrich Prinz* (»Die christliche Kirche und das Problem der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter«). In der Untersuchung von Prinz beeindruckt das differenzierte Bild, das vom Übergang von der Spätantike zum Mittelalter gezeichnet wird, unter Herausstellung der Rolle der bischöflichen Stadtherrschaft, aber auch eines sich nichtchristlichen Bildungstraditionen öffnenden Mönchtums. Die Zeit vom 11. bis zum 13. Jahrhundert nehmen *Ernst Ludwig Grasmück* (»Cura animarum. Zur Praxis der Seelsorge in der Zeit der Reform, mit besonderer Berücksichtigung Bischof Ottos von Bamberg«), *Karl Josef Benz* (»Kirche und Gehorsam bei Papst Gregor VII. Neue Überlegungen zu einem alten Thema«), *Hubert Glaser* (»De monte abscisus est lapis sine manibus [Dan. 2,45]. Die geschichtliche Rolle des Reformpapsttums im Spiegel der Weltchronik Ottos von Freising«) und *Andreas Kraus* (»Reformideal und politische Wirklichkeit. Zur königlichen Klosterpolitik in Bayern von Lothar von Supplinburg bis Friedrich Barbarossa«) in den Blick, während *Leo Weber* (»Der Petruszyklus in der Brancacci-Kapelle ein Bekenntnis zum Papsttum, aber auch eine Mahnung zur Reform«) und *Erwin Gatz* (»Papst Sixtus IV. und die Reform des römischen Hospitals zum Hl. Geist«) ihre Themen im 15. Jahrhundert angesiedelt haben und *Hans-Jürgen Brandt* (»Zwischen Wahl und Ernennung. Zu Theorie und Praxis der mittelalterlichen Bischofsbestellungen im Spannungsfeld von regnum und sacerdotium«) in einer vom Frühmittelalter bis zum 15. Jahrhundert reichenden informativen Überschau das Kräfteverhältnis von Klerus/Volk, Königtum und Papsttum bei Bischofsbestellungen auslotet. In den einzelnen Studien wird jeweils die übergreifende Thematik des Sammelbandes – Papsttum–Kirchenreform–bischöfliches Amt – auf die verschiedenste Weise reflektiert. Bedenkenswertes zur Frage eines katholischen bzw. protestantischen »Vorverständnisses« des Mittelalters hat schließlich *Gottfried Maron* zu sagen. Folgt man seinen Gedankengängen, erscheint das Problem der auch im Bruch der Konfessionen zu konstatierenden Kontinuität wie auch katholischer Neuansätze seit dem 16. Jahrhundert in einem anderen als dem vielfach gewohnten Licht. Weder Luther als der, gewiß unbestreitbare, Neuerer noch auch das Papsttum nach dem ersten Vatikanum erscheinen so als Einstieg in ein zeitgerechtes Verständnis des Mittelalters geeignet.

Abgerundet wird der Band durch ein Verzeichnis der Veröffentlichungen Schwaigers und ein »Curriculum vitae«. Dieses zeigt den Jubilar eng mit München und seiner Universität verbunden, jenes zeugt von der Breite seines Schaffens, das weit über den engeren Wirkungsbereich hinaus wissenschaftliche Marksteine gesetzt hat, sich aber auch in den Dienst der Vermittlung fachlichen Wissens an breitere Kreise gestellt hat. *Günter Christ*

Die Handschriften von Lichtenthal. Beschrieben von Felix Heinzer – Gerhard Stamm. Mit einem Anhang: Die heute noch im Kloster Lichtenthal befindlichen Handschriften des 12. bis 16. Jahrhunderts. Beschrieben von Felix Heinzer (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe XI). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1988. 417 S. mit 20 Tafeln. Ln. DM 190,–.

Am Ausgang des Mittelalters dürfte die Bibliothek der nie aufgehobenen Zisterzienserinnenabtei Lichtenthal in Baden-Baden mindestens 200 Handschriften und gut 100 Inkunabeln und Frühdrucke umfaßt haben – ein für ein Frauenkloster dieser Größe respektabler Bestand. Von den Handschriften bis zum 16. Jahrhundert sind heute noch 142 in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe und 32 Codices im Kloster selbst erhalten, 19 Stücke sind versprengt und befinden sich in verschiedensten Bibliotheken von Rastatt und Dresden bis New York und Houston/Texas. Mehrere Codices aber müssen als verschollen gelten.

Das Schicksal der Lichtenthaler Handschriftenbestände ist maßgeblich von der »Affäre Mone« bestimmt. Sie führte dazu, daß der weit überwiegende Teil der Handschriften (und Drucke) des Klosters – das 1804 neben einigen Drucken nur 8 Handschriften an die Badische Hofbibliothek hatte abgeben müssen – durch einen »bibliophilen Raubzug« (S. 23) an Fridegar Mone kam, von ihm zur Versteigerung an Antiquariate gegeben und folgend teils in der Wohnung Mones beschlagnahmt, teils vom großherzoglichen Hausfideikommiß zurückgekauft wurde, wobei dennoch eine unbekannte Zahl von Stücken an fremde Käufer ging und heute versprengt bzw. nicht mehr nachweisbar ist. Die zurückerworbenen Handschriften und Drucke wurden 1889 der Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe übergeben. Die in Lichtenthal

verbliebenen Teile der Bibliothek wurden im Kloster belassen, so daß heute der klösterliche Handschriftenbestand willkürlich auseinandergerissen ist.

Die Lichtenthaler Handschriften zeichnen sich dadurch aus, daß sie die weitgehend unbeschadet überkommene Klosterbibliothek darstellen, wie sie seit der Gründung 1245 bis in die frühe Neuzeit erwachsen ist. Insofern spiegelt die Lichtenthaler Bibliotheksgeschichte auch die Klostergeschichte (vgl. dazu auch *Felix Heinzer*, Lichtenthaler Bibliotheksgeschichte als Spiegel der Klostergeschichte, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 136, NF 97 [1988] S. 35–62) und gibt darüber hinaus einen Einblick in den Handschriftenbestand einer durchschnittlich großen Zisterzienserinnenabtei, die allerdings als badisches Hauskloster und Grablege der Markgrafen eine herausgehobene Stellung besaß.

Am Anfang stehen die Handschriften aus der Gründungszeit, die einen Teil der Erstausstattung darstellen und hauptsächlich Liturgica sowie grundlegende zisterziensische Texte umfassen. Nahezu alle diese Codices wurden in Lichtenthals damaligem Paternitätskloster Neuburg bei Hagenau wahrscheinlich eigens für die Nonnen geschrieben, wodurch nicht zuletzt das Skriptorium Neuburgs faßbar wird, dessen bedeutende Bibliothek vernichtet ist. Den zweiten Schwerpunkt bilden Handschriften, die als Ausfluß der Reform und der durch sie bedingten Erneuerung des klösterlichen Lebens seit ca. 1430 entstanden und die besondere Pflege des Officiums dokumentieren. Hier lassen sich als Schreiber von liturgischen Schriften vor allem Mönche aus Maulbronn und Herrenalb, deren Klöster um 1440 bzw. um 1490 die Paternität über Lichtenthal erhielten, nachweisen. Neben ihnen ist besonders die bedeutende Lichtenthaler Schreibmeisterin Schwester Regula hervorzuheben, von der zahlreiche hagiographische und biblische sowie asketisch-erbauliche Texte erhalten sind. Aus der dritten Phase im 16. Jahrhundert sind einerseits Handschriften von Lichtenthaler Nonnen überkommen, andererseits gelangten Teile von fremden Klosterbibliotheken nach Lichtenthal, so etwa nach der Aufhebung von Herrenalb und der Benediktinerinnenabtei Frauenalb sowie Bücher aus dem Augustinerchorherrenstift Frankental.

Die Handschriften, die in der Badischen Landesbibliothek und in Kloster Lichtenthal liegen, werden im umfangreichen Katalogteil nach den Richtlinien der Deutschen Forschungsgemeinschaft mit Entstehungszeit, Herkunft und Literaturhinweisen ausführlich beschrieben. Die versprengten Teile der alten Lichtenthaler Bibliothek sind in der Einleitung erfaßt, ebenso die verschollenen Handschriften, soweit deren Schicksal verfolgt werden konnte. Damit erschließt die vorliegende Publikation alle heute noch faßbaren Handschriften der Klosterbibliothek bis ins 16. Jahrhundert. Behandelt werden außerdem Einbände, Besitzvermerke und Titelschildchen. Ausgezeichnete Abbildungen dokumentieren die Buchmalerei in verschiedenen Handschriften, Besitzvermerke, Schriftbeispiele, Stempel und Einbände. Namen-, Sach- und Initienregister erschließen den sorgfältig gearbeiteten repräsentativen Band.

Maren Kuhn-Rehfus

JOHANNES DUFT: Die Abtei St. Gallen. Beiträge zur Erforschung ihrer Manuskripte. Ausgewählte Aufsätze in überarbeiteter Form. Hg. zum 75. Geburtstag des Verfassers von PETER OCHSENBEIN – ERNST ZIEGLER. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1990. 274 S. mit 44 Illustrationen. Ln. DM 72,–.

Zum 75. Geburtstag des langjährigen Leiters der Stiftsbibliothek Sankt Gallen, Johannes Duft, wurde ein Teil seiner zahlreichen Beiträge zur Geschichte der Abtei überarbeitet und in zwei Bänden neu zusammengestellt. Der erste, nun vorgelegte Band erfaßt 14 Aufsätze zur Erforschung der Manuskripte der Bibliothek; der für 1991 vorgesehene Folgeband wird großen Persönlichkeiten der Abtei gewidmet sein.

Die über 2000 Handschriften, von denen schon 462 Titel im Breviarum librorum aus dem Jahre 884/888 enthalten sind, sind größtenteils ältesten sankt-gallischen Ursprungs. Ihre besondere Bedeutung liegt im Reichtum ihrer karolingischen Überlieferung, in der sie gleichzeitige Schreibstätten an Bodensee und Rhein übertraf. Besonders wertvoll ist, daß dieser Bestand, von Heimsuchungen nahezu verschont, seit dem Früh- und Hochmittelalter geschlossen am selben Ort verblieben ist.

Die einzelnen Abhandlungen des schön aufgemachten Buches befassen sich neben allgemeinen Beiträgen zur Stiftsbibliothek mit griechischen und den 15 überlieferten irischen Handschriften, mit den Manuskripten aus dem Nachlaß des Schweizer Historiographen Aegidius Tschudi (1505–1572) und mit Codex 857, der sogenannten Nibelungen-Handschrift. Ein Beitrag befaßt sich mit Handschriften von und über Sankt Columban; ein weiterer mit der Neubesinnung auf die Bibliothek unter Fürstabt Ulrich Rösch. Weitere Aufsätze sind den Illustrationen und der Buchmalerei, den annähernd 200 Manuskripten mit musikgeschichtlicher Bedeutung sowie den vier berühmten Handschriften mit kostbaren Elfenbein-

Einbänden gewidmet. Zur Illustration sind dem Text 44 teils farbige Photographien von Handschriftenseiten beigegeben, welche am Ende des Buches ausführlich erläutert werden.

Daß sich die große Kenntnis und Kompetenz des Jubilars bei weitem nicht auf die Handschriften »seiner« Bibliothek beschränkt, wird unter anderem sichtbar in seinem Aufsatz über die Rechtshandschriften in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen des Bodenseeraumes. Die reichen Bestände in beiden Rechten nicht nur in Sankt Gallen, sondern auch in Feldkirch, Chur und auf der Reichenau sind bibliotheksgeschichtlich von einigem Interesse und verdienen, für sofern sie noch erhalten sind, die Aufmerksamkeit des Kirchenrechtshistorikers. Das vorliegende Buch, Zeuge der kulturhistorischen Bedeutung der Stiftsbibliothek wie des profunden Wissens ihres langjährigen Hüters, vermag indessen einen sehr viel weiter gefaßten Leserkreis zu faszinieren. *René Pahud de Mortanges*

Die Handschriften der Universitätsbibliothek München. Bd. IV: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften aus der Oktavreihe, beschr. von NATALIA DANIEL. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1989. XVII und 322 S. Brosch. DM 176,–.

Die Universitätsbibliothek München (UB), die immer etwas im Schatten der benachbarten Bayerischen Staatsbibliothek steht, besitzt mehr als 4000 Handschriften, von denen bislang 510 mittelalterliche Stücke neu katalogisiert wurden (vgl. die Liste S. 318/22). Das Unternehmen begann 1968 mit der Katalogisierung der deutschen Handschriften (Bd. I); es folgten 1969 die Musikhandschriften (Bd. II) und 1974 und 1979 in zwei Teilbänden die lateinischen Handschriften in Folio (III,1/2). Der vorliegende Bd. IV verzeichnet 101 Bände aus der Oktavreihe. Anders als bei der Staatsbibliothek folgen die Kataloge der UB im wesentlichen den Richtlinien der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Die UB München sieht ihren Ursprung in der Bibliothek der Artistenfakultät Ingolstadt von 1472. Unmittelbar nach Verlegung der Universität von Ingolstadt nach Landshut (1800) erhielt die UB 1802 säkularisiertes Bibliotheksgut aus Landshuter Klöstern, 1803 auch Teilbestände aus 55 bayerischen Klosterbibliotheken, angefangen von Aldersbach bis hin zu Windberg. 1826 zog die Landshuter Bibliothek mit der Universität nach München.

Mit knapp 70 (von 101) Bänden dominiert im vorliegenden Katalog der Provenienz nach das Landshuter Franziskanerkloster. Der Katalog vermittelt aber auch wichtige Hinweise auf den Schwäbisch-württembergischen Bereich. Über das vorzügliche Register läßt sich leicht ermitteln, daß einzelne, später Landshuter Bände in den Franziskanerklöstern von Bönnigheim, Heilbronn, Leonberg, Tübingen und Ulm geschrieben wurden. Dabei sei besonders hingewiesen auf das Autograph einer Übungsvorlesung des Caspar Herolt, der 1525–1535 in Tübingen Prediger und Lektor war (8° Cod.ms. 14). Auch sonst glänzt die äußerlich eher unscheinbare Oktavreihe mit originalem franziskanischem Schriftgut, insbesondere mit Predigten, aber auch mit einem Visitationshandbuch für Frauenklöster. Zu den franziskanischen Handschriften bemerkt einleitend *Natalia Daniel* zurecht: »Sie geben Einblick in die Lehrtätigkeit und in die seelsorgliche Alltagspraxis innerhalb und außerhalb des Klosters in der Zeit der frühen Reformationskämpfe« (S. IX).

Die formale Beschreibung ist nicht nur ausführlich, sondern auch aussagekräftig, etwa bei den Einbänden, von denen aber nur vergleichsweise wenige (nach Kyriss) bestimmt werden konnten. Fast immer wurde versucht, die Wasserzeichen (Papiermarken) zu bestimmen und mit ihrer Hilfe Datierungen einzugrenzen. Das sehr detaillierte Register geht allerdings nicht so weit, auch noch diese aufzuschlüsseln. Es fällt auch auf, daß bei den Einzelbeschreibungen auf das für den Katalogbenutzer langweilige Lagenschema verzichtet wurde. Im Ganzen jedenfalls, auch in seiner Druckaufbereitung, ein schöner Katalog, ein Baustein zur franziskanischen Wissenschafts- und Frömmigkeitsgeschichte am Ausgang des Mittelalters. *Heribert Hummel*

Bibliothekslandschaft Bayern. Festschrift für Max Pauer zum 65. Geburtstag. Unter Mitwirkung von GERHARD HANUSCH hg. von PAUL NIEWALDA. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1989. 493 S. mit Portrait-Frontispiz. Ln. DM 98,–.

Max Pauer, 1924 in München geboren, hat sich nicht nur um das bayerische Bibliothekswesen verdient gemacht. 1971–1973 war er Vorsitzender des Vereins Deutscher Bibliothekare, 1976–1982 Mitglied des Bibliotheksausschusses der Deutschen Forschungsgemeinschaft. In München leitete er 1953–1959 die

Bibliotheksschule. Schließlich wurde er Leiter der Universitätsbibliothek Würzburg (1959–1964) und dann der neugegründeten Universitätsbibliothek Regensburg, die als sein Lebenswerk gelten darf. Zeitweilig gehörte er auch zum Stiftungsrat der Katholischen Universität Eichstätt (1973/74).

Die Festschrift mit 20 Beiträgen und einer Bibliographie des Geehrten erweckt im Titel wohl doch falsche Erwartungen. Die reiche Bibliothekslandschaft Bayerns wird allenfalls in Ausschnitten vorgeführt und dabei nur in ihrer allerjüngsten Entwicklung und Ausprägung. Sieben Beiträge kreisen um »Die Universitätsbibliothek Regensburg und ihre Ausstrahlung«, näherhin um die EDV im Dienst der Universitätsbibliothek *(Paul Niewalda)*, um die Schwierigkeiten des hier von Pauer neu eingeführten Systems *(Eike Ungert)*, um die Anwendung der Regensburger Aufstellungssystematiken *(Bernd Lorenz)* und dergleichen. Pauer war es, der in Regensburg – gegen mancherlei Widerstände – ein integriertes System einführte, das auf Institutsbibliotheken verzichtet.

Ein zweiter Themenkomplex beschäftigt sich mit der Universitätsbibliothek Regensburg als »Partner im Bayerischen Bibliotheksverbund«, wobei in Einzelbeiträgen insbesondere auf die Bibliothek der Technischen Hochschule München *(Peter Schweigler)* und die Bibliothek der Katholischen Universität Eichstätt *(Klaus-Walter Littger)* abgehoben wird. Im dritten Themenkomplex geht es um »Entwicklungen des Bibliothekswesens in Bayern«. Hier finden sich recht unterschiedliche Beiträge, so etwa zu universitären Hochschulneubauten *(Gerhard Hanusch)*, zur Bischöflichen Zentralbibliothek in Regensburg *(Paul Mai)*, zum Bibliothekswesen der Bundeswehr in Bayern *(Hans-Joachim Genge)*, auch zum neuen Kopierrecht *(Bernhard Sinogowitz)*. Den Blick zurück wirft eigentlich nur *Hans Thurn* von der Universitätsbibliothek Würzburg mit seinem Beitrag »Geistiger Austausch der Diözese Würzburg mit Regensburg und Niederaltaich, manifestiert an Würzburger Handschriften«.

Die Festschrift sei zur Lektüre denen empfohlen, die sich für die Entwicklung im Bibliothekswesen der Gegenwart interessieren. *Heribert Hummel*

WALTER BERSCHIN: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Bd. II: Merowingische Biographie. Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter. Stuttgart: Hiersemann Verlag 1988. XII und 337 S. Ln. DM 240,–.

Wer weiß nicht, wie an- und aufregend und gleichzeitig lehrreich eine Biographie sein kann, daß sie bisweilen dem Leser eine ganze Welt erschließt. Daß dies nach Auffassung des Rezensenten auch für ein Buch *über* Biographie zutreffen kann, mag verwundern. Literaturgeschichte, obendrein noch zu lateinischer Literatur, gilt gemeinhin als eine Sache nur für Wissenschaftler, für Spezialisten. Doch schon die Überschriften des Buches machen neugierig: »Das romanhafte Milieu: Zwei Kalkofen werden wiederentdeckt« (Vita S. Genovefae); »Das prophetische Element: Konfrontation mit dem Herrscher« (Vita S. Columbani); »Heiligkeit und Kreatur; Christentum und La-Tène-Kultur« (Vita S. Brigidae); »Das Orakel des Druiden; Die Magi des Evangeliums und der Magus des Apostelromans« (Vita S. Patricii).

Was schon über den ersten Band gesagt werden konnte (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 7 [1988] S. 321–323), gilt gleichermaßen für den Folgeband. Die historische und systematische Darstellung zu Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter verbindet beispielhaft Wissenschaftlichkeit und Lesbarkeit. Text- und überlieferungsnah werden die einzelnen Literaturlandschaften, die lateinische Biographie hervorgebracht haben, dargestellt. Die Texte, oft ganze Szenen, kommen selber zu Wort, immer mit paralleler deutscher Übersetzung wiedergegeben. Sprachliche Erläuterungen geschehen stets am zuvor abgedruckten Text, zur Kontrolle und zum Mitvollziehen. Faszinierend die Fülle der Einzelheiten, die sich zusammenfügen zu einem plastischen Bild des jeweiligen Autors und der ganzen Literaturlandschaft. Zusammenhänge werden deutlich gemacht, Verbindungen und Hintergründe aufgezeigt, Linien weiterverfolgt. Zum einen vermittelt das Werk angesichts der Fülle an biographischen Quellen einen orientierenden Überblick, zum anderen bietet es in seiner fundierten Interpretation einen hervorragenden Zugang zur frühmittelalterlichen Welt, wie sie in den biographischen Texten vor Augen tritt; und das alles in einer geradezu spannend zu lesenden Form, in einer klaren Sprache und Diktion, die ganz und gar nicht professoral wirkt.

150 Biographien sind es in diesem Band, die vorgestellt werden, nach räumlicher Gliederung stehen dabei Gallien, Italien, Spanien, Irland und England im Mittelpunkt, die zeitlichen Grenzen entsprechen

den jeweiligen geschichtlichen Gegebenheiten, wobei der große Rahmen von etwa 600 n. Chr. bis etwa 900 n. Chr. reicht.

Schon um 750, mit der Grenze zur »karolingischen Biographie«, der sich der dritte Band widmen wird, endet die Darstellung der biographischen Literaturlandschaft *Galliens*, deren Schwerpunkt im 7. Jahrhundert liegt. Die Epoche der merowingischen Biographie, literaturgeschichtlich definiert als »die Biographie in Gallien und einem Teil Germaniens, die auf Venantius Fortunatus, Gregor v. Tours und Gregor d. Gr. aufbaut« (S. 6), wird erfaßt durch eine Reihe von Charakteristika: Erzählerischer Reichtum macht die Biographie zu einem »Bilderbogen«, wobei Chronologie und Ereignisgeschichte vernachlässigt werden. Überhaupt werden die Bilder »stärker als die Worte«, anstelle des Pastors, »der redet und redet« (S. 58), wie Caesarius von Arles im 6. Jahrhundert, nun der Bischof, der das Himmlische in der Welt mehr über Augen und Herz vermittelt, wie in der Beschreibung der Kirchenbauten des Desiderius anschaulich zum Ausdruck kommt (Vita Desiderii, c. 17); statt Wunderserien herrschen einfachere Formen vor; statt Sammlungen werden wieder Einzelbiographien erstellt; große Autorennamen fehlen. Die Literatur geht in die Breite, weniger in die Tiefe; es herrscht reicher Motiv- und Formulierungsschatz vor, in einfachem Stil dem Publikumsinteresse entgegenkommend. Erstmals treten als erkennbare biographische Gruppe Frauenviten hervor, als klassische Confessorfigur der Merowingerzeit gilt der Eremit, die Bischofsleben stehen in starken Beziehungen sowohl zum Mönchtum wie zum Königshof. Schließlich sind die »römischen«, antikisierenden Passionen zu nennen, als Beispiele aus dem alemannischen Raum sind die Passio S. Afrae sowie die Passio der Heiligen Felix und Regula angeführt.

Durch die Öffnung der Vita auch für das Politische (formal durch die Aufnahme von Elementen der Geschichtsschreibung wie Brief, Liste, Testament) wird die Biographie im 7. Jahrhundert die führende lateinische Literaturgattung, und zwar ohne nationale Begrenzung, wie die bedeutsamen irischen Anteile oder Jonas von Bobbio/Norditalien, der »gewichtigste Biograph der Epoche« (S. 111), mit seinen Viten über Columban, den Abt Johannes und Vedastus belegen. Um die »epochentypischen Profile« (S. 110) sichtbar zu machen, um das Neue der merowingischen Biographie herauszustellen, sind traditionelle Schemata wie etwa »Martyrer und Bekenner« oder »Martyrer, Mönche, Bischöfe« wenig tauglich, so daß eine dem Stoff angemessenere Gliederung eingeführt wird: als biographisch-anthropologische Muster erscheinen die heiligen Frauen (z. B. Genovefa, Radegundis, Gertrud), der Missionar (Columban, Amandus), der politische Bischof (Elegius, Hugbert), das unschuldige Opfer (Desiderius, Leodegar, Germanus), der Eremit (Arnulf, Richarius, Gallus), der Künstler Gottes (Wandregisel, Filibert) und der Visionär (Furseus, Barontus).

Für die Biographie *Italiens* nach Gregor dem Großen († 604) gelten bis ins 9. Jahrhundert dessen Dialogi als bestimmendes Muster, als typisch römisches Element tritt der Liber pontificalis hervor, der seit dem 6. Jahrhundert bis zum Ende des 9. Jahrhunderts in den päpstlichen Amtsstuben geführt wird, genauer im Vestiarium, der päpstlichen Vermögensverwaltung (für die bezeichnenderweise z. B. bei dem großen Papst Gregor das Notieren einer Stiftung für St. Peter – »ein Ziborium auf vier Säulen aus reinem Silber« – ebenso wichtig ist wie dessen Englandmission). Was hier an Papstviten entsteht, zunächst knappe, die Karriere betreffende Rubriken, die immer weiter ausgebaut, auch mit individuellen Merkmalen versehen werden, es sind alles keine individuellen Biographien. Und wenn die Hagiographie die Darstellung beeinflußt, ist dennoch »keine Vita ... ein Heiligenleben« (S. 171); Heiligkeit spielt keine Rolle, erscheint eher als Fußnote. Das Papsttum, nicht die Einzelperson ist das Hauptthema, »nicht das Leben, sondern das Amt« (S. 171). So deutlich wie in dieser Darstellung ist noch kaum herausgearbeitet worden, daß mit dem Liber pontificalis eine von einer Behörde geführte »Amtsbiographie« vorliegt. Ein nach den Maßstäben der Zeit wissenschaftlicher Biograph ist mit dem Langobarden Paulus Diaconus († um 797) am Werk, der in seiner Vita Gregorii papae und in den Gesta episcoporum Mettensium einen historisch-kritischen Umgang mit den Quellen erkennen läßt. Führend ist das Italien des 9. Jahrhunderts in seinen bischofsbiographischen Serien (aus Aquileia, Ravenna und Neapel) sowie in seinen umfangreichen Übersetzungen von Viten und Passionen aus dem Griechischen vor allem durch den im kirchlichen Rom in vielerlei Hinsicht bekannten Anastasius Bibliothecarius (Gegenpapst zu Benedikt III., nach Rückversetzung in den Laienstand später einflußreicher Berater der drei folgenden Päpste).

Das geschlossenste Kapitel – die Jahrhundertgrenzen decken sich in etwa mit den Grenzen einer Epoche – ist das *spanische*. Die westgotisch-lateinische Biographie hat ihr »goldenes Zeitalter« im 7. Jahrhundert. Der spätere König Sisebut schreibt seine Vita S. Desiderii (um 610), es folgen Isidor von Sevilla mit De viris illustribus und Braulio von Saragossa mit der Vita S. Aemiliani; das hagiographische Sammelwerk des Valerius von Bierzo († 695) beendet diese Epoche. Nach dem Untergang des Westgotenreichs gibt es lange

keine eigenständige biographische Literatur mehr. »Die spanische Kirche scheint zunächst dem Islam so stumm zu erliegen wie die einst so glorreiche und beredte afrikanische Kirche« (S. 210). Erst um 850 bricht mit Eulogius von Córdoba und Paulus Albarus von Córdoba eine neue Ära an. In apokalyptisch erscheinender Situation verfaßt, unter fremder Herrschaft und oft auch an der wenig stützenden kirchlichen Hierarchie leidend, lesen sich ihre Schriften als Chronik aus nächster Nähe über die Martyrien im 9. Jahrhundert.

Die *englisch-lateinische* Biographie, die im 8. Jahrhundert mit den Bonifatius-Missionaren auf den Kontinent zu emigrieren scheint, beginnt um 700 und hat Werke wie den Liber b. Gregorii papae, die Vita Cuthberts und vor allem die wichtigen biographischen Bearbeitungen Bedas bis hin zu seinem »historischen Martyrologium« hervorgebracht. Voran ging die *irisch-lateinische* Biographie, ab ca. 650 (die Confessio des Patricius, seine Autobiographie aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, war ohne Nachahmer geblieben). Neben Adamnans Vita S. Columbae, der Patricksbiographie und Brendans Meerfahrt steht das Leben der Brigida. Mit dieser von Cogitosus in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts verfaßten Vita, einer Serie von Wundererzählungen, stoßen wir auf mythischen keltischen Urgrund. Die große mütterliche Jungfrau Brigida fährt mit ihrem Ochsengespann heilend und segnend durchs Land, ohne festen Wohnsitz, in enger Verbundenheit mit der Tierwelt stehend; ein Druide (magus) sagt vor der Geburt ihre Berühmtheit voraus. Verglichen mit der gallischen Vita S. Radegundis fällt nicht nur das fremde kulturelle Detail ins Auge. Brigidas Kloster kennt keine dicken Mauern und übertriebenen Bußübungen. »Die hier gepflegte Jungfräulichkeit ist frei von den misanthropischen Zügen, die ihr die Propaganda mancher spätantiken Literaten eingebracht hat. Abtötung, Askese, Konflikte fehlen ... fast völlig« (S. 237). Ihre Lebenselemente sind Freude und Segen. »Quasi in typo Mariae« (Vita I, c. 12) entsprach Brigida dem, was die Ostkirche im Marienlob genannt hat die ›Freude der ganzen Schöpfung‹« (S. 238).

Das Buch Walter Berschins erschließt frühmittelalterliche Biographie und bringt sie zum Sprechen. Durch die so kenntnisreich dargestellte biographische Literatur wird ohne Zweifel etwas von dem greifbar, was die Menschen dieser vielfarbigen Zeit, die immer noch als die »dunkle« gilt, beschäftigte und umtrieb, wie sie dachten und glaubten. Man wartet mit Spannung auf den dritten Band. *Theodor Klüppel*

Hermann Baltl – Nikolaus Grass – Hans Constantin Faussner (Hg.): Recht und Geschichte. Ein Beitrag zur österreichischen Gesellschafts- und Geistesgeschichte unserer Zeit. Zwanzig Historiker und Juristen berichten aus ihrem Leben (Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 14). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1990. 365 S. Ln. DM 78.–.

Angeregt durch die Lektüre der von S. Steinberg herausgegebenen Bände »Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen« (1925/26), gab der österreichische Rechtshistoriker Nikolaus Grass 1950/51 in zwei Bänden die »Oesterreichische Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen« heraus, denen er 1952 das Buch »Oesterreichische Rechts- und Staatswissenschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen« folgen ließ. Die nun vorgelegte Publikation darf als Folgeband in dieser Serie betrachtet werden. Sie setzt sich zum Ziel, die Entwicklung von Geschichts- und Rechtswissenschaft in den letzten Jahrzehnten im Spiegel der Lebensberichte von akademischen Persönlichkeiten der älteren Generation nachzuzeichnen. Aufgenommen wurden die Autobiographien der Historiker Heinrich Appelt, Heinrich Fichtenau, Robert Göbl, Walter Goldinger, Friedrich Hausmann, Fritz Posch, Heinrich Schmidinger, Hermann Vetters, Hermann Wiesflecker, Richard Wolfram und Erich Zöllner sowie der Juristen Hermann Baltl, Nikolaus Grass, Max Kaser, Walter Kastner, Hans Klecatsky, Erwin Melichar, Fritz Schwind, Ignaz Seidl-Hohenveldern und Walter Ullmann. Einige von ihnen haben sich mit kirchengeschichtlichen Themen beschäftigt, weshalb das vorliegende Werk auch für den Kirchenhistoriker von Interesse sein dürfte.

Zu nennen ist zunächst der Emeritus für Rechtsgeschichte an der Universität Innsbruck Nikolaus Grass, der sich bei seiner interdisziplinär angelegten Erforschung der alpenländischen Rechtsgeschichte auch mit der kirchlichen Rechtsgeschichte befaßt hat. Ein Teil der in diesem Bereich entstandenen Forschungen beschlägt die Rechtsgeschichte der capella regia. Diese Abhandlungen wurden in dem 1983 von Louis Carlen und Hans Constantin Faussner herausgegebenen Sammelband »Königskirche und Staatssymbolik« zusammengefaßt.

Die Autobiographie Heinrich Schmidingers ist geprägt durch seine langen Jahre in Rom, in denen er in verschiedenen Funktionen, zuletzt als Direktor des Österreichischen Kulturinstituts amtete. Hier, aber

auch während seiner Zeit als Professor in Freiburg i. Ue. und in Salzburg, erforschte er die Papst- und Patriarchatsgeschichte, wovon die 1986 von Heinz Dopsch u. a. herausgegebene Aufsatzsammlung »Patriarch im Abendland« ein beredtes Zeugnis ablegt.

Ebenfalls mit der Papstgeschichte hat sich der 1983 verstorbene Walter Ullmann befaßt, dessen Lebensweg in eine andere geographische Richtung führte. 1938 nach England geflüchtet, wurde Ullmann nach Jahren materieller Not und einer Lehrertätigkeit zunächst Professor in Leeds, dann in Cambridge, wo er auch als erster seit dem Verbot Heinrichs VIII. wieder Kirchenrecht dozierte. Neben der Papstgeschichte befaßte sich Ullmann auch mit der politischen Geschichte und der Rechtsgeschichte des Mittelalters, wofür ihm die Mediävistik auch heute noch viel verdankt.

Die Publikation stellt einen verdienstvollen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte dar. Die wissenschaftliche Leistung, über die sie Rechenschaft ablegt, ist umso mehr zu bewundern, als keiner der dargestellten Lebenswege an den Kriegen und Krisen, welche dieses Jahrhundert gesehen hat, vorbeigekommen ist.

René Pahud de Mortanges

2. Antike – Mittelalter

Wolfgang A. Bienert – Guntram Koch: Kirchengeschichte I: Christliche Archäologie (Grundkurs Theologie Bd. 3). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1989. 124 S. mit 18 Abb. Pappbd. DM 20,–.

Die verwandten Fächer Kirchengeschichte und christliche Archäologie sind in diesem Bändchen des »Grundkurs Theologie« zusammengebunden. Geboten wird eine mit reichen Literaturangaben gespickte Einführung in die Grundprobleme der Kirchengeschichtsschreibung (I) sowie eine Übersicht über die wichtigsten Hilfsmittel und Gesamtdarstellungen (S. 9–26). Ihr schließt sich eine Darstellung von alter Kirche (II) und mittelalterlicher Zeit (III) an. Jedem Abschnitt ist ein auf die wichtigste Literatur beschränkter Block vorangestellt. Es gelingt Bienert sehr gut, die Hauptprobleme der beiden historischen Epochen herauszuarbeiten und die in der Forschung vorgetragenen Lösungen vorzustellen. Natürlich kann man Wünsche für fehlende Punkte anmelden. Doch würde dies den Charakter des Grundkurses verkennen und beckmesserisch anmuten. Bienerts Darstellung kann nachdrücklich für Proseminare und ähnliche Einführungen empfohlen werden.

Die Einführung in die »Christliche Archäologie« von Koch ist nach demselben Prinzip aufgebaut wie der Teil von Bienert. Gegenüber den umfangreicheren Einführungen von Andresen, Deichmann, Effenberger bietet Koch eine für Anfänger übersichtliche und didaktisch geschickte Einführung. *Wilhelm Geerlings*

Francis Xavier Murphy – Polycarp Sherwood: Konstantinopel II und III. Aus dem Französischen von Nikolaus Monzel und Edmund Labonté, überarb. von Hermann-Josef Sieben (Geschichte der ökumenischen Konzilien Bd. 3) Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1990. 408 S. Ln. DM 64,–.

Mit dem vorliegenden Band liegt nun die deutsche Übersetzung der zwölfbändigen »Geschichte der ökumenischen Konzilien«, die vom Nicaenum bis zum Ersten Vaticanum reicht, abgeschlossen vor. Die beiden Konzilien, die in dem hier vorzustellenden Band behandelt werden, das Zweite und das Dritte Constantinopolitanum (553 bzw. 680/681), markieren dogmengeschichtlich den Abschluß der altkirchlichen christologischen Lehrentwicklung. Auch die in diesem Zusammenhang wichtige Lateransynode von 649 wird ausführlich dargestellt. Im allgemeinen theologischen Bewußtsein sind diese Kirchenversammlungen kaum in adäquater Weise präsent. Man verbucht sie, soweit man überhaupt etwas mit ihrem Namen verbindet, vorschnell als Nachhutgefechte der auf dem Konzil von Chalkedon vertretenen Positionen. Die Lektüre des vorliegenden Bandes zeigt jedoch, daß die Zeit durchaus nicht stehengeblieben ist. Es werden sowohl die Versuche der Monophysiten und der Monotheleten deutlich, mit buchstäblich allen Mitteln ihre Auffassungen durchzusetzen, als auch das Bestreben der Anhänger von Chalkedon, die zeitweise in der Minderheit sind und physische Gewalt erleiden müssen, angesichts neuer Fragestellungen die Aussagen dieses Konzils in Treue zu ihm weiterzuentwickeln. Letztere haben sich schließlich durchgesetzt. Der heutige Leser tut sich oft schwer, in den Kontroversen um die Rezeption des Chalcedonense die eigentlichen Streitpunkte zu erkennen. Häufig gewinnt man den Eindruck, daß reichs- und kirchenpolitische Probleme sowie die zunehmende Entfremdung zwischen dem Osten und dem Westen die eigentlich theologischen

Fragen überlagern. Aber gerade das Ineinander von politischen und theologischen Auseinandersetzungen, das ja nicht nur für die altkirchlichen Konzilien charakteristisch ist, macht die Beschäftigung mit ihnen so spannend. (Nota bene: Denjenigen, die unter den gegenwärtigen Schwierigkeiten mit der innerkirchlichen Rezeption des Zweiten Vaticanums leiden, sei die Lektüre des vorliegenden Bandes zum Trost und zur Ernüchterung empfohlen.)

Auch wenn weder im französischen Original noch in der deutschen Übersetzung deutlich wird, welcher der beiden Verfasser für welchen Teil verantwortlich zeichnet, so verraten sie doch eine unterschiedliche Handschrift. Der dem Dritten Konzil von Konstantinopel gewidmete Beitrag hinterläßt sowohl, was die historische Darstellung angeht, als auch bezüglich der theologischen Bewertung den geschlosseneren Eindruck. Die Übersetzung, die gleichfalls von zwei Bearbeitern verantwortet wird, liest sich, auch wenn sie nicht frei von Versehen ist (etwa, wenn sie von Papstweihe spricht), recht gut. Die Zielsetzung der gesamten Reihe, auf einem relativ beschränkten Raum komplizierte Sachverhalte darzustellen, hat bisweilen ein reines Aneinanderreihen von Namen zur Folge, bei dem der Leser nur mit Mühe die Zusammenhänge herstellen kann. Ein weiteres Problem stellt der lange Abstand zwischen dem Erscheinen des französischen Originals (1974) und der deutschen Ausgabe dar. So werden etwa die »Conciliorum oecumenicorum decreta« im Abkürzungsverzeichnis nach der 1973 erschienenen dritten Auflage angeführt, die in den Anmerkungen angegebenen Seitenzahlen entsprechen aber einer früheren Auflage. In den von Hermann-Josef Sieben dankenswerterweise auf den neuesten Stand gebrachten »Bibliographischen Hinweisen« findet man zwar die mittlerweile erschienene Literatur, aber man vermißt doch wenigstens die eine oder andere Bemerkung, ob durch die genannten Veröffentlichungen die vorangehende Darstellung korrigiert bzw. bereichert wird oder nicht.

Insgesamt jedoch ist das Erscheinen dieses Bandes, dessen Wert nicht zuletzt in den beigegebenen, von Hermann-Josef Sieben teilweise erstmals übersetzten Quellentexten besteht, zu begrüßen. Es wäre zu wünschen, daß die nun glücklich abgeschlossene Reihe um einen Band über das vor einem Vierteljahrhundert zu Ende gegangene Zweite Vaticanum, das ja immer mehr aus dem Bereich unmittelbarer Gegenwart in den der Geschichte rückt, erweitert würde. *Peter Walter*

JOHANNES MODESTO: Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat (Studien zur Theologie und Geschichte Bd. 1). St. Ottilien: Eos Verlag 1989. IV und 412 S. Kart. DM 43,–.

»Papst Gregor I., mit dem Beinamen ›der Große‹ ... gilt vielen katholischen, aber auch vielen nichtkatholischen Forschern als eine Art Musterpapst« (S. 1). Dem Aufweis des primatialen Selbstverständnisses und der Rezeption der Primatsaussagen Gregors dient die vorliegende, beim verstorbenen Münchener Patrologen Peter Stockmeier angefertigte Dissertation.

Zunächst untersucht Modesto – beginnend mit dem wohl frühesten Werk, den Moralia in Job – chronologisch die einzelnen Schriften, Predigten und Briefe nach ihren Äußerungen zur Primatsfrage. Jedes Kapitel wird mit einer knappen Zusammenfassung abgeschlossen und erleichtert so dem Leser die rasche Orientierung.

Im zweiten Teil seiner Untersuchung widmet Modesto sich der Rezeption Gregors in Ost und West (S. 297–359). Die Rezeptionsgeschichte wird bis zu Döllinger und J. H. Reinkens aufgearbeitet, führt also in die unmittelbare Nachgeschichte des I. Vatikanum, aber auch einige Bemerkungen zur gegenwärtigen ekklesiologischen Diskussion (Küng) fehlen nicht.

Als Ergebnis kann Modesto festhalten, daß sich Gregors Selbstbewußtsein sowohl durch ein ungebrochenes Primatsbewußtsein, greifbar vor allem in seinen Briefen, als auch durch Reflexionen über die humilitas des Amtsträgers auszeichnet. Hervorzuheben ist, daß sich Gregors Äußerungen durch eine deutliche Nähe zur seelsorglichen Praxis auszeichnen. In diesem Teil seiner Untersuchung bietet Modesto wertvolle Ergänzungen zu »traditionellen« Standardwerken wie der »Papstgeschichte« von Caspar.

Weitgehend Neuland betritt der zweite Teil der Arbeit mit der Rezeptionsforschung. Dieser Teil läßt erkennen, wie sehr es dem »Musterpapst« Gregor gelungen ist, »als interkonfessionelle Integrationsfigur Primat und Ökumene, zwei scheinbar entgegengesetzte Begriffe, bis auf den heutigen Tag miteinander in Verbindung zu halten« (S. 362). *Wilhelm Geerlings*

ANTON THANNER: Papst Honorius I. (625–638) (Studien zur Theologie und Geschichte Bd. 4). St. Ottilien: Eos Verlag 1989. IX und 281 S. Kart. DM 29,80.

Papst Honorius I. lebt in der Dogmen- und Kirchengeschichte als der einzige Papst fort, der durch ein ökumenisches Konzil (das 6. ökumenische Konzil von 680/681) verurteilt wurde. Die »Honoriusfrage« spielte auf dem I. Vatikanum in der Diskussion um die Unfehlbarkeit eine gewichtige Rolle. Dieser Komplex ist durch die Monographie von G. Kreuzer (Honoriusfrage. Stuttgart 1975) aufgearbeitet worden.

Die Dissertation von A. Thanner versucht demgegenüber, die Person des Papstes sowie sein Pontifikat insgesamt zu würdigen. Die Darstellung der Person des Honorius (S. 13–27) läßt klar erkennen, daß sich Honorius in der Tradition Gregors des Großen versteht. Zu fast allen Maßnahmen des Papstes lassen sich Parallelen bei Gregor nachweisen. Es wird aber auch deutlich, daß Honorius nicht das Format Gregors besitzt und sich oft auf die formale Autorität zurückziehen muß.

Die Leistungen des Honorius als Bischof von Rom (S. 28–190) werden von der Bautätigkeit über die Rolle des Honorius in der Liturgiegeschichte bis hin zur Frage einer Mission slawischer Stämme untersucht. Auch hier kommt Thanner zu dem Ergebnis, daß Honorius in den Spuren Gregors wandelt. Insgesamt ist sein Pontifikat geprägt durch die Übergangssituation von der Antike zum Mittelalter. Die Quellenlage ist zu schlecht, um ein genaues Persönlichkeitsbild des Honorius zu erstellen.

In einem eigenen Anhang (S. 193–234) bietet Thanner alle von Honorius überlieferten Briefe in zweisprachiger Ausgabe, soweit sie als echt anzusehen sind und noch keine deutsche Übersetzung vorliegt. *Wilhelm Geerlings*

GERD TELLENBACH: Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Bd. 1–4. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1988–1989. XXXIV und 1409 S. Ln. DM 560,– (einzeln je DM 140,–).

Wer die vorliegende Aufsatzsammlung angemessen beurteilen wollte, der müßte ein mehr als fünf Jahrzehnte umfassendes Lebenswerk, ja ein halbes Jahrhundert deutscher Mediävistik würdigen. Wie vielfältig und tief der 1903 geborene Verfasser die Erforschung der mittelalterlichen Kirchengeschichte beeinflußt hat, ließ zuletzt seine souveräne Darstellung »Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert« (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2/F 1), Göttingen 1988 (vgl. die Rezension im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 9 [1990] S. 254) erkennen, in der er auf zahlreiche eigene Untersuchungen zurückgreifen konnte. Eine Sammlung seiner an verschiedenen Orten erschienenen und nicht immer leicht zugänglichen kleineren Schriften ist deshalb höchst erwünscht. Es handelt sich um 58 Texte aus den Jahren 1931–1986, von denen einer bisher nur in italienischer Sprache und drei überhaupt nicht veröffentlicht waren. Die meisten von ihnen sind in reprographischer Wiedergabe – mit vereinzelten Druckfehlerberichtigungen – abgedruckt. Über die Zusammenstellung der Beiträge in elf Kapiteln (I. Geschichte und Geschichtswissenschaft, II. Opuscula Romana, III. Liturgie und Geschichte, IV. Zum karolingischen Imperium und den Reichen des hohen Mittelalters, V. Zur Adelsforschung, VI. Zur Personenforschung, VII. Zur Kirchengeschichte des hohen Mittelalters, VIII. Spätmittelalterliche Zuwendung zur irdischen Welt, IX. Varia, X. Über Historiker der eigenen Zeit, XI. Nachträge zur Hochschulpolitik) äußert sich Tellenbach im Vorwort zum ersten Band: »Um die Gliederung ... zu erklären, wäre eigentlich eine Darstellung der Motive meines historischen Denkens, meiner wissenschaftlichen Erfahrungen und Werke, auch der unvollendet gebliebenen, erforderlich. Nur so viel sei bemerkt, daß diese Versuche nicht mit einer eindeutigen Systematik zu ordnen sind und die einzelnen Abschnitte sich zuweilen überschneiden.« Man kann es nur bedauern, daß der Verfasser nicht wenigstens einige Hinweise auf seine tieferen Absichten gibt; denn die gewählte Anordnung ist keineswegs immer einleuchtend. So könnte die Abhandlung über das Verhältnis der deutschen Geschichtswissenschaft zu Muratori genausogut in I wie in II stehen; Kapitel X gehört eher zu I als zwischen IX und XI; Beitrag Nr. 42 (VIII) über das Romerlebnis dreier Deutscher im 15. Jahrhundert vermutet man eigentlich in Kapitel II nach Nr. 13 »Die Stadt Rom in der Sicht ausländischer Zeitgenossen (800–1200)«; die Zusammenstellung von vier gewichtigen Arbeiten unter dem Verlegenheitstitel »Varia« ist nicht gerade glücklich. Vielleicht hätte der Verfasser durch eine kurze Erklärung den Eindruck vermeiden können, daß das stattliche Gebäude seiner Aufsatzsammlung mit einigen architektonischen Schönheitsfehlern behaftet ist. Bedauern muß man schließlich auch, daß der Sammlung keine Bibliographie beigegeben ist, die das Verhältnis der Auswahl

zum Gesamtwerk des Verfassers erkennen läßt. Doch abgesehen von diesen mehr äußerlichen Mängeln wird man die Bände nur mit größtem Respekt in die Hand nehmen.

Da es unmöglich ist, hier sämtliche Beiträge im einzelnen vorzustellen, sollen im folgenden einige Schwerpunkte hervorgehoben werden. Dabei halte ich mich mit Bedacht nicht an die Einteilung des Verfassers, um die vielfältigen inneren Beziehungen sichtbar werden zu lassen.

Deutlich ist von vornherein ein zeitlicher Schwerpunkt im früheren Mittelalter. Mehrere Aufsätze sind dem Karolingerreich und den Anfängen seiner Nachfolger gewidmet: den »geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge« (Nr. 21), der Entstehung des Deutschen Reiches und Frankreichs aus der Teilung des karolingischen Erbes (Nr. 22, 23) und der Gestalt Ottos des Großen (Nr. 34). Besonders anregend hat Tellenbach auf die Erforschung des frühmittelalterlichen Adels gewirkt: Drei Studien aus den fünfziger Jahren zum großfränkischen und alemannischen Adel sind in der Sammlung enthalten (Nr. 27–29). Drei weitere zeigen freilich, wie weit der Verfasser die Linien dieser Forschungen ins Hochmittelalter hinein auszuziehen vermag (Nr. 30–32, besonders der umfangreiche Artikel »Vom Reichsadel zum Reichsfürstenstand«, Nr. 32). Die Weite seiner historischen Perspektiven erweist sich ebenso in den Aufsätzen über die »Tradition des fränkischen Reiches in der deutschen und französischen Geschichte des Mittelalters« (Nr. 24) und über die Romzüge der deutschen Kaiser von Otto I. bis Friedrich III. (Nr. 26) in dem das gesamte Mittelalter und ganz Europa souverän überblickenden Beitrag »Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter« (Nr. 25) – fünf Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in der Festschrift für Gerhard Ritter erschienen. Auch die Erforschung der Kirchengeschichte des 10. und 11. Jahrhunderts, die sich ohnehin nicht von der allgemeinen Geschichte trennen läßt, hat Tellenbach durch gewichtige Arbeiten gefördert: u. a. zur »Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes« (Nr. 37) und über Fragen des Reformmönchtums (Nr. 38–39).

Ein Spezialgebiet innerhalb seiner Forschungen zum Frühmittelalter ist die Auswertung liturgischer Texte. Eine der ältesten Veröffentlichungen in dieser Sammlung (von 1934/35) ist die grundlegende Untersuchung über den römischen und christlichen Reichsgedanken, über universale und nationale Elemente in der frühmittelalterlichen Liturgie (Nr. 16). Geradezu schulbildend haben Tellenbachs Arbeiten zur Edition und Erschließung der liturgischen Gedenkbücher (libri confraternitatum, memoriales u. a.) gewirkt. Die Sammlung enthält zwei Aufsätze von prinzipiellem Charakter (»Liturgische Gedenkbücher als historische Quellen«: Nr. 18; »Die historische Dimension der liturgischen Commemoratio im Mittelalter«: Nr. 20) sowie zwei Detailuntersuchungen des Konvents der Reichsabtei Prüm unter Abt Ansbald (860–886) und des Liber memorialis von Remiremont (Nr. 17, 19) – auch sie voll von grundsätzlichen Ausführungen. Führt die Auswertung dieser Quellen zugleich zu prosopographischen Einsichten, so trifft sie damit ein Interesse, dem Tellenbach bereits in seiner Rektoratsrede von 1957 eine grundlegende, ältere Forschungen aufnehmende und vertiefende Betrachtung gewidmet hatte (»Zur Bedeutung der Personenforschung für die Erkenntnis des frühen Mittelalters«: Nr. 33).

Seltener, aber mit nicht geringerer Kompetenz, hat Tellenbach über Fragen des späteren Mittelalters gearbeitet. Die frühesten hier wiederabgedruckten Untersuchungen von 1931 und 1933 gelten Landgraf Hermann II. von Hessen († 1413) und der kurialen Verwaltungsgeschichte im 14. Jahrhundert (Nr. 8, 9). Immer wieder zieht der Verfasser in seinen Arbeiten Linien bis ins Spätmittelalter, ja sogar in die Neuzeit hinein – etwa in seinen Studien über abendländische Reisebeschreibungen seit dem 13. Jahrhundert (Nr. 40–42). Diese Untersuchungen ließen sich auch einem anderen großen Interessengebiet Tellenbachs zuordnen: der Geschichte und den Grundfragen der Geschichtswissenschaft. Ein eigenes Kapitel (X) faßt Würdigungen zeitgenössischer Historiker zusammen (Fedor Schneider, Karl Hampe, Hans-Walter Klewitz, Carl Erdmann, Friedrich Baethgen, Heinrich Schmidinger: Nr. 47–51, 53; Nr. 52 gehört zu XI): Zeugnisse souveränen Überblicks über das eigene Fach wie warmherzigen Verstehens. Aus der Zeit seines Wirkens als Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom (1962–1972) stammen Beiträge zur Geschichte des Preußischen Historischen Instituts (Nr. 10), über die Erforschung der früh- und hochmittelalterlichen Toskana im 20. Jahrhundert (Nr. 11) und die Bedeutung Muratoris für die deutsche Geschichtswissenschaft (Nr. 14). Hat sich Tellenbach bereits in seinen mediävistischen Arbeiten als Universalhistoriker von Rang erwiesen, so verstärkt sich dieser Eindruck bei der Lektüre seiner Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte und vollends angesichts seiner »Gedanken über Weltgeschichte« (Nr. 2), der Einleitung zu Saeculum Weltgeschichte Band III/IV (Nr. 3), des lichtvollen Beitrags über den Begriff »Mentalität« (Nr. 6) und seiner »Gedanken über historische Forschung in ›Trivialbereichen‹« (Nr. 7). Mit solcher universalgeschichtlichen Betrachtungsweise stellt er sich in die Tradition Goethes, dessen geschichtlichen Sinn er nicht von ungefähr in seiner Rektoratsrede von 1949 gewürdigt hat (Nr. 4).

Damit ist ein letzter am weitesten gespannter Interessen- und Wirkungskreis erreicht, dem der Verfasser in seiner Aufsatzsammlung ein eigenes Kapitel (XI) mit fünf Beiträgen aus der Zeit von 1949 bis 1969 einräumt: der Tätigkeit als Rektor der Universität Freiburg 1949/50 und 1957/58 (nun zugleich als Präsident der Westdeutschen Rektorenkonferenz) und in der allgemeinen Hochschulpolitik.

Diese kurzen Hinweise auf die wichtigsten Themen konnten den inhaltlichen Reichtum der vorliegenden Sammlung nur andeuten. Tellenbachs Arbeiten beweisen, daß auch die deutsche Mediävistik im letzten halben Jahrhundert Beachtliches geleistet hat. Ausführliche Register der Namen und Sachen (S. 1343–1409) erschließen ihren Inhalt vorzüglich; aber diese Aufsätze wollen nicht als Nachschlagewerk benützt, sondern zusammenhängend gelesen werden. Selbst die Spezialuntersuchungen unter ihnen lassen den weitesten Horizont erkennen, und grundsätzliche historische Erörterungen sind in die Zusammenhänge philosophischer und soziologischer Fragestellungen eingefügt. Ihre Lektüre ist nicht nur immer belehrend, sondern bietet auch hohen Genuß. Der Verfasser führt in einer an den Klassikern von Literatur und Geschichtsschreibung geschulten Sprache auf unprätentiöse Weise und in vorbildlicher Bemühung um Klarheit in zentrale Probleme und Sachverhalte der mittelalterlichen Geschichte wie der Weltgeschichte ein. Man möchte das Werk in der Handbibliothek jedes Historikers und historisch interessierten Theologen sehen. Schade, daß sein Preis diesen Wunsch zur Illusion macht! *Ulrich Köpf*

Dorothea Walz: Auf den Spuren der Meister. Die Vita des heiligen Magnus von Füssen. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1989. 224 S. mit 7 Abb. Ln. DM 48,–.

Wer der heilige Magnus war und wann er gelebt hat, dem nachzugehen ist aufgrund der Quellenlage nicht ganz einfach. Maßgebend ist die alte Magnusvita, abzuheben von der Fassung Otlohs von St. Emmeram um 1067 und weiteren späteren Neubearbeitungen und deutschen Fassungen. Die Vita S. Magni vetus, einmal dem Magnus-Begleiter Theodor, dann Ermenrich von Ellwangen († 874) zugeschrieben, berichtet, Magnus sei Schüler des Iren Columban von Bobbio († 615) gewesen und zur Zeit des Todesjahres von König Pippin (768) gestorben. Verwechslungen und historische Anachronismen haben der Vita schon vor über 300 Jahren ein negatives Prädikat eingetragen, das sich durch die Jahrhunderte hinzog. Hinzu kam, daß sich die Erzählung vom Anfang in Irland bis zum Tod des Gallus als ein Plagiat der Vita S. Columbani des Jonas von Bobbio und der Vita S. Galli des Walahfrid Strabo darstellte.

Unter nur textimmanentem Aspekt waren die Schlüsse, die man hinsichtlich historischer Erkenntnisse zog, dürftig. Die Vita als ein Stück Literatur zu begreifen, gewachsen in einer ganz bestimmten Zeit und unter ganz bestimmten Umständen, kam bei der vorwiegend historischen Fragestellung kaum in den Blick. Hier setzt die Arbeit von D. Walz an. Voraussetzung für jede Beschäftigung mit dem Text ist seine ursprüngliche Form, ist eine brauchbare kritische Edition. Als Vorarbeit dazu wurde das Handschriftenverzeichnis auf den neuesten Stand gebracht; nachgetragen sei hier die neue Signatur der Handschrift Melk, Stiftsbibliothek 677 (olim M7): Cod. Mell. 16 (S. 34). Textgrundlage für die Edition ist die Einsiedler Handschrift 265 aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Sie steht zum einen der um 895 entstandenen Vita zeitlich am nächsten und ist zum andern noch fern von späteren Eingriffen zur Glättung und Korrektur; sie folgt ihrer Vorlage »stur und kritiklos« (S. 44) bis in syntaktische Störungen hinein. Ihre Lesarten sind, soweit irgendwie vertretbar, beibehalten und lassen die sprachlichen Eigenheiten des Textes deutlich werden. Somit liegt nun erstmals eine benutzbare Edition vor (im Anhang mit deutscher Übersetzung, S. 101–195), nachdem bisher die Ausgabe von M. Goldast aus dem Jahr 1606 (nach der Sankt Galler Handschrift 565 aus dem 11. und 12. Jahrhundert) als Grundlage herangezogen werden konnte. Von hier aus werden die Fragen nach Sprache und Stil (S. 45–59), nach Verfasser und Entstehungsgeschichte des Textes (S. 59–76) überzeugend behandelt.

Die Vita wird erkannt als ein Werk des 9. Jahrhunderts, nicht an die Größen der karolingischen Klassiker heranreichend, eher als »Nachklassik« zu bezeichnen mit ihrer Rückorientierung an karolingischen Vorbildern und mit ihrem gleichzeitigen »Aufsprengen des Herkömmlichen durch Vielfältigkeit der literarischen Formen und sprachlichen Elemente« (S. 59). Auch wenn Ermenrich von Ellwangen in der Vita ausdrücklich als Verfasser erwähnt wird, Sprache und Stil sprechen aufgrund der Untersuchungen gegen ihn als Autor. Das verbreitete Mittel der Pseudepigraphie sollte auch hier sicherlich dem Werk größere Bedeutung und Glaubwürdigkeit verleihen, ganz ähnlich wie der Hinweis in der Vita, schon Theodor, der Gefährte des Magnus, habe eine erste Vita dem Heiligen mit ins Grab gegeben, die nach dem Willen Theodors bei einer späteren Auffindung zu korrigieren und zu glätten sei (S. 180,27), die Echtheit des

Grabes bestätigen sollte. Wohl aber kann Ermenrich als Vorbild für den Verfasser gelten. Ellwangen als ein Ort, der im Bistum Augsburg in karolingischer Zeit fast als der einzige gelten kann, an dem aktives Schreiben und eigene lateinische Literatur möglich war (S. 71), sowie der beobachtete starke Einfluß Ermenrichs auf die Vita legen es nahe, den Verfasser in Ellwangen zu suchen. Genaue Kenntnisse der Augsburger Bistumsgeschichte sowie die betonte Rolle, die die Augsburger Bischöfe in der Vita spielen, weisen auf bischöfliche Kreise hin, aus denen die Vita hervorgegangen ist. Besonders Bischof Adalbero (887–909), vermutlich ehemals Mönch in Ellwangen, machte den Heiligen durch Reliquienübertragungen nach Lorsch und St. Gallen über die Bistumsgrenzen hinaus bekannt und kann als Auftraggeber und »geistige Schlüsselfigur« für die Entstehung der Vita angesehen werden (S. 66). Wenn der Verfasser Magnus in der Tradition der irischen Wandermönche sehen wollte, entspricht dies dem karolingischen Ideal vom bildungstragenden irischen Mönchtum, zurückgehend auf die zweite irische Einwanderungswelle im 9. Jahrhundert. Magnus selbst gehört wohl in die fränkisch-alemannischen Auseinandersetzungen des 8. Jahrhunderts, sein Todesjahr ist wahrscheinlich 750.

Der »deutsche Nothelfer« und Drachentöter Sankt Magnus genießt vor allem im bayerisch-alemannischen Raum breite Verehrung; zahlreiche Kirchen und Kapellen sind ihm geweiht, Orts- und Flurnamen erinnern an ihn, in vielen Volkssagen lebt er fort. D. Walz versteht es mit ihrem Buch deutlich zu machen, wie es zu dieser Verbreitung gekommen und daß diesem Heiligen, von dem wir kaum historisch Gesichertes wissen, eine solche Lebendigkeit geblieben ist. Magnus ist der Typ des zeitlosen Heiligen. Er ist ein Mensch, dessen Leben durch die peregrinatio, das Auf-dem-Wege-sein bestimmt ist, in seinem Bild spiegeln wir uns selbst, nicht nur, wenn von Kämpfen mit Schlangen und von gezähmten Bären die Rede ist (der hier – S. 83 – eingeführte Wunderbegriff scheint mir allerdings zu eng). Das Titelbild des Buches, ein erst 1950 entdecktes Fresko aus dem 10. Jahrhundert in der Krypta von St. Mang in Füssen, zeigt ihn mit dem Stab in der Hand unterwegs, zusammen mit dem hl. Gallus, Columban folgend. Magnus verkörpert in seiner gelebten imitatio magistrorum eine Antwort auf die Frage nach Lebensweg und Sinn; nicht anders als bei Petrus oder Columban oder Gallus weist sie auf die imitatio Christi.

Literaturverzeichnis, ausführliche Register sowie sieben Abbildungen runden den gelungenen Band ab.

Theodor Klüppel

Raymund Kottje – Helmut Maurer (Hg.): Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen Bd. 38). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1989. 284 S. mit 3 Karten. Ln. DM 82,–.

Nachdem Kassius Hallinger 1950/51 sein zweibändiges Werk »Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter« vorgelegt hatte, entwickelte sich in der Folgezeit eine lebhafte Diskussion um seine Thesen. Besonders kritisch äußerten sich zu einer Reihe von Grundpositionen Hallingers Gerd Tellenbach und einige seiner Schüler, besonders Karl Schmid und Joachim Wollasch. Hallinger stützte sich vor allem auf die Consuetudines monasticae, während die Tellenbach-Schule sich auf die Untersuchung der Memorialüberlieferung bezog. Das Reichenauer Symposium, dessen Beiträge der vorliegende Band umfaßt, hatte sich zum Ziel gesetzt »zu fragen, ob die in kritischem Nebeneinander erarbeiteten Fundamente und die auf ihnen fußenden Erkenntnisse vielleicht heute schon gemeinsam beziehungsweise sich ergänzend zu einem neuen Bild vom Mönchtum des 10. Jahrhunderts, seiner Vielgestalt sowie den Wurzeln und Eigenarten seiner Neuansätze beitragen« (R. Kottje, S. 13). Das Zusammenführen der unterschiedlichen Lager zu einer gemeinsamen Bestandsaufnahme erwies sich als äußerst fruchtbar. Der Band enthält Beiträge von Raymund Kottje, Florentine Mütherich, Josef Semmler, Dieter Geuenich, Joachim F. Angerer, Karl Schmid, Joachim Wollasch, Michel Parisse, Egon Boshof und Matthias Werner.

Als Ergebnis kristallisierte sich heraus: Die verschiedenen Reformklöster des 10. Jahrhunderts knüpfen an die Traditionen Benedikts von Aniane an. Das anianische Erbe war jedoch kein monolithischer Block, auch nicht im Bereich der Consuetudines. Die Divergenzen begründeten mit die Vielfalt innerhalb der Consuetudines der neuen Reformklöster. Für das Methodenproblem allgemeiner Art ist wichtig, die Möglichkeiten und Grenzen der Consuetudines und der Memorialüberlieferung bei der Erkenntnis von Inhalten und Verlaufsformen monastischer Reformen erkannt zu haben. Von einer Consuetudo darf nicht gleich auf die Wirklichkeit des klösterlichen Alltags geschlossen werden (Angerer).

Das Begriffspaar Consuetudo und Reform erweist sich als problematisch. Statt von Reformzentren ist von Observanzmittelpunkten zu sprechen. Die Consuetudines sind nämlich nur ein Teil der die klösterliche

»Observanz« begründenden Faktoren. Consuetudines sind also für das monastische Reformgeschehen nur von begrenztem Aussagewert.

Aber auch die Gebetsverbrüderungen – sie sind zunächst keine spezifisch klösterliche Gedenk- und Bündnisform – waren in ihren Auswirkungen auf die Reform eher gering. Dennoch bilden die Verbrüderungsbücher einen wichtigen Spiegel der monastischen Geschichte jener Zeit. Die Nekrologien erweisen sich ebenfalls nicht als Instrument, die Zusammengehörigkeit und das Gegeneinander von Observanzen zu erweisen. Entscheidend für Nekrologieaustausch waren auch Nachbarschaft, familiaritas und Bekanntheit des Klosters. Dennoch zeitigen die Nekrologe reiche Erträge für andere Aspekte des Mönchtums. So zeigen sich etwa Unterschiede zwischen dem Reichsmönchtum und der cluniazensischen Reformbewegung in der Verschiedenheit des Totengedenkens. Bei den Cluniazensern läßt sich eine zunehmende Reduktion auf Angehörige »nostre congregationis« feststellen. Wollasch glaubt die Merkmale des cluniazensischen Reformmönchtums in der Freiheit und Selbstbestimmung zu sehen. Auch das Verhältnis Clunys zum Adel muß neu gesehen werden. Weder lehnte Cluny das laikale Eigenkirchenrecht ab, noch konnte es auf den Adel als defensor verzichten. Die verbreitete These von Clunys Vogtfreiheit ist nicht haltbar. Was das Verhältnis der Klöster zu den Bischöfen in Lothringen betrifft, so kommt Boshof zu der Feststellung, die Geschichte der monastischen Reform könnte tatsächlich von den bischöflichen Klosterherren her geschrieben werden.

Als Gesamtergebnis der interessanten Beiträge des Bandes ergibt sich: Die Unterscheidung des von Oberlothringen aus geprägten Reichsmönchtums und der von der cluniazensischen Reform geprägten Klöster hat sich als sachlich richtig erhärtet. Nicht mehr haltbar ist jedoch die Meinung, zwischen den beiden hauptsächlichsten Reformsträngen habe ein grundlegender Gegensatz geherrscht und die wichtigsten Exponenten der monastischen Reform des 10. Jahrhunderts seien auf Cluny und Gorze zu reduzieren. Für die nähere Untersuchung der Unterschiede und ihrer Wurzeln bleibt der Forschung noch viel zu tun. Die Intention des Symposions erwies sich als sehr fruchtbar. *Klaus Ganzer*

Odilo Engels. Stauferstudien. Beiträge zur Geschichte der Staufer im 12. Jahrhundert. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. Hg. von Erich Meuthen und Stefan Weinfurter. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1988. XXII und 256 S. mit farbigem Frontispiz. Ln. DM 64,–.

Als Odilo Engels im Jahre 1972 seine Darstellung über »Die Staufer« erstmals in Form eines inzwischen mehrmals aufgelegten Taschenbuches veröffentlichte, war er bis dahin kaum durch Forschungen zu diesem Thema hervorgetreten, wenn man von der wegweisenden Studie aus dem Jahre 1971 absieht. Erst danach hat er in Einzelaufsätzen seine in der Gesamtdarstellung vertretenen Einsichten untermauert bzw. weiter ausgeführt. Gerade deswegen ist es höchst verdienstvoll, daß aus Anlaß seines 60. Geburtstages seine »Stauferstudien« nun in einem Sammelband vorgelegt und einem zweiten, aus gleichem Anlaß gestalteten Band zur Seite gestellt werden, der – unter dem Titel »Reconquista und Landesherrschaft« (vgl. die Besprechung im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 9 [1990] S. 256–257) – des Verfassers Studien zur spanischen Rechts- und Verfassungsgeschichte vereint.

Die Herausgeber haben den Band sinnvoll in drei Teile gegliedert. Der erste, der den Staufern und den mit ihnen rivalisierenden Welfen gewidmet ist, bringt in einem ersten Aufsatz über »Die Zeit der hl. Hildegard« einen souveränen Überblick über die weltliche und kirchliche Geschichte, aber auch über die Ideen- und Verfassungsgeschichte des 12. Jahrhunderts. Die dann folgenden, bereits eingangs genannten »Beiträge zur Geschichte der Staufer im 12. Jahrhundert (I.)«, die leider nie eine Fortsetzung erfahren haben, gehen solchen, letztlich auf Grundsätzliches zielenden Fragen nach wie derjenigen, weshalb sich König Konrad III. selbst als Konrad II. bezeichnet hat, oder der anderen, was die Unterschiede in der Berichterstattung der zeitgenössischen Geschichtsschreiber über die Königswahl Friedrichs I. bedeuten, und schließlich derjenigen nach den Gründen für die »Überhöhung« des staufischen Selbstverständnisses im Werk Ottos von Freising.

Der dritte Aufsatz dieses ersten Teiles ist der »Entmachtung Heinrichs des Löwen« gewidmet und kann vor allem als Antwort auf G. Theuerkaufs Versuch von 1980 gelten, das Trennende zwischen dem landrechtlichen und dem lehnrechtlichen Verfahren einzuebnen.

Im zweiten Teil des Bandes finden sich Studien zur »Rheinischen Geschichte in der Stauferzeit« vereint. Der erste Aufsatz, der »Grundlinien der rheinischen Verfassungsgeschichte im 12. Jahrhundert« entwirft, und der dritte, der den »Niederrhein und das Reich im 12. Jahrhundert« zum Gegenstand hat, beeindrucken

vor allem durch die Herausarbeitung einer verfassungsgeschichtlichen Trennungslinie zwischen dem Norden und dem Süden des Rheinlandes. Die zwischen diesen beiden Aufsätzen stehende Arbeit über den »Erzbischof von Trier, den rheinischen Pfalzgrafen und die gescheiterte Verbandsbildung von Springiersbach im 12. Jahrhundert« gibt am Beispiel des Verhältnisses der rheinischen Pfalzgrafen und der Erzbischöfe von Trier zum Augustinerchorherrenstift Springiersbach einen konkreten Einblick in die politische und die verfassungsgeschichtliche Situation der Rheinlande im 12. Jahrhundert.

Der dritte Teil des Bandes endlich enthält Studien über die »Staufer in der Geschichtsschreibung«. Die eine über »Kardinal Boso als Geschichtsschreiber« fragt nach den Motiven, die den vom päpstlichen Kämmerer Boso verfaßten »Gesta Pontificum Romanorum« zugrunde lagen. Dem anderen, der sich mit »Friedrich Barbarossa im Urteil seiner Zeitgenossen« befaßt, geht es darum, einen »Überblick über das Meinungsbild zu gewinnen, Gruppierungen vorzunehmen und eine mögliche Entwicklungslinie herauszuarbeiten«. Bei solchem Fragen gelingt der Nachweis, daß zunächst prostaufische Stimmen mit einem Höhepunkt um 1157–1162, sodann im westlichen Europa um 1159/60 Äußerungen gegen den Kaiser als Träger von Weltherrschaftsplänen und schließlich ab 1165 in Norddeutschland distanzierte Verlautbarungen gegenüber der Stauferherrschaft feststellbar sind.

Sämtliche Aufsätze, die sich in diesem Band vereint finden, bestechen durch ihre originelle Fragestellung ebenso wie durch die gewonnenen Ergebnisse, die vielfach in ungewohnte Richtung führen. *Helmut Maurer*

GERHARD BACH: Konrad von Querfurt, Kanzler Heinrichs VI., Bischof von Hildesheim und Würzburg (Studien zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim Bd. 1). Hildesheim: Bernward Verlag 1988. 129 S. Brosch.

Fast genau ein Jahrhundert nach der letzten Monographie (Dissertation von Theodor Münster 1890) legt Bach seine Studie vor. Durch die Neubearbeitung der Regesten Heinrichs VI. (Baaken 1972) hat sich der Quellenzugriff etwas verbessert. Der Aufstieg Konrads 1188 in die königliche Hofkapelle und in die drei Propsteien (Aachen, Goslar, Magdeburg) sowie seine Tätigkeit als Kanzler (ab 1194) werden relativ deutlich. Größtenteils bleibt dennoch eine schwierige Rekonstruktionsarbeit aus Fragmenten, etwa der Aufenthalt in Palästina 1197/98, die Kanzlertätigkeit unter Philipp von Schwaben, letztlich auch der wahrscheinlich zu machende Parteiwechsel 1201/02 zum Welfen Otto IV., aber auch die kirchenpolitische Auseinandersetzung um seine Bischofssitze Hildesheim und Würzburg mit Innozenz III. oder die Würzburger Territorialpolitik.

Bach trennt methodisch klar, was zu belegen, was zu erschließen oder zu vermuten ist. Gelegentlich hält er die sprachliche Signalisierung nicht ganz durch (z. B. S. 61, Anm. 16 oder S. 74: »Konrad wollte ...«), aber es geht nicht unter, daß es sich um »Schlußfolgerungen« (S. 6) oder um »Indizien« (S. 71) handelt.

Daß trotz aller Kargheit des Quellenmaterials eine Faszination von Konrad von Querfurt ausgeht, ist verständlich, wenn man den steilen Aufstieg aus der (nicht unbedeutenden) Magdeburger Burggrafenfamilie zum königlichen Kanzler unter Heinrich VI. und Philipp von Schwaben und zum Bischof von Hildesheim und Würzburg betrachtet und in der Folge sieht, wie Konrad in die Auseinandersetzung zwischen Staufern und Welfen und damit auch zwischen Staufern und Innozenz III. gerät, bis seine Karriere als Kanzler im Herbst 1201 und sein Leben am 3. Dezember 1202 durch Mord endet. Die einleitende Formulierung »Gesamtbild der Persönlichkeit« (S. 6) bleibt fragwürdig oder ist zumindest sehr eingeschränkt zu verstehen. Daran ändern auch die lobenden Widmungen bzw. Erwähnungen Arnolds von Lübeck, Innozenz' III. und des Petrus von Eboli nichts, deren topischer Charakter wohl kritisch zu bedenken wäre.

Eine Erläuterung wäre das nähere Umfeld der Edelherren von Querfurt als Burggrafen von Magdeburg wert gewesen (S. 6). Hier ist womöglich ein staufischer Hintergrund zu finden, wie er bei dem jüngeren Erzbischof Albrecht II. von Magdeburg (1170 geboren), der im übrigen wie Konrad die Domschule von Hildesheim besuchte und dann in Paris studierte (Lexikon für Theologie und Kirche I [1957] Sp. 292), zutage trat. Erörternswert wäre auch die Vermutung, die F.-J. Schmale (in: Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte III/1 [1971] S. 85) über den Konflikt äußert, der zur Ermordung Konrads führte: als Abwehrkampf und Widerstand von Ministerialen gegen Burgenbau und Abhängigkeit vom Würzburger Bischof durch die Rückgabe der von ihnen verwalteten Reichskirchenlehen 1201 (vgl. Bach, S. 68).

Das Bemühen, einem breiteren Publikum verständlich zu werden, legt die deutsche Übersetzung des lateinischen Briefs, den Konrad an seinen Lehrer Hartbert von Dalem richtete (Anhang I, S. 84–91), nahe: dagegen wird die um 1200 entstandene »Fundacio ecclesie collegiate Quernfurtensis« (Anhang II), da

schwer zugänglich, in der lateinischen Form ohne Übersetzung wiedergegeben. Auch sonst wird ohne ersichtlichen Grund lateinisch und deutsch (d.h. übersetzt) zitiert (z.B. S. 24, 35).

Im Anhang III wird der Exhumierungsbericht von 1700 gedruckt; zwei Exkurse fassen das Leben der Kontaktpersonen Eugenius von Palermo und Petrus von Eboli zusammen. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis, eine Karte und Bilder zum Würzburger Nachleben runden die Studie ab.

Insgesamt ist Bach eine gut lesbare, sachlich fundierte und methodisch sorgfältige Monographie gelungen. *Alfred Schröcker*

THEO KIEFNER: Henri Arnaud – Pfarrer und Oberst bei den Waldensern. Eine Biographie. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1989. 292 S. mit 52 Schwarz-Weiß-Abb. Kart. DM 39,80.

Der Verfasser dieses Buches ist – wie schon die bisher erschienenen zwei Bände seines großen Werks über die Auswanderung der Waldenser aus dem Val Cluson nach Deutschland zeigen (Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland, Göttingen Bd. 1, ^{2}1986; Bd. 2, 1985) – ein hingebungsvoller Sammler. Aus deutschen und ausländischen Archiven und Bibliotheken, aus der Sekundärliteratur wie aus mündlichen Mitteilungen, hat er eine große Fülle von Namen, Daten, Ortsangaben, Zahlen und anderen Fakten verschiedenster Art zusammengetragen. Diese Angaben werden mit vielen Quellenzitaten in Übersetzung (zuweilen auch in Originalfassung mit Übertragung) in 19 Kapiteln geboten, die von den Anfängen der Familie Arnaud in Bellino (Château Dauphin) bis zu Henri Arnauds Tod, Grab und Nachlaß reichen. Ein 20. Kapitel enthält Stammtafeln der weitverzweigten Familie, ein letztes 32 zum Teil erläuterte Bilder, die eine Ergänzung zu den im Text gebotenen Abbildungen und Karten bilden. Das Buch ist gewiß ein Zeugnis anerkennenswerten Sammlerfleißes; es ist der in chronologischer Folge angeordnete Inhalt eines Zettelkastens, aber keine Biographie, wie im Titel angegeben. Selten wird man in der historischen Literatur eine derartige Diskrepanz zwischen Faktenreichtum und literarischer Darbietung antreffen. Wichtiges und weniger Wichtiges, ja Belangloses (das eigentlich in die Anmerkungen gehörte), wird unterschiedslos nebeneinander ausgebreitet, ein historisches Problembewußtsein ist (trotz mancher gestellten Frage) nicht zu erkennen, und von gedanklicher Durchdringung des Stoffes ist so wenig zu erkennen wie von schriftstellerischer Gestaltung. Es bleibt zu wünschen, daß die wertvolle Materialsammlung einen Benützer findet, der auf ihrer Grundlage eine Biographie schreibt, die diesen Namen verdient. *Ulrich Köpf*

PETER DINZELBACHER – DIETER R. BAUER (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 28). Köln: Böhlau 1988. IX und 412 S. Geb. DM 68,–.

Der Band enthält die Dokumentation der wissenschaftlichen Studientagung »Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter«, die vom 19.–22. 3. 1986 unter der Leitung der Herausgeber in Weingarten stattfand. Er setzt den Band »Frauenmystik im Mittelalter« fort (hg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer, Ostfildern 1985; besprochen im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 [1986] S. 406–408), in dem die Referate einer 1984 durchgeführten Tagung gesammelt sind.

Das Thema Frauenmystik sollte an der zweiten Tagung nicht einfach wieder aufgenommen, sondern in den Rahmen der religiösen Frauenbewegung gestellt werden. Dieses historische Umfeld für ein immer noch vorzugsweise literarisch behandeltes Thema zu schaffen, war vor allem die Aufgabe des Einführungsreferates von Peter Dinzelbacher. Seinem Beitrag, »Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen«, der auch den vorliegenden Band eröffnet, möchte ich mich im folgenden zuwenden. Dies soll unter drei Gesichtspunkten geschehen.

Erstens: Zum Verlauf der religiösen Frauenbewegung. Ein Textbeispiel: »Norbert von Xanten ... zog ... eine große Zahl auch von Frauen in den von ihm neugegründeten Orden, der sich mit Doppelklöstern und Terziarinnen von den zeitgenössischen Benediktinerinnen unterschied. Dieses Leben als Konversen faszinierte nicht nur Bäuerinnen und arme Frauen« (S. 25). Hier werden Terziarinnen und Konversen in einen Topf geworfen (Terziarinnen gab es bei den Prämonstratensern erst im 17. und 18. Jahrhundert). Oder: »Unter den weiblichen Zweigen der regulären Orden scheinen die Zisterzienserinnen den Beginen am nächsten zu stehen«, und einige Zeilen weiter unten: »Lebensformen und Herkommen der Zisterziense-

rinnen entsprachen freilich weit mehr denen der Benediktinerinnen als denen der Beginen, da sie in strenger Klausur wohnten« (S. 28). Hier ist auf mehreren Ebenen einiges ins Rutschen geraten. Die zeitliche und geographische Abfolge der Vorgänge ist unbeachtet geblieben. In den Niederlanden standen die Zisterzienserinnen den Beginen nahe, in Süddeutschland auch die Dominikanerinnen, in Italien die Klarissen, je nachdem mit welchem der expandierenden Orden – Zisterzienser, Dominikaner oder Franziskaner – die Frauenbewegung zusammentraf. Das zweite Zitat läßt spüren, daß es Dinzelbacher selbst nicht wohl ist bei dem Vergleich Zisterzienserinnen – Beginen. Doch tut er einen Schritt weiter ins Abschüssige, indem er etablierte, klausurierte Zisterzienserinnen zum Vergleich beizieht, deren Lebensweise mit Beginen tatsächlich nichts mehr gemein hat. Vergleichen lassen sich beide Gruppierungen lediglich, solange sich Zisterzienserinnen in einem frühen, vorklösterlichen, sozusagen undefinierten Stadium befinden. Solche unscharfen Stellen könnten noch weitere angeführt werden. Sie kamen durch unachtsames Exzerpieren und Aneinanderreihen von Literatur zustande, die zum Teil in völlig anderen Sinn- und Argumentationszusammenhängen steht. Dadurch wird Verwirrung gestiftet.

Zweitens: Die Motivation der religiösen Frauen. Nach wie vor wird viel über die Gründe diskutiert, die die Frauen veranlaßten, ein religiöses Leben zu führen, obwohl diese Fragestellung bei der grundsätzlichen Gemischtheit menschlicher Motivation letzten Endes nicht sehr fruchtbar ist. Daß sie sich dennoch als »Dauerbrenner« erweist, hängt weniger damit zusammen, daß die mittelalterlichen Frauen Probleme mit ihren Beweggründen gehabt hätten, als mit unserem Unvermögen, die religiösen Vorstellungen mittelalterlicher Menschen in vollem Umfang zu erfassen und gelten zu lassen. Bei Frauen scheint es besonders schwer zu fallen anzuerkennen, daß die Stillung geistiger (religiöser) Bedürfnisse tatsächlich der primäre Grund für die Entscheidung zu einem gottgeweihten Leben gewesen sein könnte. Bis vor wenigen Jahren führte man den Frauenüberschuß, der nicht allen heiratswilligen Frauen die Ehe erlaubte, als Haupt- oder zumindest sehr wirksamen Nebengrund für den Zulauf von Frauen zur religiösen Bewegung an. Die feministisch orientierte Forschung hat im Gegenteil die Weigerung der Frauen, die hergebrachte Rolle als Ehefrauen und Mütter zu übernehmen, als Motiv herausgearbeitet, das den religiösen Grund relativiere. Auch von Dinzelbacher wird dieses betont. Die »Rollenverweigerung« steht im Titel seines Beitrags an erster Stelle und wird in seinen Ausführungen mit zahlreichen Quellenbeispielen belegt. Andererseits bleibt auch das religiöse Streben in Geltung und erhält an anderer Stelle sogar Vorrang (S. 41). Auch diese Passagen zeichnen sich nicht durch Klarheit aus. Daß der Anschluß an die religiöse Bewegung für die Mädchen und Frauen auch ein Fluchtweg vor unerwünschter Eheschließung und Mutterschaft gewesen sein könnte, verdient natürlich grundsätzlich erörtert zu werden. Doch sollte man die besonderen Absichten hagiographischer Quellen bedenken, die Dinzelbacher vor allem beizieht. Der entschlossene Kampf der religiösen Frauen um Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit und um Ehelosigkeit, von dem sie berichten, gehört zur absolut notwendigen Stilisierung weiblicher Heiliger. Ohne Distanz zur Sexualität gab es weder für Männer noch für Frauen Heiligkeit, bei Frauen wurde dieses Kriterium jedoch ins Zentrum gerückt. Es muß also damit gerechnet werden, daß Vorgänge, die diese Distanz, ja Feindlichkeit bezeugen, in den Viten religiöser Frauen dramatisch-erzählerisch zugespitzt werden. Dies bedeutet, daß sie nicht unbedingt als Beweise für Rollenverweigerung von Frauen beigezogen werden können, oder zumindest nicht in dem Ausmaß und in der Art und Weise, wie es heute teilweise geschieht. Überhaupt wäre es an der Zeit zu überlegen, warum die Motivation religiöser Frauen immer wieder so bohrend in Zweifel gezogen wird. So auch von Dinzelbacher: »Waren die Motive der Verweigerung in diesem Bereich [dem sexuellen] wirklich immer nur religiöser Art? War das ungehinderte Frömmigkeitsstreben allein der Grund warum – z. B. – viele Frauen ihre Männer verließen« (S. 19). »Sollte nicht auch dieses Wissen um die Gefahren und Schmerzen in einem ganz normalen Frauenleben der Grund zur Ablehnung der Ehe gewesen sein können?« (S. 21). Wenn die Quellen Hinweise auf diese Dinge liefern, sind sie selbstverständlich zu bedenken. Wenn sie es aber nicht oder nicht überzeugend tun, besteht kein Grund, an der religiösen Motivation der Frauen um jeden Preis herumzudeuteln, um sie schließlich als halbe gelten zu lassen. Man tut dies ja auch nicht oder zumindest nicht in dieser penetranten Form bei religiösen Männern. Die Frage z. B., ob die zahllosen Männer, die den Bettelorden zuliefen, diese Entscheidung nicht eher aus Angst vor dem Kriegsdienst, aus Mißerfolg bei den Frauen oder überhaupt aus Furcht vor »den Gefahren und Schmerzen eines ganz normalen Männerlebens« trafen, wäre mindestens so berechtigt. Franziskus von Assisi z. B. erlebte seine Konversion nach einem militärischen Mißerfolg, dennoch hat meines Wissens bisher noch niemand bezweifelt, daß seine Entscheidung, Christus nachzufolgen, primär eine religiöse war. Dieser Vergleich zeigt, wie sinnlos (und indiskret) diese Motivationsspalterei letzten Endes ist, und wie banal die Ergebnisse sind, die sich damit erzielen lassen.

Drittens: Die Begriffe der religiösen Frauenbewegung und der Mystik. Zur »religiösen Frauenbewe-

gung« werden von Dinzelbacher alle weiblichen religiösen Lebensformen gerechnet, die sich vom 12. bis zum 15. Jahrhundert herausbildeten, und alle bekannten weiblichen Religiosen sind an ihr beteiligt, z. B. auch Brigitta von Schweden, † 1373; Katherina von Siena, † 1380; Coletta Boillet, † 1447; Teresa von Avila, † 1582, usw. Im allgemeinen wurde darunter bisher die religiöse Dynamik der Frauen im 12. und 13. Jahrhundert verstanden, die allerdings in manchen Regionen erst im 14. Jahrhundert zum Tragen kommt. Aber ist die religiöse Frauenbewegung im 14. Jahrhundert noch dynamisch oder läuft sie aus? Und der Beitrag der religiösen Frauen zur Reform- und Observanzbewegung des 15. Jahrhunderts? Ist er ohne weiteres mit der religiösen Frauenbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts zusammenzurühren? Solange nicht begründet wird, warum man dies ohne Not tut, entsteht nur Unschärfe: ein Eintopf genannt »religiöse Frauenbewegung«. Wie hieße übrigens, wenn das gesamte weibliche Religiosentum in der Schublade der religiösen Frauenbewegung versorgt wird, die entsprechende Männerschublade? Etwa »religiöse Männerinstitutionalisierung«?

Auch der Mystikbegriff wird von Dinzelbacher äußerst weit gefaßt. Ohne Unterschied werden darunter Charismatikertum, Erlebnismystik, Prophetie, visionäre Fähigkeiten usw. subsumiert. Nirgends wird überdies zwischen der besonderen Devotion einer religiösen Frau und mystischer Begnadung abgegrenzt. Sozusagen alle bekannten religiösen Frauen des Mittelalters sind für Dinzelbacher Mystikerinnen.

Von der religiösen Frauenbewegung wird ein unklares Bild entworfen, die Frauenmystik wird in verschwommenen Umrissen vorgestellt. So ist eine Darstellung des mittelalterlichen weiblichen Religiosentums entstanden, in der sich vieles, was die Forschung inzwischen präzise herausgearbeitet hat, aufs neue verwirrt und verknäult. Sie ist daher keine nützliche Einführung in das Thema »Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter«.

Leider hat ihre Besprechung gerade deshalb den gesamten zur Verfügung stehenden Platz beansprucht. Die 15 weiteren Tagungsbeiträge, die der Band außerdem enthält, können nur noch genannt werden: *Edith Ennen*, Politische, kulturelle und karitative Wirksamkeit mittelalterlicher Frauen in Mission – Kloster – Stift – Konvent. *Michel Parisse*, Der Anteil der lothringischen Benediktinerinnen an der monastischen Bewegung des 10. und 11. Jahrhunderts. *Peter Segl*, Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie. *Paul Mommaers–Frank Willaert*, Mystisches Erlebnis und sprachliche Vermittlung in den Briefen Hadewijchs. *Johanna Lanczkowski*, Gertrud die Große von Helfta: Mystik des Gehorsams. *Anneliese Stoklaska*, Weibliche Religiosität im mittelalterlichen Wien unter besonderer Berücksichtigung der Agnes Blannbekin. *Ulrich Heid*, Studien zu Marguerite Porète und ihrem ›Miroir des simples âmes‹. *Giulia Barone*, Probleme um Klara von Montefalco. *Ulrich Köpf*, Angela von Foligno. Ein Beitrag zur franziskanischen Frauenbewegung um 1300. *Karen Glente*, Mystikerinnenviten aus männlicher und weiblicher Sicht: Ein Vergleich zwischen Thomas von Cantimpré und Katherina von Unterlinden. *Peter Dinzelbacher*, Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina. *Manfred Weitlauff*, »dein got redender munt machet mich redenlosz ...«. Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. *Peter Ochsenbein*, Leidensmystik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elsbeth von Oye. *Elisabeth Schraut*, Dorothea von Montau: Wahrnehmungsweisen von Kindheit und Eheleben einer spätmittelalterlichen Heiligen. *Hans von Oerle*, Liedwy von Schiedam: Mystica oder Hysterica? *Brigitte Degler-Spengler*

Petra Zimmer: Die Funktion und Ausstattung des Altares auf der Nonnenempore. Beispiele zum Bildgebrauch in Frauenklöstern aus dem 13. bis 16. Jahrhundert. Diss. phil. Köln 1990. 191 S. Abb.

Die Klausur, die das Klosterleben von Mönchen und Nonnen so grundverschieden regelte, hatte auch Folgen für die Gestalt der Konventsgebäude und Klosterkirchen. Sie machte einen vollständig abgeschirmten Raum innerhalb von Nonnenklosterkirchen erforderlich, von dem aus die Konventualinnen dem Gottesdienst folgen und das Horenoffizium beten konnten, ohne daß ein Sichtkontakt mit ihnen möglich war. In den meisten Kirchen von Frauenklöstern wurde dieses architektonische Problem mit Hilfe einer Empore gelöst, die im westlichen Teil des Langhauses errichtet wurde und somit von Hochaltar und Presbyterium durch das östliche Langhaus getrennt war. In einigen oberrheinischen Dominikanerinnenkirchen, z. B. St. Katharinental in Diessenhofen, diente ein schmaler östlicher Langchor als Gebetsraum der Nonnen, den nach Westen hin ein Lettner vom Presbyterium trennte. In Männerklosterkirchen dagegen schloß sich der Mönchschor in der Regel an das Presbyterium an und bildete mit diesem eine räumliche und liturgische Einheit. Außer durch die Erfordernisse des Klausurgebots war diese unterschiedliche Anord-

nung in Männer- und Frauenklöstern auch dadurch bedingt, daß die Nonnen als religiöse Laien nicht zum Altardienst zugelassen waren und deshalb auch keine Verbindung zwischen Nonnenchor und Presbyterium hergestellt werden mußte.

Das offizielle und private Gebetsleben der Nonnen spielte sich also in einem abgeteilten Raum der Klosterkirche und in verhältnismäßig großer Entfernung vom Altar ab. Die Frage stellt sich, wie dieser Raum, sei es nun die Empore oder der östliche Langchor, ausgestattet war, damit sich die spirituellen Aktivitäten der Nonnen darin entfalten konnten.

Um sie zu beantworten, gibt Petra Zimmer im ersten Teil ihrer bei Prof. Joachim Gaus entstandenen Dissertation einen Überblick über die Funktion der Nonnenempore. Sicher ist, daß sie als Psallierchor diente. Dagegen scheint sie wegen der strengen Klausurvorschriften im allgemeinen nicht der Ort der Konventsmesse gewesen zu sein. Diese wurde an einem anderen Altar gelesen und die Nonnen konnten ihr mit den Augen nur während der Wandlung folgen, wenn eigens dafür angebrachte Fenster zum Kirchenraum hin geöffnet wurden. Auf der Nonnenempore verrichteten die Klosterfrauen aber auch ihre Privatandachten, deren Bedeutung im Spätmittelalter gegenüber den liturgischen Gebeten immer mehr zunahm.

Die Ausstattung des Altares auf der Nonnenempore untersucht Petra Zimmer im zweiten Teil ihrer Arbeit an sechs Beispielen. Diese sind der auferstehende Christus im Zisterzienserinnenkloster Wienhausen, die Christus-Johannes-Gruppe im Dominikanerinnenkloster Diessenhofen, der Altenberger Altar des gleichnamigen Prämonstratenserinnenstifts, der Clarenaltar des Klarissenklosters St. Clara in Köln, das Retabel von 1496 über dem Emporenaltar des Zisterzienserinnenklosters Lichtenthal, der Marienaltar von 1519 in Wienhausen. Die Untersuchung geschieht mit Berücksichtigung der Architektur und übrigen Ausstattung dieser Nonnenklosterkirchen. Es zeigt sich, daß die Nonnenempore weniger ein liturgischer Raum als der zentrale Andachts- und Gebetsort der Klosterfrauen war. Entsprechend war ihr Altar ausgestattet. Seine Bildwerke unterstützen nicht das liturgische Beten der Nonnen, sondern ihre private Meditation und Gottannäherung. Das Bedürfnis nach persönlicher Gotterfahrung steigerte sich seit dem 12. Jahrhundert, die Klöster der religiösen Frauenbewegung waren an dieser Entwicklung intensiv beteiligt.

Petra Zimmer legt eine sorgfältig ausgearbeitete Dissertation vor. Mit dem schwierigen Bild- und Quellenmaterial geht sie umsichtig um. Eine besondere Qualität der Arbeit ist, daß ihre ikonographischen Ergebnisse sorgfältig und konsequent mit der historischen Entwicklung in Verbindung gebracht werden. Dies sollte nach den Forderungen moderner Kunstgeschichte zwar selbstverständlich sein, da dazu aber nötig ist, zwei Fachgebiete zu überblicken, kommt längst nicht jeder Kunsthistoriker diesem methodischen Gebot so gut nach wie Petra Zimmer. *Brigitte Degler-Spengler*

Dieter Simon (Hg.): Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter (Ius Commune Sonderhefte Bd. 48). Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag 1990. 229 S. Ln. DM 68,–.

Das vorliegende Werk enthält 10 Beiträge von Mitgliedern eines »locker gefügten Interessenbundes von Forschern aus verschiedenen Disziplinen und Nationen« (S. VII), der sich zum Ziel gesetzt hat, Normalität und Anormalität in der mittelalterlichen Geschichte zu erforschen. Alle Beiträge dieses Bandes behandeln Formen religiöser Devianz, während für die geplanten Folgebände ein anderer Themenschwerpunkt vorgesehen ist.

Gilbert Dargon untersucht im ersten Beitrag den Begriff der Ökonomie, der in den sittlichen Forderungen der byzantinischen Kirche eine Toleranzmarge darstellte, um die Gültigkeit von ethischen Normen reklamieren zu können, selbst wenn sie in der konkreten Situation nicht eingehalten wurden. *Bernhard Diestelkamp* analysiert die kirchenpolitische Bedeutung, welche die 1236 am Hofgericht durchgeführte Untersuchung des gegen Juden erhobenen Ritualmordvorwurfes für Friedrich II. in seiner Auseinandersetzung mit Gregor IX. hatte und was sich in der Folge für die rechtliche Stellung der Juden, als Minorität im christlichen Umfeld, änderte. *Peter Dinzelbacher* stellt die verschiedenen Zuschreibungen dar, welche im Mittelalter bei der Bewertung religiöser Erlebnisse von Frauen erfolgten. Ähnlich geartete Erlebnisse konnten zu unterschiedlichen, ja konträren Beurteilungen führen; in vielen Fällen hing es vom Zufall ab, »ob eine Frau ... als Heilige verehrt werden sollte, oder als Hexe verbrannt« (S. 59). *Jean Durliats* Untersuchung über den Begriff der religiösen Devianz bei Gregor dem Großen zeigt, daß das Verständnis von religiöser Normalität in dieser Zeit noch fluktuiert. Das hat mit der noch nicht abgeschlossenen

Christianisierung zu tun, aber auch mit der noch nicht verfestigten pyramidalen Amtsstruktur der Kirche. Anhand verschiedener Beispiele untersucht *André Guillon*, auf welche Weise abweichendes Verhalten im 15. Jahrhundert nach den Regeln der griechischen Orden auf Kalabrien sanktioniert werden sollte und wie diese Bestimmungen bei den Visitationen angewandt wurden. *Johannes Koder* zeigt anhand des Verfahrens gegen Symeon Neos Theologos, der beschuldigt wurde, einen Sünder als Heiligen zu verehren, welche Kriterien die byzantinische Kirche bei der Beurteilung der Heiligkeit einer Person anlegte und welche Verhaltensweisen des Angeklagten seine Verbannung provozierten. *Laurant Mayali* stellt die Beurteilung der vagabundierenden Mönche im Kirchenrecht der westlichen Kirche dar und illustriert die dahinterstehenden kirchenpolitischen Tendenzen. Die fehlende Seßhaftigkeit wurde als Klosterflucht interpretiert, was seinerseits ein apostatisches Verhalten indizierte. Der Beitrag von *Nikos Oikonomides* geht der Frage nach, wie das Kirchenrecht der Ostkirche unter Bezugnahme auf das Bild des verirrten Schafes und des pastor bonus den Glaubensabfall und die Rückkehr des Apostaten in die christliche Gemeinschaft behandelte. In einem Durchgang durch die Theologie des Mittelalters und der frühen Neuzeit behandelt *Klaus Schreiner* die Rezeption des augustinischen Toleranz- und Gewaltkonzepts und seine jeweilige Interpretation für den Umgang mit abweichendem religiösem Verhalten. Dem Prozeß gegen Gottschalk von Orbais, der unter dem Deckmantel seiner unkonformen Lehre von der doppelten Prädestination von Hrabanus Maurus liquidiert wurde und den Einsichten, welche sich daraus für den Umgang der Kirche mit Devianz ergeben, ist schließlich der Beitrag von *Jürgen Weitzel* gewidmet.

Alle Autoren nähern sich der Themenstellung von einem anderen Gebiet und von einer anderen Zeit her. Dadurch ergibt sich ein sehr farbiges und zugleich komplexes Bild der vielfältig benutzten Konfliktlösungsstrategien. Die Stück für Stück kompetent durchgeführten Untersuchungen lassen in der Zusammenschau den Schluß zu, daß trotz biblischer und patristischer Prämissen der Umgang mit Devianz so verschieden war wie das Naturell der involvierten Personen. *René Pahud de Mortanges*

WALTER BRANDMÜLLER: Papst und Konzil im Großen Schisma, 1378–1431. Studien und Quellen. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1990. XII und 412 S. Geb. DM 78,–.

Es gibt Bücher, da weiß der Leser von vorneherein, was ihn erwartet. Zu ihnen gehört auch der vorliegende Sammelband, den der Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät in Augsburg und Mitherausgeber des Annuarium Historiae Conciliorum vorgelegt hat. Das Buch enthält 14 Aufsätze, die der Autor in mehr als zwei Jahrzehnten an verschiedener Stelle veröffentlichen konnte. Der Gesamttitel des Bandes ist nicht ganz korrekt; das sogenannte Große Schisma endete spätestens mit der Absetzung Benedikt XIII. sen. im Jahre 1417.

Das Genus der Beiträge ist unterschiedlich. Neben der Edition und Analyse neuentdeckter *Quellen* (z. B. »Die römischen Berichte des Pietro d'Antonio de' Micheli an das Concistoro von Siena im Frühjahr 1431«, S. 111–154; »Sieneser Korrespondenzen zum Konzil von Pisa 1409«, S. 171–224) stehen weitausgreifende *Reflexionen über umstrittene Fragen* (»Besitzt das Konstanzer Dekret Haec Sancta dogmatische Verbindlichkeit?«, S. 225–242; »Das Konzil, demokratisches Kontrollorgan über den Papst? Zum Verständnis des Konstanzer Dekrets Frequens vom 9. Oktober 1417«, S. 243–263; »Causa reformationis. Ergebnisse und Probleme der Reform des Konstanzer Konzils«, S. 264–281). Bei den vom Autor herangezogenen Quellen fällt ein hoher Anteil an ungedrucktem Material auf, das meist in italienischen Archiven (Staatsarchiv Florenz, Staatsarchiv Mantua, Biblioteca Nazionale in Neapel, Staatsarchiv Siena, Vatikanisches Geheimarchiv usw.) benutzt wurde.

Daß der interessierte Leser dankbar ist, wenn er in dieser Weise thematisch Zusammengehörendes an einer Stelle vereinigt findet, wurde bei der Besprechung solcher Sammelbände schon oft anerkannt. Grundsätzlich gilt dies auch für diesen Band. Doch sei auf einige »Schönheitsfehler« verwiesen. Der erste ist der Umstand, daß die alte Paginierung nicht angegeben und kenntlich gemacht wurde. So weiß der Leser nicht recht, nach welcher Fassung er zitieren soll und muß. Der zweite »Schönheitsfehler« ist, daß »Fehler und Versehen, die bei der Erstveröffentlichung unterlaufen waren« (S. VII), bereinigt wurden, ohne daß dies im einzelnen vermerkt wurde. So muß der Leser präsumieren, daß insgesamt verbesserte und bereinigte Neuauflagen vorliegen. In diesem Fall wäre es aber notwendig gewesen, die inzwischen erschienene Literatur (auch anderer Autoren) wenigstens in den Anmerkungen nachzutragen bzw. sich damit auseinanderzusetzen (dazu gehört z. B. auch die interessante Analyse von Karl August

Fink, Sic in sua obedentia nuncupatus, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 60 [1980] S. 189–199).

Eingangs haben wir vermerkt, daß bei diesem Buch der Leser weiß, was ihn erwartet. In der Tat sind die Positionen des Autors zu den angesprochenen Problemfällen Papst und Konzil, Superiorität eines Allgemeinen Konzils über den Papst, Gültigkeit der Dekrete »Haec Sancta« und »Frequens« bekannt. Daß der Autor einen klaren Standpunkt bezogen und auch durchgehalten hat, wird ihm niemand verdenken. Diskussionswürdig wird indes, wenn er sich als »theologisch wertenden Historiker« (S. 278) vorstellt. Und mitunter fällt die Auseinandersetzung mit den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts doch etwas volltönend aus: »Mag auch sein, daß sich die geistlichen Energien der Versammlung in dem Ringen um die Einheit der Kirche erschöpft hatten – jedenfalls hat weder das Konzil von Konstanz noch jenes von Pavia-Siena und auch nicht das Basiliense einen solchen Impuls zur geistig-geistlichen Erneuerung der Kirche zu geben vermocht, wie dies vorher durch die Synoden des Reformpapsttums des 11./12. Jahrhunderts und später durch das Konzil von Trient in einer Weise geschehen ist, die den vor kurzem verstorbenen Hubert Jedin das Wort vom Wunder von Trient prägen ließ« (S. 279f.). Und Brandmüller fährt fort: »Daß dergleichen weder zu Konstanz noch auf den folgenden Konzilien zu Siena und Basel möglich war, ist meines Erachtens die Folge eines ungenügenden Kirchenbegriffs gewesen. Reform kann ja niemals nur in pragmatischem Kurieren an Symptomen bestehen; Reform ist nur möglich aufgrund einer jeweils tieferen Einsicht in das Wesen dessen, was es zu reformieren gilt – in unserem Falle der Kirche. Eine solche Einsicht aber fehlt zwar keineswegs in der Kirche überhaupt, wohl aber vielen der Doctores Decretorum und Prälaten zu Konstanz, die ihre Sicht der Kirche längst auf deren korporationsrechtlichen, ja ökonomischen Aspekt reduziert hatten. Das eigentliche Wesen der Kirche als der durch Verkündigung des Evangeliums und Spendung der Sakramente konstituierten übernatürlichen Heilsgemeinschaft war ihrem Blick weithin entschwunden. So verurteilte man zwar Hus und Wiclif, ohne jedoch durch tiefere Wesenserkenntnis der Kirche und eine daraus gespeiste religiöse Praxis die böhmische Häresie theologisch und existenziell zu überwinden. Vielleicht aber war es gerade dieser Mangel gewesen, dessen theologisch und religiös unbewältigte Erfahrung Hus überhaupt hatte zum Häretiker werden lassen« (Ebd.). Die mehrfach genannten Konzilien, ihre Teilnehmer, Diskussionen, Reflexionen und Ergebnisse verdienen doch mehr Achtung und Anerkennung als sie mit solch pathetischen Worten erfahren. *Rudolf Reinhardt*

Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, hg. von Dieter R. Bauer – Peter Dinzelbacher (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 13). Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1990. 493 S. Kart. DM 137,–.

Jeder, der eine wissenschaftliche Tagung zu organisieren hat, dürfte die gleichen Erfahrungen machen: Am Anfang stehen ein schönes Thema und eine Liste kompetenter Fachleute. Die ersten Einladungen bringen dann erste Enttäuschungen: ein Teil der möglichen Referenten schreibt ab. Neue Einladungen werden nötig. Andere Referenten sagen zu, ohne wenn und aber. Ein dritter Teil wiederum ist zwar bereit, ein Referat zu übernehmen, hat aber doch eigene Vorstellungen über das, was er bieten kann und will. (Gelegentlich werden auch Vorträge angeboten, denen man auf den ersten Blick die »Konserve« ansieht.) Am Ende ist es dann meist so, daß das Gesamtthema und die Referate einander »angepaßt« werden müssen. Dies braucht kein Unglück zu sein, da eine kompetente Tagungsleitung durchaus in der Lage ist, Brüche zu vermeiden und Lücken auszufüllen.

Werden dann alle Referate und Vorträge einer solchen Tagung ohne Unterschied veröffentlicht, kommt recht Heterogenes nebeneinander zu stehen: Ausführungen zum Grundsätzlichen neben »Fallstudien«, »Versuche« neben meisterlich gefeilten Überblicken, Zentrales neben Ausführungen am Rande des Gesamtthemas. Auch der vorliegende Sammelband demonstriert dieses Dilemma.

Zu den Beiträgen, die das Gesamtthema der Tagung abdecken, gehört die Analyse von *Peter Dinzelbacher* (›Verba hec tam mistica ex ore tam ydiote glebonis‹. Selbstaussagen des Volkes über seinen Glauben, unter besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsliteratur und der Vision Gottschalks, S. 57–99). Nach einer Einführung, welche die Visionsliteratur vom 7. bis 15. Jahrhundert als Möglichkeit erschließt, die Vorstellungen des einfachen Mannes aufgrund eigener Aussagen zu analysieren, geht der Autor auf das Zeugnis eines Bauern ein, der kurz vor der Wende zum 13. Jahrhundert zwei Klerikern eine Vision (in zwei Versionen) diktiert hat. Es ist ein Bericht über eine Reise durch das Jenseits, die der einfache Bauer in seiner schweren Krankheit ekstatisch erlebt hatte. Als Elemente seiner Vorstellungswelt werden

eine autochthone Kosmologie, die kirchliche Katechetik und schließlich die reale Topographie seiner Heimat deutlich.

Peter Segl (Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel von Antiketzertraktaten und Inquisitionsakten des 13. und 14. Jahrhunderts, S. 163–176) versucht einen neuen Ansatz. Er kann zeigen, daß abergläubische, häretische und »rechtgläubige« Formen der Volksfrömmigkeit durchaus Ähnlichkeiten aufweisen konnten. Bei solchen Vergleichen ist allerdings darauf zu achten, daß die unterschiedlichen topographischen und geistigen Voraussetzungen nicht eingeebnet werden. Die Frömmigkeit eines französischen Waldensers oder italienischen Katharers hatte andere Voraussetzungen, auch ein anderes Niveau als das, was um dieselbe Zeit hierzulande als »Volksfrömmigkeit« begegnet.

Auf eine wichtige Quellengattung verweist *Gerhard Jaritz* (Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit, S. 195–219). Bei manchen Bildern ist der Übergang von der »Volksfrömmigkeit« zur Belehrung fließend; dies wird zum Beispiel an dem »Feiertagschristus« aus Kärnten deutlich, dessen Bild der ländlichen Bevölkerung nahebringen sollte, daß Arbeit an Sonn- und Feiertagen eine Sünde ist und das Leiden Christi vermehre. Instruktiv ist auch die Analyse von *Peter J. A. Nissen* (Niederländische Mirakelbücher aus dem Spätmittelalter, insbesondere das Arnheimer Mirakelbuch des heiligen Eusebius, als Quelle für den Volksglauben, S. 275–305). *Christoph Burger*, Privatdozent an der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen, edierte unter Mitarbeit von *Berndt Hamm, Friedhelm Stasch* und anderen die Werke des Augustinereremiten Johannes von Paltz (1982, 1983, 1989). Dieser war nicht nur Universitätstheologe, sondern auch Seelsorger. Seine Schriften sind wichtige Quellen für die Auseinandersetzung der kirchlichen Verkündigung mit den Elementen der damaligen Volksfrömmigkeit: »Volksfrömmigkeit in Deutschland um 1500 im Spiegel der Schriften des Johannes von Paltz OESA« (S. 307–327).

Souverän berichtet *Klaus Schreiner* über »Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit« (S. 329–373). *Giovanni B. Bronzini* (Der mittelalterliche Ursprung und das Weiterleben des Sankt-Michaels-Kultes im Volk, S. 101–127) weckt große Erwartungen, und zwar schon aus dem einen Grund, weil unser Land ebenfalls zahlreiche Michaelskirchen und -kapellen aufgewiesen hat. Die Enttäuschung ist groß. Der Verfasser berichtet allein über die Wallfahrt zur Michaelsgrotte auf dem Monte Gargano in Süditalien, eine Wallfahrt, die bis heute besteht und sich in äußeren Formen, aber auch in manchen Inhalten dem neuzeitlichen Leben angepaßt hat.

Über ein interessantes Projekt am Lehrstuhl für Volkskunde an der Universität zu Würzburg berichtet der dortige Ordinarius *Dieter Harmening* (Spätmittelalterliche Aberglaubenskritik in Dekalog- und Beichtliteratur. Perspektiven ihrer Erforschung, S. 243–251). Diese Literatur war sehr breit. Allein in der Bayerischen Staatsbibliothek in München konnten etwa 14000 Blätter Texte durchgesehen werden. Durch sorgfältige Analysen läßt sich am Ende sicherlich zeigen, wie die Kirche im ausgehenden Mittelalter, ihrem Auftrag getreu, versucht hat, Glauben vom Aberglauben zu trennen, tolerables Tun und abergläubische Praktiken zu scheiden. Diese Untersuchung ist schon deshalb von großem Wert, weil die Hälfte der Quellen deutsche Texte sind. Das einführende und grundlegende Referat hatte *Jean-Claude Schmitt* übernommen: »Der Mediävist und die Volkskultur« (S. 29–40). Schmitt gehört zum Kreis um die Zeitschrift »Annales. Economies, Societés, Civilisations«. Als Anhänger dieser Schule hat er sich seinerzeit die Sporen mit der Arbeit »Der heilige Windhund, die Geschichte eines heiligen Kults« (Stuttgart 1982, französische Ausgabe 1979) verdient (vgl. dazu meine Besprechung im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2 [1983] S. 267f.). Auch in diesem Vortrag begegnet eine überaus fragwürdige Terminologie; auch fehlt wiederum jegliches Verständnis für religiöse Phänomene, kirchliche Aufgaben und die Strukturen einer normenbestimmten Verkündigung. Auf Seite 39 erscheint als ein wichtiger Faktor für den grundlegenden Wandel der sozialen Verhältnisse im Spätmittelalter die »Stärkung der Autorität und des Einflusses des Staates, der seit Beginn des 14. Jahrhunderts der Kirche den Alleinanspruch auf Kontrolle des Verhaltens und Glaubens zunächst streitig macht, um ihn dann selber für sich geltend zu machen«. Einem Mediävisten darf eine solche Feststellung weder über die Lippen kommen noch in die Feder fließen. Auf Seite 31 wurde Schmitt, ein französisch sprechender Elsässer, das Opfer seiner Übersetzer: »Im 15. Jahrhundert tauchen die Ruhekapellen auf, in denen ungetaufte tote Kinder in der Hoffnung auf – wenn auch nur kurze – Auferstehung und damit die Möglichkeit ihrer Salbung aufgebahrt wurden«. Hier wird in Wirklichkeit die Taufe totgeborener Kinder angesprochen, ein Brauch, der sich auch bei uns bis ins 18. Jahrhundert halten konnte und erst durch die »Aufklärung« beseitigt wurde. Mit anderen Worten: Eltern und Paten brachten totgeborene Kinder zu bestimmten Kirchen und Kapellen. Dort wurde durch zweifelhafte Praktiken (Erwärmen des Altars) erreicht, daß sich die todesstarren Kinder noch einmal bewegten. Dann folgte rasch die Taufe. Hinter dieser Praxis stand der Wunsch der Eltern, auch den totgeborenen Kindern die volle Seligkeit zukommen zu

lassen. Was bei Schmitt als »Auferstehung« firmiert, ist eine »Wiedererweckung«, und die »Salbung« ist nichts anderes als die Taufe. Daß dieser Beitrag aus der »Annales«-Schule Aufnahme in diesen Band fand, hat einen Vorteil: Man kann weder der Rottenburger Diözesanakademie noch der Görres-Gesellschaft, die den Band mitbetreut und mitfinanziert hat, vorwerfen, sie seien engstirnig und übten Zensur aus.

Insgesamt hätte man gewünscht, daß die Herausgeber auch sprachlich manche Unebenheit geglättet hätten. Dazu gehört auf Seite 265: »Das war eins zu null zugunsten Hans Werns« – Anklang an eine Sportreportage, die man hier nicht erwartet. – Auch wird dem Leser nicht recht klar, was Robert W. Scribner mit seinem Lieblingswort »sakramentalisch« meint.

Unverzeihlich ist, daß der Band ohne Register erschienen ist. Ebenso fehlt ein Protokoll über den Verlauf der Diskussionen. Da nicht wenige Aussagen recht fragwürdig sind, würde der Leser gerne wissen, wie sich das Auditorium dazu gestellt hat. Ein Beispiel: Das Thema »Magie und Religion« wurde von einem Ethnologen (Leander Petzoldt) abgehandelt (S. 467–485). Interessant wäre nun zu erfahren, was die Religionsphilosophie oder die Religionspsychologie zu diesem weiten Thema zu sagen hatte. Überhaupt hätte man sich eine größere Beteiligung von Fachtheologen an einer solchen Studientagung gewünscht. – Eine letzte Frage an den Mitherausgeber Peter Dinzelbacher: Wen meint er, wenn er auf dem Hintergrund des Fegfeuer-Buches von Jacques Le Goff von »konservative(n) Paränetiker(n) zu diesem Thema« (S. 10) spricht? *Rudolf Reinhardt*

3. Humanismus – Katholische Reform – Reformation – Gegenreformation

JÜRGEN STEINER: Die Artistenfakultät der Universität Mainz 1477–1562. Ein Beitrag zur vergleichenden Universitätsgeschichte (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz Bd. 14). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1989. XVI und 654 S. Brosch. DM 96,–.

Die äußerst schwierige Quellensituation hat dazu geführt, daß die Geschichte der 1477 gegründeten Mainzer Universität in weiten Teilen noch immer unerforscht ist. Zwar gibt es manche Arbeiten zu einzelnen Protagonisten und Sachproblemen (Helmut Mathy hat es verstanden, zum fünfhundertjährigen Universitätsjubiläum daraus einen repräsentativen Überblick zusammenzustellen), aber übergreifende und zusammenfassende Darstellungen einzelner universitärer Institutionen bilden bislang die Ausnahme. So kommt die vorliegende, in Mainz erstellte geschichtswissenschaftliche Dissertation aus dem Jahre 1989 einem dringenden Desiderat nicht nur der Mainzer, sondern der Universitätsgeschichtsschreibung insgesamt entgegen. Sie behandelt die Geschichte der Mainzer Artistenfakultät von der Gründung bis zum Eintritt der Jesuiten in die Universität im Jahre 1562.

Die Artistenfakultät der mittelalterlichen Universität ist nicht mit einer modernen philosophischen Fakultät gleichzusetzen, auch wenn sich die letztere aus der ersteren entwickelt hat. Sie ist eher mit einer heutigen höheren Schule zu vergleichen. Wurden in ihr doch die bildungsmäßigen und methodischen Grundlagen und Voraussetzungen für das Studium an einer der höheren Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz und Medizin) vermittelt. Im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert war die Situation an den Artistenfakultäten hauptsächlich durch den Streit zwischen der *via antiqua* und der *via moderna* um die Grundlagen der philosophisch-theologischen Erkenntnis geprägt sowie von Versuchen, die Lehrinhalte im Sinne des erstarkenden Humanismus zu erneuern. Der Wegestreit verlief in Mainz moderater als anderwärts. Aber auch der Humanismus hatte an der Mainzer Artistenfakultät keine ausgesprochene Hochburg. Immerhin wurde hier 1501 eine Professur für die typisch humanistischen Fächer Rhetorik und Moralphilosophie eingerichtet, deren Stern mit dem Weggang des ersten Lehrstuhlinhabers an die neu gegründete Universität Frankfurt a. d. O. aber bald wieder erlosch. Von längerer Dauer war die wohl im Wintersemester 1508/09 – ein durch die vorliegende Untersuchung gegenüber der älteren Forschung erhärtetes Datum – geschaffene historische Professur, der erste Lehrstuhl für Geschichte an einer deutschen Universität überhaupt.

Ziel der Arbeit ist es nicht, eine umfassende Geschichte der Mainzer Artistenfakultät zur schreiben (dies ist aufgrund der Quellenlage kaum möglich), sondern die noch zur Verfügung stehenden Quellen, v. a. im Hinblick auf die Verfassung der Fakultät und die in ihr vermittelten Lehrinhalte, auszuwerten. Die Hauptrolle spielen dabei die im Anhang der Studie neben anderen Quellen edierten Statuten der Artistenfakultät von 1535. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser die Mainzer

Situation durchgehend vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Universitätslandschaft zeichnet. Dadurch entsteht ein facettenreiches, plastisches Bild.

Die bei allem Detailreichtum angenehm lesbare und durch Register gut erschlossene Arbeit bildet einen Meilenstein auf dem Weg zu einer umfassenden Darstellung der Frühgeschichte der Mainzer Universität. Man kann nur wünschen, daß der Verfasser im Hinblick auf die übrigen Fakultäten ähnlich kompetente Nachahmer findet. *Peter Walter*

August Buck (Hg.): Höfischer Humanismus (Mitteilung XVI der Kommission für Humanismusforschung der Deutschen Forschungsgemeinschaft). Weinheim: VCH Acta humaniora 1989. 273 S. Kart. DM 78,–.

Der Humanismus sowohl im Bereich der Literatur und Wissenschaft wie dem der bildenden Kunst hat sich vom 14. bis zum 17. Jahrhundert vor allem an den europäischen Fürstenhöfen entwickelt. Das Mäzenatentum des Hochadels bot den Künstlern und Dichtern nicht nur die wirtschaftliche Basis für ihre Tätigkeit, sondern beeinflußte in vielfältiger Weise auch die geistigen Prozesse bei der Entstehung der Kunstwerke. Die zehn Beiträge des vorliegenden Bandes behandeln an verschiedenen Beispielen die Interdependenz von Hof und Humanismus. Auf sie im Detail einzugehen, ist hier nicht möglich. Die Kenntnis der Humanismus und Renaissance zugrunde liegenden Strömungen wird jedoch durch alle in dem Band veröffentlichten Arbeiten entscheidend weitergeführt.

August Buck gibt in seinem kurzen einleitenden Aufsatz eine Gesamtdeutung des »Libro del Cortegiano« von Baldassare Castiglione. Barbara Bauer behandelt, vor allem am Beispiel Johannes Keplers (1571–1630), die Wandlung des Berufsbildes des höfischen Astrologen vom Propheten zum autonomen Wissenschaftler. Durch den Beitrag über den Koblenzer Hofapotheker Cornelius Rasener (1474–1543) von R. Schmitz und H. Schnitzler fällt Licht auf den bisher kaum bekannten Humanistenkreis um den in Koblenz residierenden Kurfürsten von Trier, Johann von Metzenhausen.

Wie Selbstverständnis und Herrscherideologie der Päpste Julius II. und Urban VIII. im Werk der von ihnen geförderten Künstler, insbesondere Michelangelos und Berninis, ihren Ausdruck fanden, zeigt V. Reinhardt. Der Verfasser hebt vor allem die politische Funktion der Kunst, ihre Bedeutung für die Legitimation von Herrschaft, hervor. Daß durch Urban VIII. innerhalb des Kirchenstaates ein Bild des Herrschers propagiert wurde, »das den Papst vorwiegend als Entrückten in der Nachfolge Christi zeigte«, ist kaum als Symptom päpstlichen Machtverfalls zu deuten (S. 159), sondern ist (kunsthistorisch) auf den Einfluß des Manierismus zurückzuführen; andererseits durfte in einer bildlich-theologischen Deutung des päpstlichen Priesterkönigtums, die vornehmlich dessen Verherrlichung und Verankerung im göttlichen Heilsplan zu zeigen hatte, das Element der Erniedrigung und Passion nicht ganz fehlen. Eine eingehende Analyse und Interpretation sowohl des Deckenfreskos von Pietro da Cortona im großen Saal des Palazzo Barberini (1633–1639) wie die Darstellung der gebärenden »Mater Ecclesia«, die Gian Lorenzo Bernini im Auftrag des Papstes über den acht Wappenschilden des Hauses Barberini auf den Säulenbasen des Hochaltar-Baldachins von St. Peter durch seinen damaligen Gehilfen Borromini anbringen ließ (1627–1633), hätte hier weiterführen können (s. dazu vor allem: Cesare d'Onofrio, La Papessa Giovanna. Roma e papato tra storia e leggenda, Roma 1979; La scena di parto nel baldacchino di Urbano VIII in S. Pietro e il concetto della »Mater Ecclesia«, ebd. S. 243–263). *Helmut Feld*

Hans Ulrich Rudolf: Der Bauernkrieg in Oberschwaben 1525 im Spiegel der Weißenauer Chronik des Abtes Jacob Murer. Diaserie mit Begleitbuch. Landesbildstelle Württemberg 1989. 72 S. Pappbd.

Insgesamt 20 Fässer guten Weines, eine große Menge Fische und mehrere prächtige Gastmähler kostete das Kloster Weißenau die Zustimmung und das Einverständnis der Ravensburger Bürger, daß der Konvent des Klosters während der Unruhen des Bauernkriegs in den Mauern der Stadt Ravensburg aufgenommen wurde. 60 Gulden kostete die Umlage für den Unterhalt des Heeres des Schwäbischen Bundes. Die Heerführer, Georg Truchseß von Waldburg und Wilhelm von Fürstenberg, mußten mit je einem Faß besten Weines beschenkt werden. Das ist die nüchterne Bilanz, die Abt Jacob Murer in seiner Chronik des Bauernkriegs zieht, in der er die Ereignisse des Jahres 1525 schildert, die sich auf den Besitzungen des Klosters und der nahen Umgebung zugetragen haben. Die Klage über die Kosten »aus dieser Wirrnis und

Verirrung« zeigt dabei ganz die Perspektive der Obrigkeit, die kein Verständnis hat für den »Aufruhr und die Empörung des Bauernkriegs in ganz Deutschland, so wie ihn die Welt noch nicht erlebt hatte«. Unverständlich ist ihm auch, daß nach Beendigung des Bauernkriegs »das ganze Volk und der gesamte Pöbel damals wie nie zuvor einen Haß auf die ganze Geistlichkeit hatten«.

Berühmt ist die Chronik Murers vor allem wegen der Federzeichnungen, die unter seiner Anleitung gefertigt worden sind und die das Geschehen des Bauernkriegs bildlich darstellen. Um diese Bilder auch für Unterrichtszwecke nutzen zu können, hat die Landesbildstelle Württemberg anhand der originalen Handschrift, die im Besitz der Fürsten von Waldburg-Zeil ist, eine Diaserie in zwei Teilen herstellen lassen. Zusammen mit einem Begleitbuch bietet sie diese in ihrem Verleih an. Teil 1 enthält eine komplette Reproduktion der 12 Blätter der Chronik, Teil 2 zeigt Ausschnitte aus den Zeichnungen, die eine nähere Beschäftigung mit den auf den Bildern dargestellten Situationen ermöglichen.

Mit Hilfe der Dias läßt sich der Verlauf des Bauernkriegs exemplarisch hervorragend veranschaulichen. Die Bilder zeigen die ersten Anzeichen der Unruhen, die Versuche des Herrn, die Bauern zu beschwichtigen, den Höhepunkt der Unruhen am Beispiel der drastisch geschilderten Plünderung des Klosters, schließlich das Eingreifen des Bundesheeres, den Abschluß des Weingartener Vertrags und die endgültige Unterwerfung der Bauern. Daneben lassen sich aus den Bildern interessante kulturgeschichtliche Informationen entnehmen, etwa über das Leben der Menschen auf dem Land oder die Kleidung und Bewaffnung der Bauern, Adligen, Chorherren, Bürger und Landsknechte. Für die Umgebung von Ravensburg und Biberach sind die Bilder darüber hinaus auch als lokalhistorische Quelle interessant.

Das Begleitbuch, das von Professor Hans Ulrich Rudolf erstellt worden ist, enthält eine ausführliche Kommentierung der Bilder, didaktische Überlegungen über den Einsatz der Dias, quellenkritische Erörterungen über den Wert der Chronik als Geschichtsquelle und als Kunstwerk, die Texte Jacob Murers, eine Zeittafel zum Bauernkrieg, eine Kartenskizze zur Organisation der oberschwäbischen Bauern sowie Hinweise zu Literatur und Unterrichtsmedien. Es ist damit eine wertvolle Hilfe für den Lehrer zur Vorbereitung des Unterrichts.

Die Diaserie ist insgesamt ein reizvolles Unterrichtsmedium, weil die Bilder der Chronik wegen ihres skizzenhaften Charakters fast wie Reportagen wirken und somit sicher das Interesse der Schüler finden. Sie ist eine Abwechslung zum vertexteten Geschichts- und Religionsunterricht und erlaubt gleichzeitig, den kritischen Umgang mit Bildquellen zu erlernen. *Josef Buck*

Benno von Bundschuh: Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 124). Münster: Aschendorff Verlag 1988. XXVIII und 603 S. Kart. DM 158,–.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts ist von Anfang an von Bemühungen begleitet, die aufbrechenden Fragen und Differenzen in Gesprächen zu erörtern und durch Verhandlungen zu bereinigen. Neben die theologischen Diskussionen, die in der Tradition der akademischen Disputationen vor allem in der Frühzeit der reformatorischen Bewegung für die Klärung der Fronten und besonders des reformatorischen Standpunkts große Bedeutung hatten, traten im Verlauf der Reformationsgeschichte immer stärker die auf Reichsebene vom deutschen König und Kaiser veranlaßten, von den Reichsständen getragenen, durch Aufwand und Umfang herausragenden, deshalb natürlich auch selteneren Colloquien über Fragen von Religion und Kirche. Beim Wormser Religionsgespräch von 1557 handelt es sich um den letzten derartigen Versuch einer Verständigung der Parteien in großem Maßstab, nach dessen Scheitern die Unionsbemühungen zwischen Altgläubigen und Protestanten für lange Zeit endeten und das Zeitalter der Gegenreformation einsetzte.

Da in der Spätphase der Reformation die wichtigsten Positionen längst abgesteckt waren und es bei diesen Religionsverhandlungen vor allem um kleine Schritte und Kompromisse, um sekundäre Streitigkeiten und Festigung der Standpunkte ging, sind sie von der neueren Forschung wenig beachtet worden. Im Unterschied zu früheren Colloquien wurde das Wormser Religionsgespräch von 1557 in unserem Jahrhundert nicht mehr ausführlich behandelt. Das ist bedauerlich; denn die Kirchengeschichte Deutschlands in den folgenden 200 Jahren und darüber hinaus war in hohem Maße von den Fronten bestimmt, die damals abgesteckt wurden. Deshalb ist die vorliegende Monographie, eine noch von Georg Pfeilschifter angeregte Würzburger theologische Dissertation von 1980, uneingeschränkt zu begrüßen.

Das umfangreiche Werk besteht aus zwei Teilen: einer Darstellung des Wormser Colloquiums

(187 Seiten), der eine Beschreibung der Voraussetzungen seit 1552 von doppeltem Umfang (362 Seiten) vorausgeht. Diese Aufteilung ist berechtigt; denn die Vorgeschichte des Colloquiums ist genauso wichtig und genauso wenig erforscht wie dieses selbst. Das Stichwort »Colloquium« wurde erstmals am 20. April 1552 von Kurfürst Moritz von Sachsen bei den Linzer Verhandlungen mit König Ferdinand ins Spiel gebracht (S. 14), die durch die Fürstenerhebung gegen Karl V. nötig geworden waren. Eine Versammlung der neutralen Stände in Worms (Mai 1552) und die Fortsetzung der Linzer Gespräche in Passau (Juni 1552) ließen einen Religionsfrieden in greifbare Nähe rücken (S. 32). Sorgfältig zeichnet der Verfasser die Verhandlungen und die unterschiedlichen Positionen Karls V. und Ferdinands, der verschiedenen Reichsstände und Religionsparteien nach. Der Augsburger Reichstag 1555 wird nur kurz gestreift (S. 68–74), da er keine religiös-theologische Übereinkunft, sondern nur einen juristischen Religionsfrieden erzielt hat. Das 2. Kapitel schildert die Vorbereitungen des Regensburger Reichstags von 1556/57 einschließlich der innerprotestantischen Konflikte (S. 75–121), ein 3. und 4. Kapitel den Verlauf des Reichstags selbst (S. 122–247), auf dem ein neues Religionsgespräch in Worms vereinbart und die Namen der von beiden Seiten zu entsendenden Gesprächsteilnehmer (S. 230–242) festgelegt wurden. Im 5. Kapitel beschreibt der Verfasser die Vorbereitungen des Religionsgesprächs (S. 248–295) gegen erhebliche Widerstände vor allem König Philipps II. von Spanien und bedeutender altgläubiger Theologen (z. B. Johannes Groppers). Endlich gibt er noch eine ausführliche Analyse (6. Kapitel, S. 296–369) der großen theologischen Denkschriften, die seit 1554 und während des Regensburger Reichstags zur Vorbereitung des Religionsgesprächs ausgearbeitet worden waren: der ›Meditationes theologorum Moguntensium‹ (1554), der ›Opiniones‹ Balthasar Fannemanns, eines passauisch-württembergischen Vorschlags, dreier Schriften Georg Witzels, des Ratschlags Christoph Welsingers und der ›Consultatio‹ des Friedrich Staphylus.

Der zweite Teil beschreibt zunächst (7. Kapitel, S. 370–425) minutiös den Auftakt des Colloquiums, den Schauplatz, sämtliche Teilnehmer und die vorbereitenden Gespräche auf beiden Seiten. Zwei weitere Kapitel (Kap. 8 und 9, S. 426–507) schildern den Verlauf des Gesprächs: die ersten sechs Sitzungen bis zum offenen Bruch zwischen den Wittenberger und Weimarer Theologen, den Streit um die drei hinterlassenen Schriften der Flacianer, die restlichen Sitzungen und das Scheitern des Colloquiums nach langen Verhandlungen, in die auch König Ferdinand einbezogen worden war. Ein eigenes Kapitel (Kap. 10, S. 508–532) ist dem religiösen und gesellschaftlichen Leben während des Colloquiums gewidmet (den Predigten in Wormser Kirchen, dem Verhältnis innerhalb der beiden Delegationen und zwischen ihnen sowie den Reaktionen der Bevölkerung) – ein Musterbeispiel für die Umsicht und Sorgfalt, mit der der Verfasser alle möglichen Gesichtspunkte beachtet. Endlich behandelt er auch die Streitschriften, die im Anschluß an das gescheiterte Colloquium erschienen sind: den ›Abschied der Gesandten Augspurgischer Confession‹, die katholischen Gegenschriften des Johannes a Via, Bartholomäus Latomus und Friedrich Staphylus, die protestantischen Antworten und weitere literarische Nachhutgefechte. Eine »Schlußbilanz« (S. 557–567) rundet die Darstellung ab. Im »Anhang« (S. 568–580) sind drei Briefe von Damian Pflug und Johann Ulrich Zasius an König Ferdinand ediert. Eine Zeittafel von 1552 bis 1558 (S. 581–591) faßt die wichtigsten Daten des Buches zusammen, dessen Benützung ein Personen- und Ortsregister (S. 592–603) erleichtert.

Das nüchtern und trotz seines hohen Gehalts an Daten und Namen gut lesbar geschriebene Buch ist ein Grundwerk für die so lange vernachlässigten Jahre des Übergangs von der Reformation ins konfessionelle Zeitalter. Auch wenn der Verfasser gelegentlich (besonders bei der Vorstellung der beteiligten Personen) nur Informationen aus der Sekundärliteratur zusammenträgt, ist man für die Sammlung solcher Angaben dankbar. Der größte Teil des Werks ist aber unmittelbar aus den Quellen gearbeitet und bietet auf weite Strecken – vor allem in seinen Referaten über Denkschriften und Gutachten – bisher kaum berücksichtigte oder gänzlich unbekannte Materialien zum Verständnis der konfessionellen Positionen aus ungedruckten Schriften. Neben dieser Bereicherung unserer Quellenkenntnis verdanken wir ihm eine detaillierte und differenzierte Analyse der Beziehungen zwischen theologischer Argumentation und politisch-kirchenpolitischen Rücksichten, die nicht nur unser Bild jener Epoche wesentlich bereichert, sondern auch grundsätzliche Einsichten in die geschichtlichen Bedingungen frühneuzeitlicher Religionspolitik vermittelt.

Ulrich Köpf

DIETRICH KRATSCH: Justiz – Religion – Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden 16. Jahrhundert. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990. 270 S. Ln. DM 58,–.

Das Schicksal der Kirchengüter, insbesondere jenes der aufgelassenen Klöster, war am Ende des 16. Jahrhunderts eines der zentralen Probleme der Reformation. Neben ihrem spezifisch reformatorischen Zusammenhang ist die Kirchengutfrage jedoch auch im Kontext ihrer territorialpolitischen Bedeutung zu sehen: den Territorialgewalten ging es bei dieser Auseinandersetzung um die Errichtung einer einheitlichen Landeshoheit mittels Beseitigung der kirchlichen Privilegien und Exemtionen. Hatte der Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Protestanten den Besitz des vor dem Passauer Vertrag reformierten Kirchengutes gesichert, fehlte eine Regelung für die auf protestantischem Gebiet noch bestehenden Klöster. Von Bedeutung waren hier vier Verfahren vor dem Reichskammergericht, die unter dem Namen »Vierklosterstreit« bekannt wurden.

Die vorliegende Arbeit, eine von Martin Heckel betreute Dissertation, unterzieht diese Prozesse erstmals einer genaueren Betrachtung. Nach einleitenden Ausführungen zur historischen Bedeutung der Kirchengüter und zu ihrer reformationshistorischen Vorgeschichte werden die vier Verfahren anhand des Quellenmaterials eingehend dargestellt.

Es handelt sich um die Verfahren des Karthäuserordens gegen die Grafen von Oettingen wegen des Klosters Christgarten, des Karmeliterprovincials gegen den Reichsritter von Hirschhorn wegen des Klosters Hirschhorn, der Äbtissin und der Nonnen des Klosters Maria Magdalena gegen die Stadt Straßburg und schließlich des Bischofs von Speyer gegen Eberstein und Baden wegen des Klosters Frauenalb. Nach dem jeweiligen Streitgegenstand werden die prozessuale Lage des Falles, der Entscheid des Reichskammergerichts und dessen Begründung, sowie die Reaktion der betroffenen Parteien erörtert. Letztere machten sich das von der zeitgenössischen Jurisprudenz entwickelte Argumentationsinstrumentarium zunutze, um ihre rechtlichen Vorbringen zu stützen. Auch nach dem Urteil der protestantischen Juristen beruhte im ausgehenden 16. Jahrhundert, ja bis zum Ende des Alten Reiches das Prozeßrecht sowie Teile des Zivilrechts auf dem kanonischen Recht. Daneben wurde aber auch von der neuentwickelten Reichsstaatslehre und vom Religionsfrieden her argumentiert. Die Einleitung von Revision und Devolution an die Reichstagsdeputation hatten zur Folge, daß die Prozesse auf die reichspolitische Ebene gehoben wurden und daß das weitgehend gelähmte Reichskammergericht einen politischen Bedeutungsschwund erfuhr. An seine Stelle trat weitgehend der Reichshofrat.

Die Arbeit besticht durch eine sorgfältige Analyse der historischen Ereignisse, ohne den Blick für die reformations- und reichspolitischen Zusammenhänge zu verlieren. Sie liefert wichtige Erkenntnisse zur Funktion des Reichskammergerichts und stellt damit einen gelungenen Beitrag zur faszinierenden und komplexen Verknüpfung von Kirchenpolitik und Recht in der frühen Neuzeit dar.

René Pahud de Mortanges

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur Bd. V/2: Nuntius Pier Luigi Carafa (1627 September – 1630 Dezember), bearb. von JOSEPH WIJNHOVEN. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1989. XXIII und 703 S. Kart. DM 242,–.

In seiner Freizeit ein Jahrzehnt lang die Nuntiaturberichte Carafas von 1627 bis 1630 zu bearbeiten und zu edieren, ist eine großartige Leistung, zeigt aber gleichzeitig eine nicht zu seltene Problemlage in der Geschichtswissenschaft, daß nämlich wichtige Editionen wie die Nuntiaturberichte nicht institutionell abgesichert, sondern auf den konkret wirksamen Idealismus einzelner Persönlichkeiten angewiesen sind, außerhalb der universitären Arbeits- und Finanzmöglichkeiten. Nur 11 der 1020 Aktenstücke des Bandes waren ganz oder teilweise veröffentlicht, d. h. zu 99 % liegen Erstdrucke vor. Freilich wurden diese Quellen von den bekannten Autoren Schweitzer, Burkard, Becker, von Pastor und Grisar bereits benutzt.

Die Ausgabe ist nach den bewährten Editionsprinzipien mit allen nötigen Angaben bearbeitet. Der Verlauf der Korrespondenz ist durch Querverweise leicht nachzuvollziehen; knappe, aber präzise Anmerkungen geben zusätzliche Querverweise, Personendaten und Literaturhinweise. Die Überlieferung ist exakt und in ihrer Vielschichtigkeit dokumentiert. Ein ausführliches Namens- und Sachregister erschließt den dicken Band vielseitig.

Carafa erweist sich zweifelsfrei als Vertreter der Papstkirche und des Hauses Barberini, beispielsweise dadurch, daß er intensiv daran mitarbeitet, die Kritik des Lütticher Kurialisten Fisen an der römischen Kurie

zu unterdrücken (Verhaftung). Der Fall ist für das Haus Barberini wichtig, weil unter Urban VIII. (Barberini) der päpstliche Nepotismus seinen Höhepunkt erreicht.

Ein Dauerthema ist, daß sich Carafa bemüht, die Nuntiaturgerichtsbarkeit, d.h. den päpstlichen Jurisdiktionsanspruch zu verteidigen und durchzusetzen, z.B. im Rahmen von Visitationen, wobei das Stift Lüttich im Mittelpunkt seiner Tätigkeit steht. Lüttich betreffend befindet sich im übrigen in Nr. 1765 eine ausführliche Erörterung der Residenzpflicht und ihrer unmöglichen Erfüllung durch Ferdinand von Bayern (Erzbischof von Köln, Bischof von Münster, Paderborn und Hildesheim). Durchgehend spielen auch die päpstlichen Provisionsrechte bei Vakanzen in den zahlreichen Kapiteln des Nuntiaturbezirks eine Rolle; besonders in den norddeutschen Kapiteln sollen gut katholische Bewerber zum Zuge kommen.

Mit den Erfolgen der kaiserlichen Seite 1628/29 und dem Edikt vom März 1629 wird die Restitution säkularisierter Kirchengüter ein wichtiges Thema. Carafa erhält dazu den päpstlichen Auftrag, setzt sich über Mittelsmänner, besonders Jesuiten, dafür ein, führt aber selbst aus vielerlei politischen Gründen, im Bewußtsein der sublimen Schwierigkeiten (Kaiser/alte Orden versus Papsttum/Jesuiten), keine Restitutionen durch.

Über die Politik im Reich und in Europa ist Carafa gut informiert, sei es über den Jesuiten Johann Reinhard Ziegler, Beichtvater des Mainzer Kurfürsten, oder über den Kapuzinerdiplomaten Alessandro da Ales. Es geht um Kurfürsten- und Ligatage, um Frankreich und die Generalstaaten oder beispielsweise relativ ausführlich um die Machtanmaßung Wallensteins (Nr. 1290 über den Ligatag in Bingen).

Sehr deutlich wird auch das Bemühen, bei Abts- und Bischofswahlen anwesend zu sein und den päpstlichen Einfluß geltend zu machen, z.B. im Juli 1629 in Mainz. In den 40 Monaten Berichtszeit hat Carafa immerhin fünf Informativprozesse über die kanonische Qualifikation Neugewählter durchgeführt. Interessante Nachrichten sind über die Bischofswahlen in Mainz und Worms 1629 oder über die päpstliche Ernennung Franz Wilhelms von Wartenberg zum Bischof von Verden und Minden enthalten.

Ein weiteres Thema sind die »Jesuitinnen«, die Englischen Fräulein. Carafa steht der neuartigen Ordensgründung anfangs wohlwollend gegenüber, wird aber ein gefügiger Vollstrecker der römischen Kurie, als es im Auftrag der Propaganda-Fide darum geht, die drei Institute in seinem Bezirk aufzulösen.

Einige Schreiben drehen sich um Missionare in Norddeutschland, insbesondere um den Hildesheimer Kanoniker Martin Stricker und seine Präbendenversorgung. Von Anhang I bis III dürfte vor allem der Bericht über die norddeutschen Bistümer vom September 1627 beachtenswert sein (S. 652–660), ergänzt durch den Bericht über Verden von 1628 (Nr. 1393). Daneben gibt es zahlreiche Themen wie Fuldaer Seminar, Ehedispensen, Frankfurter Bücherkatalog, Altersdispens für kirchliche Ämter, Armutsatteste, Postwesen und seine Störungen, Kriegsverlauf in Deutschland und Italien, Schwangerschaft der englischen Königin und Hoffnung auf Erleichterung für die englischen Katholiken, vom Stichwort Ablaß bis Zölibat. Erwähnenswert ist auch, daß der Band einigen Aufschluß gibt über den Staatssekretär Francesco Barberini, den außerordentlich einflußreichen Nepoten Urbans VIII.

Joseph Wijnhoven gebührt größter Dank für die Edition; es ist ihm auch zu wünschen, daß er in ungebrochener Schaffenskraft Band VII/3 (1631–1634) wie angekündigt zum Druck bringen kann.

Alfred Schröcker

HERBERT POHL: Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert (Geschichtliche Landeskunde 32). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1988. XIV und 373 S. mit 6 Abb. und 4 Tab. Kart. DM 58,–.

In der Erforschung der Hexenverfolgungen in Süddeutschland nehmen die geistlichen Territorien eine Sonderstellung ein. Die Massenhinrichtungen in den Hochstiften Würzburg, Bamberg und Trier oder auch in der Fürstpropstei Ellwangen, um nur einige zu nennen, hatten den Eindruck erweckt, als ob sich geistliche Territorien durch eine besonders grausame Intensität der Hexenverfolgungen von anderen Ländern unterschieden. Der Arbeit von Herbert Pohl, einer kirchengeschichtlichen Dissertation an der Universität Osnabrück, gebührt der Verdienst, an den Verfolgungen im Kurfürstentum Mainz den Fall der »Normalität« aufgezeigt zu haben.

Das Erzstift Mainz gliederte sich in der frühen Neuzeit in zwei Teile. Das obere Erzstift erstreckte sich zwischen Aschaffenburg und Walldürn bis hin nach Osterburken. Das untere Erzstift zog sich entlang des Mains und Rheins von Höchst über Mainz bis nach Bingen und Lorch. Das Eichsfeld und Erfurt, ebenfalls zu Kurmainz gehörig, mußten wegen des erschwerten Zugangs zu den Archiven der ehemaligen DDR

unberücksichtigt bleiben. Zeitlich ist die Arbeit auf die Frühphase der Hexenverfolgungen bis zum Tod des Kurfürsten Wolfgang von Dalberg 1601 eingegrenzt. Nur die Beschreibung der Prozeßlawine in Dieburg 1627–30 geht über diesen zeitlichen Rahmen hinaus.

Pohl gliedert die Arbeit nach einem allgemeinen Überblick in vier Abschnitte. In einer geographisch, nach den Kurmainzer Ämtern gegliederten Beschreibung (S. 34–139) schildert er detailreich und quellennah die einzelnen Verfolgungen. Ein zweiter Teil widmet sich den juristischen Aspekten der Hexenverfolgungen (S. 141–201). In zwei systematischen Punkten fragt Pohl nach den gesellschaftlichen Ursachen der Hexenverfolgungen (S. 202–235) und den verschiedenen Elementen von Zauber- und Hexenglaube (S. 236–292).

Die Kurmainzer Hexenprozesse lassen drei Perioden intensiver Verfolgungen in den Jahren 1590–1608, 1611–1619 und 1625–1632 erkennen. Für den Gesamtzeitraum kann Pohl 324 Hinrichtungen belegen. Wegen der zum Teil schlechten Quellenlage schätzt er die Gesamtzahl der Opfer auf maximal 1000 Personen.

Die Ergebnisse der Untersuchung Pohls decken sich mit den Beobachtungen zahlreicher Studien der letzten Jahre zu den Hexenverfolgungen in Deutschland und Europa. Die Opfer der Hexenverfolgungen waren zum größten Teil ältere Frauen. Nur in Prozeßlawinen, wie etwa in Dieburg zwischen 1627 und 1630, stieg der Anteil der Männer unter den Opfern auf über 50 %. Der »typische« Hexenprozeß in Kurmainz war jedoch das Verfahren, in dem höchstens vier oder fünf Frauen hingerichtet wurden.

Mit Nachdruck weist Pohl auf das Phänomen hin, daß die Kurmainzer Hexenverfolgungen immer auf Drängen der Bevölkerung initiiert wurden. Von sich aus wurde der Weltliche Rat von Kurmainz nicht aktiv. Seine Zurückhaltung, besonders in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, verhinderte eine Ausweitung der Hexenverfolgungen im Erzstift.

Der Schwerpunkt der Arbeit Pohls liegt in der genauen und zuverlässigen Beschreibung der einzelnen Prozesse. Die breitere Einbettung in die Forschungsdiskussion bleibt hingegen sehr knapp. Die Grundfrage nach den Ursachen des Verhaltens der Obrigkeit, die am Ende des 16. Jahrhunderts dem Drängen der Bevölkerung nach Bestrafung der Verdächtigen nachkam, im 17. Jahrhundert nach den Massenhinrichtungen in Dieburg jedoch immer zurückweisender reagierte, bleibt offen. Der Hinweis Pohls auf die Agrarkrisen des ausgehenden 16. Jahrhunderts mag als Auslöser für die sich verstärkenden Hexereibeschuldigungen durch die Bevölkerung plausibel erscheinen, als Ursache für die Verfolgungsbereitschaft der Obrigkeit müßten tieferliegende Gründe herangezogen werden. Hexenverfolgungen waren mehr als »Begleiterscheinungen des konfessionellen Zeitalters« (S. 293), sie waren integraler Teil dieser Epoche und somit kausal mit ihr verbunden. Der intensiveren Klärung dieser Bezüge weicht Pohl aus. Die Stärkung landesherrlicher Obrigkeit und der damit verbundene wachsende Konformitätsdruck auf die Bevölkerung, der sich in einer Fülle von Mandaten breiter Lebensbereiche der Menschen bemächtigte, können in der Diskussion um die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen nicht mehr ausgeklammert werden.

Die Arbeit schließt mit drei Anhängen, in denen die Prozesse und die Opfer der Verfolgungen aufgelistet werden. Ebenso sind die wichtigsten Kurmainzer Verordnungen von 1612/13 zu den Hexenverfolgungen ediert. Leider erschwert das Fehlen eines Registers den gezielten Zugriff zu diesem materialreichen Buch.

Wolfgang Zimmermann

4. Neuere Kirchengeschichte

PETRA JUNGMAYR: Georg von Welling (1655–1727). Studien zu Leben und Werk (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit Bd. 2). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990. 196 S. mit 7 Tafeln. Ln. DM 66,–.

Pharmazie- wie Medizingeschichte behaupten sich zwar unangefochten als historische Teil- oder Zweigdisziplinen. Die Perspektive des Salons nimmt sie jedoch vielfach als Séparées wahr, deren Ergebnisse der zünftige Historiker eher im Vorübergehen registriert. Zu Unrecht, wenn sie an den ›Synapsen‹ arbeiten, an denen oder durch die die allgemeinen zeit- und ideengeschichtlichen Großdaten individuell konkret werden, jene Wirkung entfalten, die dann, wenn auch begrenzt, wieder verändernd auf den allgemeinen Fluß der Dinge zurückwirkt.

Vorliegende Arbeit, eine Heidelberger pharmaziehistorische Dissertation, lichtet manche der Nebel und Rätsel, die schon zu Lebzeiten und nicht ohne eigenes Zutun einen höchst einflußreichen Theoretiker und Praktiker der Alchemie – schillernd wie die meisten von ihnen – umgaben, dessen hermetische Lehre

beispielsweise noch den jungen Goethe zu alchemischen Experimenten anregte (S. 88–94). Sechs Jahre seiner Biographie, hier zum erstenmal kritisch aufgearbeitet (S. 11–29 u.a.m.) werfen aufschlußreiches Licht auch auf beide Stränge unserer Landesgeschichte. Der wohl in Kassel Geborene wurde nach vornehmlich montanistischen Tätigkeiten in Lützen, Eisleben, Hasserode und Berlin 1717 als Bergwerksdirektor im Herzogtum Württemberg bestallt. Die von ihm selbst behauptete Verbindung mit der adeligen schwäbischen Familie Welling von Vöhingen, gehört endgültig ins Reich der Fabel. Das Prädikat »von« wie den Freiherrentitel verlieh er sich aller Wahrscheinlichkeit nach selbst. Dies und anderes bei ihm wie andern des »Fachs« Züge von Hasardeuren, die – immer hart an der Grenze zur Scharlatanerie – mittels der Alchemie (oder auch nur des von anderen in sie gesetzten Glaubens) wirtschaftlich zu reüssieren hofften und früher oder später regelmäßig Schiffbruch erlitten. Vermutlich wegen Unstimmigkeiten mit der Bulacher Gewerkschaft verließ er Württemberg bereits 1720 in Richtung Baden. Dort wußte er seine montanistischen und alchemischen Künste nicht ungeschickt an die allerhöchsten Ohren zu bringen, die des alchemievernarrten Markgrafen Karl Wilhelm nämlich, und wurde richtig 1721 (nebst dem üblicherweise damit verbundenen Nebenamt im Bergwesen) zum Direktor des Laboratoriums in einem der »Zirkelhäuschen« des kurz zuvor fertiggestellten Karlsruher Schlosses berufen. (Über die Pflege der Alchemie am Karlsruher Hof unter Karl Wilhelm gibt ein Exkurs mit Abdruck des Laborprotokolls vom 1., 2. und 6. August 1720 [S. 137–154] höchst anschaulich Aufschluß.) Als es mit dem verlangten bzw. versprochenen Goldmachen wie immer nicht klappte (dazu S. 81–84), und während Welling deswegen schon heimlich den Absprung vorbereitete, fiel er in tiefe Ungnade – ins Nichts. Bis zu seinem Tod 1727 in Bockenheim bei Frankfurt blieben alle Entschuldigungs- und Bittschriften unerhört.

Der große Zusammenhang berührt natürlich weit mehr: Im Mittelpunkt der im Arrangement des Dargebotenen übersichtlichen, in den Sachinformationen dichten, in Kritik und Urteil überzeugenden Arbeit steht die literarkritische und sachhermeneutische Analyse des »Opus mago-cabbalisticum« Wellings im Rahmen der und als hervorragendes Fallbeispiel der theosophisch orientierten Alchemie des 18. Jahrhunderts. 1719 und 1729 jeweils zu Teilen, 1735 als Ganzes (zusammen mit einigen Fremdtexten) gedruckt, umfaßt es 582 Druckseiten. Diese Drucke erfolgten ohne Willen und Wissen Wellings durch Dritte. Die Druckgeschichte selbst (S. 32–40) gerät zu einem anschaulichen Szenenbild des alchemistischen Milieus im Hell-Dunkel von zelebriertem Hermetismus, stilisiertem Mystizismus, rätlicher Anonymität und literarischer Hehlerei. Einen gewissen Kontrast dazu bildet die weitere literarische Überlieferung des nun einmal gedruckten »Opus« in zwei weiteren Nachdrucken, drei Abschriften, sowie einer holländischen, acht russischen und drei englischen Übersetzungen. Die Nachweise der Verfasserin (S. 126–134) unterstreichen die hohe Professionalität ihrer Recherchen. (Einige Titel-Faksimilia [S. 185–190] dienen der Anschaulichkeit.) Gleiches ist von den ebenso sorgfältigen wie ausgedehnten Nachweisen der Rezeption des Werks bei weiteren theosophischen Alchemisten und Pietisten sowie im Ambiente geheimer Gesellschaften (Gold- und Rosenkreuzer, Asiatische Brüder, russische Freimaurer, S. 88–109) zu sagen.

Wellings »Opus« lehnt sich mit seinen drei Teilen »Vom Salz«, »Vom Schwefel«, »Vom Mercurio« an die paracelsische Tria prima an, ordnet ihnen jedoch mit theosophisch aufgeladener Motivik die Epochen der Heilsgeschichte zu: dem göttlichen, geistigen Anfang der Dinge folgt ihr Zurücksinken in den materiellen, irdischen Zustand, dem schließlich ihre Rückkehr zum Ursprung im Vorgang der apokatastasis panton. In der Analyse von Wellings Theosophie und Naturphilosophie weist die Verfasserin stringent an Einflüssen nach: allgemein den Jakob Böhmes bzw. ›böhmistischen‹ Denkens; konkret, auch literarkritisch faßbar, den des »Paradoxal Discourse« des Holländers F. M. van Helmont (1614–1698) und den der von Welling selbst herausgegebenen Schrift eines Anonymus »Curiose Erwegung…«. Trotz des ›marktschreierischen‹ Titels seines Werks bleibt Welling beim Leisten der Theosophie; »Erwartungen, tiefgreifenden Ausführungen über Magie und Kabbala zu begegnen, bleiben unerfüllt« (S. 74).

Unter den zwölf benützten Archiven (S. 155) ragt das Generallandesarchiv Karlsruhe gegebenermaßen hervor. Ein Index nominum et operum anonymorum erleichtert den Zugriff auf einzelnes. – Der Reihe, die sich mit einem so erfreulichen Auftakt einem nicht eben viel traktierten Sujet zuwendet, ist ein ebenso guter Fortgang zu wünschen.

Abraham Peter Kustermann

PHILIPP MATTHÄUS HAHN: Echterdinger Verkündbuch 1781–1790. Transkription der Handschrift bearb. und kommentiert von EBERHARD GUTEKUNST (Quellen und Schriften zu Philipp Matthäus Hahn Bd. 8). Württembergisches Landesmuseum: Stuttgart 1990. XVI und 190 S. Geb.

Unter den Veröffentlichungen zum Philipp-Matthäus-Hahn-Jubiläum 1989/90 ragt die schmale, aber gewichtige Edition einer bisher von der Forschung nicht beachteten Quelle für das pfarramtliche Wirken des bedeutenden Theologen und Erfinders hervor. Es handelt sich um ein Buch mit 172 Blättern, in dem Hahn als Pfarrer von Echterdingen die gottesdienstlichen Abkündigungen festgehalten hat und das im Archiv des Evangelischen Pfarramts Echterdingen I aufbewahrt wird. Das Dokument enthält Eintragungen Hahns von seiner Investitur ins Echterdinger Pfarramt am 29. April 1781 bis zum 25. April 1790 (also bis kurz vor seinem Tod am 2. Mai) und wurde von fremden Händen bis zum 28. August 1791 fortgeführt. Bieten die Kanzelabkündigungen an sich schon ein wichtiges Zeugnis des kirchlichen und bürgerlichen Lebens, so geben Hahns Aufzeichnungen darüber hinaus aufschlußreiche Einblicke in sein Selbstverständnis, seine erzieherischen Bemühungen um die Gemeinde und die theologische Begründung seiner Maßnahmen.

Der Herausgeber hat bei der Edition einen vernünftigen Mittelweg zwischen diplomatisch getreuer Wiedergabe des Texts und Lesbarkeit gewählt, der Hahns Schreibweise bei leichter Vereinheitlichung der Orthographie und Anpassung der Zeichensetzung an die heutigen Gepflogenheiten bewahrt und Abkürzungen sowie wichtige Streichungen mitteilt. In einer knappen, gehaltvollen Einleitung stellt er die Eigenart des Verkündbuchs dar und beschreibt die Aufgaben des württembergischen Pfarrers im 18. Jahrhundert. Besonders verdienstlich sind seine 458 sachkundigen, teilweise sehr umfangreichen Anmerkungen. Sie bieten oft ausführliche, erläuternde und ergänzende Zitate nicht nur aus den schon 1983 veröffentlichten Tagebüchern Hahns, sondern auch aus den ungedruckten Protokollen des Kirchenkonvents, dessen Beschlüsse häufig die Grundlage der Abkündigungen bilden, aus dem Notabilienbuch (der handschriftlichen Aufzeichnung oder Inhaltsangabe amtlicher Erlasse) und gelegentlich auch aus anderen Archivalien. Eine willkommene Beigabe stellen die 48 Abbildungen im Text dar, die leider nirgends verzeichnet und auch durch das Personen-, Orts- und Sachregister nicht vollständig erfaßt sind.

Jeder, der sich mit dem Wirken Philipp Matthäus Hahns oder mit dem kirchlichen Leben im evangelischen Württemberg des 18. Jahrhunderts beschäftigt, wird die gut benutzbare Edition und den reichen Kommentar mit dem größten Gewinn durcharbeiten. *Ulrich Köpf*

HANS WICKI: Staat. Kirche. Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (Luzerner Historische Veröffentlichungen Bd. 26). Luzern: Rex Verlag 1990. 613 S. Ln. DM 70,–.

Als vierter Teil der Geschichte des Kantons Luzern kommt in dem hier zu besprechenden Werk das Verhältnis von Kirche und Staat und das kirchlich-religiöse Leben im Stand Luzern zur Zeit des Ancien Régime zur Darstellung. Hatte der Verfasser 1979 mit »Bevölkerung und Wirtschaft des Kantons Luzern im 18. Jahrhundert« (Luzerner Historische Veröffentlichungen Bd. 9) eine Wirtschaftsgeschichte vorgelegt, wird diese nun in verdienstvoller Weise um die kirchen- und religionspolitische Dimension jener Zeit ergänzt.

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der *erste Teil* behandelt das Verhältnis von Kirche und Staat, welches durch den Udligenswiler Handel von 1725 in eine tiefe Krise gestürzt wurde: der Konflikt, der durch die Reibung eines wiedererstarkten Papsttums mit der zunehmend selbstbewußteren staatlichen Obrigkeit vorprogrammiert war, kam anläßlich der Ausweisung eines renitenten Dorfpfarrers zur Entladung und führte zur zeitweisen Verlegung der Nuntiatur, sowie zur Androhung kanonischer Sanktionen durch ein Breve Benedikt XIII. Erst die Vermittlung der katholischen Orte der Eidgenossenschaft ermöglichte eine Streitbeilegung, staatlicherseits sollte inskünftig jedoch eine verstärkte Sensibilität für Übergriffe der kirchlichen Instanzen herrschen. Das Verhältnis zur Nuntiatur blieb gespannt. Streitfragen wie die Beeidigung von Zeugen vor geistlichen Gerichten und die Steuerexemtion der Kleriker führten zur programmatischen Schrift »De Helvetiorum iuribus circa sacra« von J. A. F. Balthasar (1768), welche die alleinige Kompetenz des Staates zur Regelung des Staatskirchenrechts proklamierte.

Nach der Darstellung des Verhältnisses Luzerns zur reformierten Konfession, welches lange von einer strengen Handhabung des Territorialitätsprinzips geprägt war, schildert der Verfasser im *zweiten Teil* das kirchliche Leben des 18. Jahrhunderts. Der Klerus stand in einem ungetrübt hohen Ansehen; hohes

Pfründeinkommen und großes Sozialprestige hatte einen großen Andrang zum Priestertum zur Folge. Mangelnde Auslese bei der theologischen Ausbildung führte in der Realität jedoch zu verhältnismäßig vielen »Versagern«. Die Reformen des Trienter Konzils fanden nur partiell Niederschlag. Eine große Rolle spielte in der Volksfrömmigkeit die Heiligenverehrung, ebenso wie das Bruderschafts- und Wallfahrtswesen. (Hier ist bei der einschlägigen Literatur nachzutragen: Louis Carlen, Wallfahrt und Recht im Abendland, Freiburg i. Ue. 1987.) Die Disziplinierungsbestrebungen des Klerus hinsichtlich der Lebensführung des Volkes wurden durch obrigkeitliche moralpolitische Maßnahmen unterstützt. Neben der regulären Pfarreiseelsorge bestand durch die Vielzahl von Klöstern, Stiften, Ritterhäusern und Eremitenniederlassungen eine große Auswahl an geistlich-religiösen Lebensformen, welche jedoch seit der Mitte des 18. Jahrhunderts der Kritik durch die Aufklärung unterworfen waren. Die reformpolitischen Bestrebungen der Aufklärungszeit zur Liturgiereform und zur Eindämmung des Votivwesens konnten sich nicht überall durchsetzen, ja wirkten gelegentlich kontraproduktiv.

Der *dritte Teil* der Arbeit befaßt sich mit dem Thema Kirche und Schule. Die durch die Kirche betriebenen Volksschulen fungierten weitgehend als kirchlich-religiöse Erziehungsanstalten und vermittelten im profanen Bereich nur höchst rudimentäre Kenntnisse, wobei sich die Landbevölkerung hartnäckig gegen die Einführung der allgemeinen Schulpflicht wehrte. Erst die Helvetik brachte eine umfassende Änderung: die Zahl der Volksschulen wurde vermehrt und die sogenannte St. Urbaner Normalmethode als verbindlich erklärt. Dieses Kapitel wird ergänzt durch eine Bestandsaufnahme über die zur Zeit des Ancien Régime im Kanton existierenden Volksschulen, sowie durch eine Darstellung des höheren Bildungswesens. Der *vierte Teil* ist einer zusammenfassenden Schlußbetrachtung gewidmet.

Die weitgespannte Thematik der vorliegenden Arbeit ließ erwarten, daß sich ihr Verfasser mit den groben Entwicklungslinien der religiösen Verhältnisse im Ancien Régime begnügen würde. Das Gegenteil ist der Fall. Alle wichtigen Ereignisse und Erscheinungsformen des religiösen Lebens werden unmittelbar aus den Quellen erarbeitet, ausführlich zur Darstellung gebracht und sodann im Kontext der Zeit reflektiert. Der stets flüssige Stil macht die Lektüre zum Vergnügen. Ohne Zweifel ist dem Autor ein auf lange Zeit gültiges Standardwerk zur luzernischen Geschichte gelungen, welches für gleichgeartete kirchengeschichtliche Forschungen in anderen Kantonen der Schweiz zum Maßstab werden wird. *René Pahud de Mortanges*

GÜNTER CHRIST: Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit. Festgabe zum Sechzigsten, hg. von LUDWIG HÜTTL – RAINER SALZMANN (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Bd. 12). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1989. XII und 257 S. Kart. DM 56,–.

Günter Christ, Ordinarius für Rheinische Landesgeschichte und Didaktik der Geschichte an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln, ist als wissenschaftlicher Forscher insbesondere durch seine Beiträge zur Geschichte der alten Reichskirche in der frühen Neuzeit (mit deutlichem Forschungsschwerpunkt im mainfränkischen Raum) hervorgetreten und hat durch seine aus den archivalischen Quellen geschöpften Untersuchungen unsere Kenntnis über diese neunhundertjährige, von allem Anfang aufs engste mit dem Heiligen Römischen Reich, seiner Idee, seinem Kaisertum verbundene, in diesem Sinn eminent »staatstragende« Institution und ihre Verfassungsstrukturen erheblich vertieft. Und gewiß hat er, indem er sich als Profanhistoriker der lange vernachlässigten, im Grunde übergangenen reichskirchlichen Thematik zuwandte, nicht wenig dazu beigetragen, daß man im Rahmen der profangeschichtlichen Forschung auf Rang und Bedeutung der in der Säkularisation von 1802/03 zerschlagenen Reichskirche im Gefüge des alten Reiches überhaupt erst aufmerksam wurde. Zumal seine 1975 erschienene Habilitationsschrift »Praesentia regis. Kaiserliche Diplomatie und Reichskirchenpolitik, vornehmlich am Beispiel der Entwicklung des Zeremoniells für die kaiserlichen Wahlgesandtschaften in Würzburg und Bamberg« hat hier wichtige Anstöße vermittelt.

Um so mehr ist es zu begrüßen, daß aus Anlaß seines sechzigsten Geburtstages ein ausgewählter Teil seiner in Zeitschriften und Sammelwerken verstreuten Aufsätze zur Thematik in der vorliegenden Festgabe zusammengetragen sind. Es handelt sich um folgende Beiträge: »Die Würzburger Bischofswahl des Jahres 1724« (Fürstbischof Christoph Franz von Hutten), erschienen 1966 (S. 2–87); »Das Hochstift Würzburg und das Reich im Lichte der Bischofswahlen von 1673 bis 1795«, erschienen 1967 (S. 88–110); »Fürst, Dynastie, Territorium und Konfession. Beobachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts«, erschienen 1974 (S. 111–131); »Kaiserliche Wahlgesandte im Hochstift Würzburg. Eine vergleichende Betrachtung einer Institution des alten Reiches«, erschienen 1975

(S. 132–144); »Landeskirchliche Bestrebungen in Bayern und in den österreichischen Erblanden«, erschienen 1976 (S. 145–166); »Kaiserliche Wahlgesandte in Bamberg«, erschienen 1980 (S. 167–192); »Köln und Prag am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges. Ferdinand von Wittelsbach und Johannes Lohelius in ihrer Rolle als Koadjutor und Erzbischof im Rahmen der kirchlichen Strukturen ihrer Zeit«, erschienen 1983 (S. 193–209); »Karl Theodor von Dalberg«, erschienen 1985 (S. 210–233).

Alle diese Aufsätze aus den Jahren 1966–1985 beleuchten eindrucksvoll das spezielle Forschungsinteresse Günter Christs am Thema Reichskirche. Es ist vornehmlich der Problematik der Reichsbischofswahlen – bei denen immer zugleich auch ein Reichsfürst mit reichsunmittelbarer Landesherrschaft gekürt wurde –, ihrer politischen, auch familienpolitischen Hintergründe und der wechselnden politischen Einflußnahme des Reichsoberhauptes auf sie gewidmet. Mit anderen Worten: Die Beiträge untersuchen unter je verschiedenem Aspekt das dem Verband des alten Reiches eigentümliche singuläre Verhältnis von Kirche und Staat.

Dem Sammelband ist ein Curriculum vitae Günter Christs vorangestellt (S. IX–XI). Das »Verzeichnis der Publikationen von Günter Christ« (S. 235–248) und ein Personenregister (S. 249–257) schließen den Band ab. Leider sind die Beiträge nicht neu gedruckt, sondern in anastatischem Nachdruck wiedergegeben, mit der Folge, daß jeder Beitrag ein unterschiedliches Schriftbild aufweist. *Manfred Weitlauff*

Heribert Raab: Reich und Kirche in der frühen Neuzeit. Jansenismus – Kirchliche Reunionsversuche – Reichskirche im 18. Jahrhundert – Säkularisation – Kirchengeschichte im Schlagwort. Ausgewählte Aufsätze (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat Bd. 28). Universitätsverlag: Freiburg/Schweiz 1989. XVIII und 529 S. Kart. Sfr 78,–.

Im Juni 1990 ist Heribert Raab, schon lange von schwerer Krankheit gezeichnet, verstorben. Das Jahr 1988 hatte ihm noch, anläßlich seines 65. Geburtstages, zwei Ehrungen bleibender Art gebracht: eine stattliche Festschrift, an der mehr als 20 Federn mitgewirkt haben, dazu den hier vorzustellenden, nicht weniger umfangreichen Sammelband.

Aus den – nach dem Stand von 1988 – über 90 in Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlichten Beiträgen Raabs wurden insgesamt 21 Titel ausgewählt. Sie stellen – sieht man von dem hier wohl bewußt ausgesparten Thema »Görres« ab – einen repräsentativen Querschnitt durch das reiche Schaffen eines Mannes dar, dem die Erforschung wie auch die Neubewertung der frühneuzeitlichen Reichskirche richtungweisende Akzente zu verdanken hat.

Was der Band als ganzer in mustergültiger Weise vorzuführen vermag, ist die weitgehende Verflechtung der Phänomene von Episkopalismus–Febronianismus, Jansenismus, Reunion der getrennten Kirchen, Staatskirchentum, aber auch Reichsreform und europäischer Friedensordnung; dies wiederum vor dem Hintergrund des geistesgeschichtlichen und kirchenpolitischen Klimas der Zeit, in diesem Falle des 17., besonders aber des 18. Jahrhunderts. An Persönlichkeiten wie Barthel (mit dem sich Raab schon früh, 1952, befaßt hat) und Neller wird die Rolle der zeitgenössischen Kanonistik erhellt, werden aber auch die Impulse deutlich, die von der zeitweiligen Schönbornschen Dominanz innerhalb der Reichskirche an Rhein, Main und Mosel nicht nur auf künstlerischem Gebiet, sondern auch auf dem Felde des Reichskirchenrechts ausgegangen sind. Hontheim–Febronius ist nicht nur durch den Wiederabdruck des Beitrags in den »Rheinischen Lebensbildern« von 1973 gegenwärtig, sondern auch in »Georg Christoph Neller und Febronius«, vor allem jedoch in der Untersuchung über die Rolle des Frankfurter Stiftsdechanten Dumeiz bei der »Entdeckung des Febronius«, aber auch in der Nachzeichnung des Wirkens der Apostolischen Bücherkommissare in der Reichsstadt am Main. Einen anderen, damit eng verquickten Schwerpunkt stellt der Jansenismus dar. Auch diese Thematik ist, wie der Fragenkomplex der Kanonistik, in den Untersuchungen Raabs vielerort präsent, in den Studien über die Bekämpfung des Jansenismus im Bereich der Kölner Nuntiatur und das Verhältnis des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels zum Jansenismus rückt sie in den Mittelpunkt.

Von den Fragenkreisen von Episkopalismus, Jansenismus und Kirchenreform ist auch jener der Reunion der Kirchen und der damit verbundenen Fürstenkonversionen nicht zu trennen. Hier erscheint als die zentrale Figur Ernst von Hessen-Rheinfels, wiewohl nur ein deutscher Kleinfürst des 17. Jahrhunderts, aber dennoch eine Persönlichkeit von bedeutender geistiger Ausstrahlung und unermüdlicher konfessionspolitischer Aktivität; ihn bemüht Raab häufig als Kronzeugen religions- und kirchenpolitischer Entwicklung. In diesem Zusammenhang kommen auch die, wenngleich weitgehend folgenlos gebliebenen, Reunions- bzw. Konversionsbemühungen im Welfenhaus, und mit diesem auch Persönlichkeiten wie Rojas y Spinola und Nils Stensen in das Blickfeld. Wenn auch das Lebendigmachen geistesgeschichtlicher Konstellationen, hier vor allem die Vermittlung eines differenzierten Bildes der »katholischen Aufklärung«,

das besondere Anliegen Raabs ist, bleibt dennoch auch die reale Entwicklung der Germania Sacra nicht ausgespart. So wird am Beispiel der oberdeutschen Erz- und Hochstifte das Kräftemessen zwischen Habsburg und Wittelsbach anschaulich vorgeführt, im Beitrag zur Höffner-Festschrift von 1986 das Panorama der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts, vor allem im Nordwesten des Reiches, entrollt. Mit Untersuchungen über »Toleranz im Kur- und Erzstift Trier« (1984), »Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation« (1976) – ein prägnanter Überblick über die Säkularisationsproblematik des 17. und 18. Jahrhunderts – wird schließlich der Umbruch von 1802/03 angesteuert, dessen strukturelle Folgen in »Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland« differenziert beschrieben werden, deren persönliche Aspekte in der Schilderung der Bemühungen Dalbergs um das Überleben bzw. den Wiederaufbau kirchlichen Lebens treffend eingefangen werden. Daß die Reichskirche nicht nur von den Fürstbischöfen repräsentiert wird, war schon Raab bewußt. So wird immer wieder auf die Bedeutung leitender Minister, aber auch der Weihbischöfe verwiesen, gelten dem kurtrierischen Konferenzminister von Hornstein und dem Paderborner Weihbischof und Apostolischen Vikar des Nordens von Gondola eigene Beiträge.

Forschungsansätze, die eine Weiterführung verdienen, begegnen in drei Beiträgen am Schluß des Bandes, unter dem Obertitel »Kirchengeschichte im Schlagwort«. Sie werfen auf das geistig-religiöse Klima der Zeit bezeichnende Schlaglichter, sind aber auch geeignet, das Gewicht manches in isolierter Betrachtung reichlich hart wirkenden Terminus am Ende doch zu relativieren.

Der entscheidende Zugriff auf die im einzelnen behandelten Phänomene erfolgt von der Geistesgeschichte her. Auf diesem Gebiet erweist sich Raab als intimer Kenner der Materie, dem auch entlegene Quellenbestände vertraut sind und der, wie vielfach zu belegen, den Gang in die Archive nie gescheut hat. Es sind aber nicht nur ideengeschichtliche Verflechtungen, die immer wieder mit imponierender Souveränität herausgearbeitet werden; auch die Interdependenzen zwischen kirchenpolitischen Ideen auf der einen und Realpolitik der verschiedenen Ebenen auf der anderen Seite, von der Reaktion auf kuriale oder staatskirchliche Ansprüche bis hin zur Pfründenbesetzung, das Verhältnis der fürstbischöflichen Entscheidungsträger zu der ihre Zeit prägenden Gedankenwelt und den diese repräsentierenden Persönlichkeiten, nicht zuletzt auch die vielfältigen Querverbindungen innerhalb der Schicht der Ideenträger verleihen dem Bild nicht nur Farbigkeit sondern vor allem Tiefe. Gewiß bezieht man in unseren Tagen auch sozialgeschichtliche Fragestellungen mit Gewinn in die Erforschung der Reichskirche und ihres Umfeldes ein – wie unabdingbar jedoch der Rekurs auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund, ja man möchte eher sagen, das geistesgeschichtliche Fundament bleibt, zeigt einmal mehr dieser Band. Er ist weitaus mehr als lediglich ein Sammelband, präsentiert er sich doch als ein vielfältig durchwirktes Geflecht von Ideen, Potenzen und Personen, was ihm seine imponierende Geschlossenheit verleiht.

Heribert Raab, der uns die Kanonisten des 18. Jahrhunderts ebenso nahegebracht hat wie eine Gestalt von der Art eines Clemens Wenzeslaus von Sachsen (dessen Biographie wohl nun Torso bleiben wird), dessen Quellensammlung »Kirche und Staat« und dessen zusammen mit Konrad Fuchs erarbeitetes »Wörterbuch zur Geschichte« aus dem akademischen Lehrbetrieb nicht mehr wegzudenken sind, dessen Handbuchbeiträge Marksteine gesetzt haben, hat stets einen dezidierten Standpunkt vertreten. Dies hat ihn jedoch nie daran gehindert, ein differenziertes Urteil und eine von Noblesse geprägte abwägende Betrachtungsweise walten zu lassen.

Drucktechnisch wird auch hier die heute aus Kostengründen häufig angewandte Methode des reprographischen Nachdrucks angewandt. Dies führt nicht nur zu einer Unterschiedlichkeit des Druckbildes, sondern auch dazu, daß frühere Druckfehler stehen bleiben, so z. B. S. 125 »Rittergut Bocholt« statt zutreffenderweise »Büchold«. Außer einem solideren Einband, der auch den ersten Lesedurchgang ohne Schaden übersteht, hätte es der Benutzer des Bandes auch begrüßt, wenn sich der Verlag zur Erstellung wenigstens eines Personen- und Ortsregisters hätte entschließen können. *Günter Christ*

HANS-OTTO MÜHLEISEN (Hg.): Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). München–Zürich 1989. 264 S. Brosch. DM 44,–.

Der vorliegende Sammelband – auch eine Frucht der überreichen publizistischen Ernte des »Bicentennaire« – widmet sich in sieben Beiträgen unterschiedlichen Umfangs dem Einfluß der Französischen Revolution auf den deutschen Südwesten. Im ganzen überwiegen ideengeschichtlich-geisteswissenschaftliche Fragestellungen; diesen Rahmen verläßt lediglich ein Beitrag über die Klosterkirche von St. Blasien.

Henning Ottmann (»Politisches Denken in Baden während und nach der Französischen Revolution«) zieht Verbindungslinien vom aufgeklärten Absolutismus bis zum badischen Liberalismus des Vormärz. Daß es in Baden, ungeachtet der Aktivitäten von Jakobinern und revolutionärer Regungen, zu keinem Umsturz kam, sieht er vor allem in der Reformpolitik Markgraf Karl Friedrichs, in der agrarischen Struktur eines Landes ohne entwickeltes Bürgertum, nicht zuletzt aber auch in der Ambivalenz der französischen Politik begründet. Aufschlußreiche Parallelen zur »Mainzer Republik« von 1792/93 bietet dabei der 1799 in Basel gedruckte Verfassungsentwurf, der freilich nicht auf Baden allein, sondern auf ganz Deutschland bezogen war.

Theo Stammen (»›Die Revolution des Geistes‹ – 1789 in der deutschen Literatur«) untersucht die »Veränderungen der Denk- und Deutungssysteme in Literatur und Philosophie« (S. 26), wie sie »vermutlich durch die Französische Revolution und ihre Ausstrahlung nach Deutschland bewirkt worden sind«. Es wird gezeigt, wie die Französische Revolution vielfach als Symptom einer umfassenderen »inneren Krise« (S. 34) begriffen, sowohl als Destruktion, aber auch als positiv-konstruktiver Impuls erfahren wurde. Als »Zeitzeugen« werden, in jeweils eigenen Abschnitten, Schiller, Hegel, Hölderlin, Goethe, Forster und Novalis bemüht. Unter den Erkenntnissen der Studie sei vor allem auch auf die Herausarbeitung der das Zeitgeschehen einfangenden differenzierten Metaphorik verwiesen.

Gonthier Louis Fink(»Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur und Publizistik« [1789–1800]) entfaltet, ausgehend von deutlicher Kritik an modischer Jakobiner-Interpretation, ein weitgespanntes Panorama, das Lyrik, erzählende Literatur, Bühnendichtung, Lied, Reiseschriftstellerei, Journale, aber auch – da in der Regel unzensiert und daher unmittelbarer als öffentliche Äußerungen – Briefzitate einbezieht. Dabei ergibt sich der Befund, daß eine erste Phase kritischer Bejahung des Revolutionsgeschehens ab August 1791 von einer zweiten, stärker von antirevolutionären Argumenten bestimmten abgelöst wurde, die einen jahrelangen »Federkrieg« (S. 92) zur Folge hatte. Das zunächst ins Positive gewandte Frankreichbild schlug im Verlauf dieser Entwicklung wieder ins Negative um (»Westhunnen« S. 114), die Metapher vom »Schauspiel« wurde von jener der »Tragödie« abgelöst. Besondere Beachtung finden auch die Reiseberichte deutscher »Revolutionspilger« (S. 72) – hier drängen sich Parallelen zu ähnlichen Phänomenen der jüngeren Gegenwart auf –; Georg Forster, auch dies verdient angemerkt zu werden, erfährt eine sehr differenzierte, weit über seine Rolle in der kurzlebigen »Mainzer Republik« hinausgehende Würdigung.

Erich Pelzer (»Die Französische Revolutionspropaganda am Oberrhein« [1789–1799]) nimmt einen Perspektivenwechsel vor: nicht die Wirkung auf die Territorien des Reiches, sondern Motivation und Funktionsweise der Französischen Revolutionspropaganda sind sein Thema. Diese wird in drei Phasen faßbar gemacht – einer ersten, um den Straßburger Maire Dietrich konzentrierten, einer zweiten, ebenfalls von Straßburg ausgehenden, jedoch von deutschen Emigrantenkreisen getragenen (das Spektrum reicht hier von gemäßigten Vertretern wie Christian Friedrich Cotta bis zu Radikalen vom Schlage eines Eulogius Schneider), schließlich einer dritten, von Basel aus organisierten und auf den Aufbau einer Spionage- und Agententätigkeit in Süddeutschland gerichteten unter dem Direktorium.

Hans-Otto Mühleisen, zugleich Herausgeber des Sammelbandes, entwirft in seinem Beitrag »Der politisch-literarische Kampf um die südwestdeutschen Klöster in der Zeit der Französischen Revolution« ein façettenreiches, auf eingehender Quellenbasis beruhendes Bild der Bemühungen der Klöster Südwestdeutschlands um ihre Selbstbehauptung. Als Fazit dieses, mangels realer Machtmittel, vorwiegend mit der Feder geführten Kampfes wird festgehalten, daß letztendlich die Existenz monastischer Daseinsformen mit dem Menschenbild der Aufklärung (hinter dem die staatliche Gewalt stand) unvereinbar schien, alle Verteidigungsstrategien der Klöster daher ins Leere laufen mußten. Als verhängnisvoll erwies sich dabei die Fehlrechnung, im revolutionären Frankreich und nicht in den eigenen Landesherren, mit denen man sich in einer Interessengemeinschaft wähnte, die Hauptgefahr zu sehen.

Von diesen, um Einfühlung in die Situation der Zeit und abgewogenes Urteil bemühten Studien heben sich *Walter Grabs* Ausführungen – mit »Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern – Zur Geschichte der deutschen Jakobiner« plakativ überschrieben – negativ ab. Der einzige positiv zu wertende Ertrag liegt in einigen Ausführungen über Aktivitäten südwestdeutscher Jakobiner. Was im übrigen im Anschluß an die grobschlächtige Schwarz-Weiß-Malerei der literarischen Gewährsmänner der Zeit an Klischees geboten wird, macht deutlich, daß die Erkenntnisse der Erforschung des aufgeklärten Absolutismus offenbar nicht zur Kenntnis genommen wurden.

Johannes Langner schließlich verläßt in seiner Untersuchung »Architektur im Zeitalter der Vernunft – Das Beispiel der Klosterkirche von St. Blasien« den Bereich geistig-literarischer Wechselwirkungen und

stellt aufschlußreiche Bezüge zwischen der in St. Blasien realisierten Sakralarchitektur und dem, den Zeitgeist spiegelnden, »Kult der Primärformen« (S. 154) heraus. Auch dies, wenn man so will, ein Versuch, den Anschluß an die »progressive Ausrichtung der Epoche« (S. 163) zu gewinnen. Am Lauf der Dinge konnte dies jedoch so wenig ändern, wie die an anderer Stelle vorgestellten apologetischen Bestrebungen der Klöster.

Ein Sammelband wie der vorliegende kann verständlicherweise lediglich Probleme anreißen, zur Aufarbeitung des vielschichtigen Sachverhalts Schneisen schlagen. Der im Vorwort S. 7 geäußerten Absicht, einen Beitrag zur Regionalgeschichte zu leisten, werden im einzelnen nicht alle Autoren in gleicher Weise gerecht. *Günter Christ*

Jean Delienière: Karl Friedrich Reinhard (1761–1837). Ein deutscher Aufklärer im Dienste Frankreichs (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe B, Bd. 110). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1989. XXXII und 543 S. Kart. DM 70,–.

Als Beitrag zum »Bicentennaire« möchte die Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg die Veröffentlichung von Jean Delinières Habilitationsschrift von 1983 verstanden wissen. Das war eine glückliche Entscheidung, nicht weil die Biographie Reinhards für die Geschichte Südwestdeutschlands viel Neues brächte, sondern weil hier ein Stück aufklärerischen Denkens dokumentiert wird, das europäisch und nicht national orientiert war, und weil Reinhard ein Leben lang sich bemüht hat, deutsches und französisches Gedankengut zusammenzubringen. Zur Erinnerung: Reinhard wurde als Pfarrerssohn in Schorndorf geboren und durchlief die von ihm hart kritisierte württembergische Theologenausbildung bis zum Vikariat bei seinem Vater in Balingen. Seine literarischen Ambitionen waren nicht ganz erfolglos, führten ihn aber nicht aus der württembergischen Enge und so nahm er, nachdem sich andere Pläne zerschlagen hatten, die erste Möglichkeit wahr, um aus Württemberg herauszukommen. Er wurde Hauslehrer, zunächst in der Schweiz und dann in Bordeaux. Dort engagierte er sich für die Revolution, fuhr mit seinem Zögling nach Paris und fand Verwendung für eine diplomatische Mission nach England, die ihn erstmals mit Talleyrand zusammenbrachte. Seit diesem Zeitpunkt arbeitete er mit kurzen Unterbrechungen als Diplomat im Dienste Frankreichs bis 1832, die meiste Zeit auf Positionen in Deutschland, war kurze Zeit sogar Außenminister und starb als Pair von Frankreich. Trotz dieser Karriere hat Reinhard die französische Außenpolitik nie maßgebend bestimmt und wohl deshalb gab es bisher auch keine umfassende Biographie. Im Blickpunkt des Interesses stand mehr seine Freundschaft mit Goethe und, wie Delinière zeigt, die ganz unadäquate Frage nach seiner nationalen Zugehörigkeit. Delinière hat sich für eine Biographie entschieden, weil er den Literaten und Politiker nicht trennen wollte. Auf diese Weise konnte er Reinhards politische Philosophie rekonstruieren und gleichzeitig die Kontinuität in seinem Denken über alle Regimewechsel hinweg aufzeigen.

Zu diesem Zwecke hat Delinière den in 25 Städten in Frankreich, Deutschland, Österreich und der Schweiz verstreuten Nachlaß von Reinhard und dessen Frau ausgewertet. Auf die besondere Fähigkeit Reinhards als genauem Beobachter und die Bedeutung seiner politischen Korrespondenz hatte nach seinem Tod schon Talleyrand hingewiesen; das bestätigt sich nun und macht die Arbeit über die Biographie hinaus bedeutend für die Erhellung des geistigen Lebens in Frankreich und Deutschland.

Die Frage nach der Kontinuität ist so etwas wie eine Leitfrage, denn natürlich weckt der Dienst zunächst für die Revolution, dann Napoleon, dann Ludwig XVIII. und schließlich für den Bürgerkönig den Verdacht des Opportunismus und der Biograph ist geradezu erleichtert, daß sein Held unter Karl X. den Dienst quittierte. Tatsächlich identifizierte sich Reinhard nicht mit den jeweiligen Regimes, sah aber unter den gegebenen Umständen wenig andere Möglichkeiten.

Frankreich blieb für ihn trotz aller kritischer Distanz, die er nicht nur gegenüber den verschiedenen Staatsformen, sondern auch gegenüber der französischen Nation einnahm, letztlich der Staat in Europa, der am ehesten für eine freiheitliche Entwicklung eintreten würde. Außerdem verfolgte er nicht nationale französische Ziele, sondern vor allem eine Verständigung zwischen Frankreich und Deutschland. Bekannt ist, daß er sich um die Goethe-Rezeption in Frankreich verdient gemacht hat, neu und aufschlußreich ist, wie intensiv er sich bemühte, dem Abbé Sièyes, der für Reinhard eine Art politische Leitfigur darstellte, die Philosophie Kants nahezubringen. Bei seinen diplomatischen Missionen vertrat er nicht nur die französischen Interessen, er wollte in Paris um Verständnis werben für die Probleme der anderen, denn Frankreich

konnte und sollte nach seiner Überzeugung moralische Eroberungen machen. Im Glauben, Napoleon wolle diesen Weg beschreiten, freute er sich besonders auf die Ernennung zum Gesandten im neuen Königreich Westfalen. Entsprechend groß war seine Enttäuschung als ihm klar wurde, daß für Napoleon nur die Interessen Frankreichs zählten. Eine ähnliche Enttäuschung, weil die Erwartungen ähnlich hoch gespannt waren, bereitete ihm die Ernennung zum Gesandten beim Deutschen Bund 1815. Reinhard hielt von Preußen wenig und noch weniger von Österreich, da sie keine deutschen, sondern eigene Interessen verfolgen würden. Er erhoffte sich vielmehr eine politische Organisation des »Dritten Deutschland« ganz im Sinne von Wangenheim, dem er sich in Frankfurt näherte. Auch hier mußte er resignierend feststellen, daß Metternich den Bund zunehmend als Mittel seiner österreichischen Politik benutzen wollte. Als Politiker, so Delinière, war Reinhard nicht besonders erfolgreich, weil er seine aufklärerischen Ideale nicht aufgeben wollte und weil er als »Weltbürger« kein Verständnis für den aufkommenden Nationalismus besaß.

Die Grenzen seines Verständnisses zeigten sich auch bei der Einstellung zur Religion. Als Vertreter einer »natürlichen Religion« blieb ihm der Katholizismus, besonders in seiner an Rom orientierten Form immer fremd. Die Konversion Friedrich Schlegels war ihm nicht nur unverständlich, sondern führte zu einem Ende der Beziehungen. Erst gegen Lebensende fand er in dem aufgeklärten Wessenberg einen Dialogpartner, der ihm schließlich zum Freund wurde.

Delinière zeichnet das Bild seines »Helden« mit viel Sympathie, aber nicht unkritisch. Er verschweigt auch nicht seine Schwächen und negativen Seiten wie z. B. seine judenfeindlichen Äußerungen. Nicht ganz gerecht wird er ihm, wenn er immer wieder sein »elitäres« Denken hervorhebt, denn das ist eine Verurteilung nach unseren Normen (oder handelt es sich hier um ein Übersetzungsproblem?). In der Tat, Reinhard war kein Demokrat, aber wer war das schon in Europa um 1800? Auch nicht Robespierre, um dessen Verständnis er sich nach Meinung Delinières hätte bemühen müssen. Er war und blieb ein Anhänger der Verfassung von 1791, also der konstitutionellen Monarchie, die in Frankreich und Europa eine Zwischenform zur Demokratie darstellte und blieb so, wie Delinière ansonsten immer wieder betont, seinen Grundsätzen treu.

Hans-Otto Binder

WOLFGANG REINHARD: Geschichte der europäischen Expansion. Bd. 3: Die Alte Welt seit 1818. Mainz: Kohlhammer Verlag 1988. 278 S. Ln. DM 89.–.

Reinhards nun in 3 Bänden vorliegendes Werk ist ein Wagnis. Für den hier vorzustellenden Band gilt das in noch stärkerem Maße als für die beiden anderen. Denn für das 19. und 20. Jahrhundert ist nicht nur der Umfang der einschlägigen Fachliteratur für niemanden mehr überschaubar, sie ist auch in so vielen Sprachen verfaßt, daß kein einzelner Autor die Sprachkompetenz besitzt, um alles Wichtige zur Kenntnis nehmen zu können. Reinhard zieht die in west- und südeuropäischen Sprachen veröffentlichte Fachliteratur heran. Auf dieser Informationsgrundlage verfolgt er die Entwicklungen in Asien und Australien, einschließlich der kulturell ungemein vielfältigen Inselwelt des Indischen und des Pazifischen Ozeans, sowie des Osmanischen Großreichs. Das 19. und 20. Jahrhundert werden gleichgewichtig berücksichtigt (z. T. mit weiten zeitlichen Rückgriffen, wo dies nötig schien), der Erste und der Zweite Weltkrieg werden als Zäsuren in der Geschichte des Imperialismus und der Dekolonisation herausgearbeitet. Der Verfasser geht auch kurz auf die konkurrierenden Theorien ein, die von der Fachwelt diskutiert wurden und werden, doch im Vordergrund steht die Darstellung der Entwicklungsverläufe. Die Politik der europäischen Kolonialmächte wird kritisch analysiert, aber die endogenen Entwicklungsprobleme werden nicht vernachlässigt. Man wird von einer fairen Darstellung sprechen dürfen.

Ihr besonderer Wert besteht in dreierlei: Erstens findet man hier einen schnellen, übersichtlich gegliederten Zugang zur Geschichte der einzelnen europäischen Expansionsräume und die entsprechende weiterführende Literatur. Zweitens entsteht durch die Zusammenschau ein Gesamtbild, das auch für die Spezialisten einzelner Räume neues bietet. Und drittens ist das Buch allen zu empfehlen, die gewillt sind, ihr auf Europa konzentriertes Geschichtsbild zu erweitern – nicht zuletzt auch um die europäische Geschichte besser zu verstehen.

Einzelheiten können angesichts der weltweiten Thematik des Buches hier nicht vorgestellt werden. Hingewiesen sei aber auf das Schlußkapitel, in dem der Verfasser den »euroasiatischen Wechselwirkungen« (S. 205–218) perspektivenreich nachgeht. Er unterscheidet im »Austausch zwischen Ost und West« (S. 217)

vier große Phasen: In der ersten Phase, die – abgesehen vom Islam – bis ins 16. Jahrhundert reichte, sei »Asien der gebende, Europa der empfangende Teil« (S. 217) gewesen. Die anschließende zweite Phase sieht er durch ein Gleichgewicht geprägt, wenngleich schon die Voraussetzungen für die dritte, im späten 18. Jahrhundert beginnende Phase der europäischen Herrschaft gelegt wurden. Nun entstanden vier Typen kolonialer Herrschaft: die Siedlungskolonie nordamerikanischen Typs, die Herrschaftskolonie lateinamerikanischen sowie des asiatisch-afrikanischen Typus und die Halbkolonie von der Art des Chinesischen und Osmanischen Reichs. Die vierte in die Zukunft offene Phase sieht Reinhard zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzen. In ihr begann die Gegenbewegung zur europäischen Expansion. Europa werde nun »auf sein ursprüngliches Maß reduziert« (S. 218). Ob der Historiker Reinhard ein guter Prognostiker ist, bleibt abzuwarten. *Dieter Langewiesche*

Willy Real (Hg.): Katholizismus und Reichsgründung. Neue Quellen aus dem Nachlaß Karl Friedrich von Savignys (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF Heft 11). Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1988. Kart. 414 S. DM 78,–.

Aus dem Nachlaß des preußischen Diplomaten Karl Friedrich von Savigny († 1875), des Sohnes des großen Rechtslehrers, hatte W. Real bereits einige stattliche Bände mit Korrespondenzen und Akten herausgegeben, bevor ein zunächst in Sachsen ausgelagerter Nachlaßteil in das Familienarchiv in Trages (Hessen) zurückkehrte. Daraus ediert der Herausgeber in dem hier anzuzeigenden Band rund 250 Briefe und Schriftstücke, die aus den Jahren 1861 bis zum Tode Savignys stammen. Sie beinhalten vor allem hochwichtige Korrespondenzen, Protokolle, Erklärungen usw. aus der Entstehungszeit der Zentrumsfraktion im preußischen Landtag und damit zusammenhängende Themen, wie die Gründung der Partei, der Zentrumszeitung »Germania«, die ersten Reichstagswahlen u. ä. Savigny wurde erster Vorsitzender der Berliner Zentrumsfraktion, ein »Mann des Ausgleichs und des Gesprächs«, so Real in der instruktiven Einleitung.

Die Edition umfaßt außer den zentralen Phasen der Jahre 1870/71, also der Reichsgründung, wie es im Titel heißt, auch die ersten Jahre des »Kulturkampfes« und die Zeit vor dem deutsch-französischen Krieg bzw. vor dem Konzil. Zu den bezeichnenden Stücken der frühen Jahre gehört Bismarcks Anfrage bei Savigny betreffend Bischof Ketteler als eventuellen Koadjutor-Erzbischof von Gnesen-Posen (1861). Mehrere der edierten Quellen stammen von Geistlichen aus den beiden zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörenden Bistümern Fulda und Limburg. »Wie kann die Diözese Fulda Gott danken, daß sie unter preußisches Zepter gekommen ist«, so schrieb Anfang 1867 Savignys Freund, Stadtpfarrer Eugen Theodor Thissen aus Frankfurt. Er spiegelt die Stimmung bei einigen führenden Klerikern der seit 1866 preußischen Gebiete Kurhessen, Nassau und der Freien Stadt Frankfurt in bezeichnender Weise wider. Real betont in seiner Einleitung, daß Bismarck zu klug war, um einen Krieg gegen Italien zum Schutze des Papstes vom Zaun zu brechen. Denn darauf liefen die unrealistische Politik der deutschen Bischöfe und die Appelle prominenter katholischer Ultramontaner hinaus: auf Krieg gegen Italien, wie dieser Band klar dokumentiert.

Die Quellen sind in chronologischer Folge ediert. Mehrheitlich haben sie Savigny als Adressaten, es handelt sich also wohl um Ausfertigungen. Dem Archivar fällt auf, daß die Vorlagen ohne Beschreibung bleiben, ob es sich also um eigenhändige Ausfertigungen, (Akten-)Duplikate (so wohl Nr. 66, trotz Unterschrift), handschriftliche oder gedruckte Stücke (etwa die Zeitungsartikel und bischöfliche Verlautbarungen) oder um zeitgenössische Abschriften handelt. Die Auslassungen »[...]« sind leider nicht näher erläutert. »Namen, die für das Verständnis der Zusammenhänge unerheblich sind, werden [im Register] weggelassen« (S. 408): eine akzeptable Entscheidung für lange Komitee-Listen (z. B. S. 243 f.), aber nach Ansicht des Rezensenten nachteilig für die Erschließung dieser kostbaren Quellen bei interessanten Namen, insbesondere dann, wenn diese nicht genau lokalisiert oder identifiziert werden. Das gilt etwa für bestimmte schlesische Reichstagskandidaten in dem wichtigen Stück Nr. 143: »Graf Sierstorpf«, identisch wohl mit dem damals 53jährigen Graf Alexander von Francken-Sierstorpff aus Neiße, Mitglied des Herrenhauses; »Graf Stolberg« ist nicht Otto zu Stolberg-Wernigerode (so irrtümlich auch im Register), sondern ein Katholik, wie der Zusammenhang zeigt, also einer der Grafen Stolberg-Stolberg, die ab 1873 Reichstagsmitglieder für das Zentrum wurden. Von den Vorstandsmitgliedern des 1871 gegründeten Katholikenvereins (S. 315) fehlen im Register der fürstlich-löwensteinische Leibarzt Dr. Jung und der bedeutsame Frankfurter Schriftsteller und Priester Johannes Diefenbach (sogar das Lexikon für Theologie und Kirche führt ihn).

»Bandri« (so ebd. und im Register) ist der Maler Friedrich Baudri, MdR und Bruder des Kölner Weihbischofs. Der von Graf Werner Friedr. Enzenberg (der Herausgeber hält diesen »Abbé« für einen Franzosen) vorgeschlagene Graf »Villers von Koblenz« (S. 224: »Es ließ sich nicht zweifelsfrei ermitteln, um wen es sich handelt«) ist Jacob Ludwig Guisbert Victor Graf von Villers und von Grignoncourt, Regierungspräsident in Koblenz und ab 1873 in Frankfurt/Oder (Die Regierungspräsidenten von Koblenz, hg. von der Bezirksverwaltung Koblenz, bearb. H. Köppe u. a. Koblenz 1983, S. 42 f. mit allen Daten). Daß 1871 gerade Villers, ein Katholik und geborener Luxemburger, als oberster Zivilbeamter für Straßburg vorgeschlagen wurde, paßt gut in das milieukundige Elsaß-Mémoire (S. 222–226) des in Rom (Collegium Germanicum) ausgebildeten Badensers und Münchener Priesters W. von Enzenberg (1816–1883).

Real legte mit diesem Band für die Erforschung des deutschen Katholizismus und der Zentrumspartei der Jahre um 1870 äußerst kostbare Quellen vor und unterstreicht erneut die Bedeutung von Privatarchiven.

Herman H. Schwedt

Klaus Schatz: Der Päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Würzburg: Echter Verlag 1990. 232 S. Brosch. DM 26,–.

Universaler Jurisdiktionsprimat und Infallibilität des römischen Papstes gehören zu den interessantesten und umstrittensten Themen der Kirchengeschichte, wie die Untersuchungen von Hasler, Küng, Pottmeyer u. a. deutlich belegen. Die Diskussion wird jedoch meist zu sehr auf das Vatikanum I und die Auseinandersetzungen zwischen Majorität und Minorität um die dogmatische Konstitution »Pastor Aeternus« konzentriert, als ob der wie auch immer geartete Primat des Bischofs von Rom erst im 19. Jahrhundert eine Rolle gespielt hätte.

Aus dieser Engführung will die hier anzuzeigende Studie befreien, indem sie die Grundzüge der Entwicklung des päpstlichen Primates durch die Geschichte hindurch verfolgt und alle für diese Fragestellung wesentlichen Quellen einer sachkundigen und abgewogenen Interpretation unterzieht. Klaus Schatz, Ordinarius für Mittlere und Neue Kirchengeschichte in Frankfurt-St. Georgen, versucht dabei die Geschichtlichkeit und das geschichtliche Werden der Kirche ernstzunehmen. Deshalb läßt es seiner Meinung nach eine sachgerechte historische Hermeneutik nicht zu, zu fragen, ob es im Neuen Testament oder in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte bereits einen Primat im Sinne des Vatikanum I gab. »Man muß vielmehr zunächst ohne vorschnelles Hineintragen späterer Kategorien die vorhandenen Zeugnisse daraufhin befragen, was nach ihnen die römische Kirche bedeutet. Dies kann aber sinnvoll nur geschehen im Gesamtkontext des Ringens der alten Kirche in Fixpunkten ihrer Einheit« (S. 15). Unter dieser hermeneutischen Prämisse, die jede ahistorische Reprojektion ablehnt, muß die vorliegende Studie gelesen werden. Sie ist wohl auch der einzig adäquate Anweg an ein solches Thema.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Hauptteile. *Teil I* (S. 13–55) behandelt die Entwicklung des Primats in den ersten fünf Jahrhunderten, wobei Rom vom Ort privilegierter Tradition zum Zentrum der Communio avanciert und schließlich die Leitung der Gesamtkirche beansprucht. *Teil II* (S. 59–99) untersucht die unterschiedliche Einheitsfunktion im Osten und Westen des Römischen Reiches vom 5. bis zum 9. Jahrhundert.In *Teil III* (S. 102–154) geht es um das Papsttum als Haupt der mittelalterlichen Kirche und Christenheit. Einen Höhepunkt erreicht die papale Idee in den Pontifikaten von Gregor VII., Innozenz III. und IV. Ekklesiologisch ist das Papsttum nicht mehr eingebettet und nicht mehr kontrollierbar. Die Krise der absoluten Papstmonarchie zeigt sich im großen Abendländischen Schisma (1378–1417). Den einzigen Ausweg aus der Krise wies die Konziliare Idee, namentlich das Konzil von Konstanz mit seinen Dekreten »Haec Sancta« und »Frequens«. Es ist erfreulich, daß Schatz die Reformkonzilien und ihre Dekrete nicht als Notstandsgesetzgebung abwertet, sondern »Haec Sancta« Modellcharakter auch als Korrektiv des Vatikanum I zubilligt. *Teil IV* (S. 157–206) beschäftigt sich mit dem Primat als konfessionellem Identitätspunkt in der Neuzeit. Dem nachtridentinischen Papalismus werden als zentrifugale Gegengewichte die »Ismen« (Gallikanismus, Josephinismus, Episkopalismus, Febronianismus) entgegengestellt. Ihren Höhepunkt fand die Entwicklung der Primatsidee im Vatikanum I und seiner Unfehlbarkeitsdefinition.

Durch die skizzierte Entwicklung scheint – bei aller ekklesialer Einbettung des Petrusdienstes durch das Vatikanum II – die monarchische Kirchenleitung endgültig über die kollegiale gesiegt zu haben. Gegenmodelle wie die Konziliaren Ideen oder die genannten »Ismen« scheinen zur Bedeutungslosigkeit verurteilt und allenfalls historisch interessant. Es fällt angenehm auf, daß Schatz dieser Ansicht entschieden

widerspricht und dafür plädiert, daß Minderheitsvoten, selbst wenn sie von einem einzigen Gelehrten stammen, aufbewahrt werden sollten, »damit man sich auf sie wird stützen können, wenn vielleicht ihre Stunde kommt« (S. 207).

Wenn man auch in Details andere Akzente setzen könnte, so ist das vorliegende Werk doch allen interessierten Lesern, die sich unvoreingenommen ein historisches (kein systematisches) Bild von der Entwicklung des Primats vom Neuen Testament bis zum Vatikanum II verschaffen möchten, zu empfehlen. Es ist lesbar geschrieben, so daß es auch für einen breiteren Leserkreis geeignet ist. Namentlich Studenten, die im »Pastor« den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen (sprich: vor lauter Papstbiographien die Entwicklung des Papsttums und der papalen Idee in ihren wichtigsten Grundzügen aus den Augen verlieren), kann zu vorliegendem Buch – auch wegen des für den Studentengeldbeutel erschwinglichen Preises – nur geraten werden. *Hubert Wolf*

Reinhard Elze – Arnold Esch (Hg.): Das Deutsche Historische Institut in Rom 1888–1988 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom Bd. 70). Tübingen: Niemeyer Verlag 1990. VI und 293 S. Kart. DM 78,–.

Das Deutsche Historische Institut in Rom beging 1988 in Anwesenheit von Italiens Staatspräsident Cossiga und Bundespräsident von Weizsäcker sein hundertjähriges Bestehen. Schon dies zeigt, welche Bedeutung diesem Institut beigemessen wird, das wie viele andere römische historische Institute sein Entstehen der Öffnung des Vatikanischen Archivs durch Papst Leo XIII. verdankt. Entstanden aus einer kleinen »historischen Station« hat das »Preußische Historische Institut« schon zu Beginn unseres Jahrhunderts seine erste große Blütezeit erreicht, an die es nach kriegsbedingten Unterbrechungen und Schwierigkeiten, seit 1933 als »Deutsches Historisches Institut«, erst 1953 wieder voll anknüpfen konnte. War man anfangs noch im Geiste des Kulturkampfs befangen und hatte man Kämpfe mit den »schwarzen Männern« der Görresgesellschaft und mit dem Österreichischen Historischen Institut ausgefochten, so kam es schon nach wenigen Jahren zur friedlichen Arbeitsteilung in der Erforschung der auf Deutschland bezogenen Quellen im Vatikan. Zwei Projekte vor allem haben von Anfang an die Arbeit des Instituts begleitet, die Herausgabe von Nuntiaturberichten aus Deutschland und die Erstellung des »Repertorium Germanicum«, der Regesten zur Geschichte des Deutschen Reiches aus dem Vatikanischen Archiv. Anderes kam hinzu, so in letzter Zeit die Arbeit im Bereich der Neuesten Geschichte, nicht zuletzt seit 1960 eine eigene musikgeschichtliche Abteilung.

Über all dies und vieles andere mehr berichtet ausführlich vorliegender Band 70 der »Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts« in Rom, der keineswegs, wie man bei einem solchen Institut vermuten könnte, nur trockene Daten wiedergibt. Ganz im Gegenteil, die einzelnen Berichte sind teilweise äußerst spannend geschrieben – so die Schilderung der Geschichte der Institutsbibliothek und ihrer Odyssee während des 2. Weltkriegs (H. Goldbrunner) – und entbehren auch nicht der Wiedergabe humorvoller oder allzu menschlicher Begebenheiten. Wer vollends zwischen den Zeilen zu lesen versteht und die verschiedenen Darstellungen mit ihren Nuancen und versteckten Hinweisen richtig zu deuten weiß, kommt voll auf seine Rechnung. Er findet nicht nur eine Institutsgeschichte, sondern weit mehr: eine Geschichte deutscher Geschichtswissenschaft und deutscher Geschichtswissenschaftler, auch ihrer Menschlichkeiten und Schwächen (wobei der Insider allerdings bedauert, daß die von Heinrich Lutz kurz vor seinem Tode für diese Veröffentlichung gesammelten Notizen nur wenig Eingang in das Buch gefunden haben). Die Namen derer, die zum Institut gehörten – und die nicht nur in dem Mitarbeiterverzeichnis angeführt sind, sondern dem Leser immer wieder begegnen – sprechen für sich: allen voran Paul Fridolin Kehr, Gerd Tellenbach, Walther Holtzmann, Walter Friedensburg, Ludwig Quidde, Aloys Schulte, Johannes Haller, Paul Maria Baumgarten, Carl Erdmann, Leo Just, Karl-August Fink, Heinrich Lutz – (von den vielen noch lehrenden Professoren und fleißigen Archivräten gar nicht zu reden).

So verlockend es wäre, die einzelnen Beiträge zu analysieren, dies gestattet der dem Rezensenten zur Verfügung stehende Raum nicht. So sei der Vorstellung der Beiträge nur vorangeschickt: es lohnt sich, diese zu lesen, vor allem dann, wenn man sich mit Archiven und Bibliotheken in Rom und Italien befassen will. Man bekommt eine praktische Einführung und lernt vor allem das »Milieu« kennen, mit dem man zu tun hat diesseits und jenseits der Mauern des Deutschen Historischen Instituts. Die Beiträge: *R. Elze*, Das Deutsche Historische Institut 1888–1988; *H. Goldbrunner*, Von der Casa Tarpea zur Via Aurelia Antica: Zur Geschichte der Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom; *G. Lutz*, Die Nuntiaturberichte

und ihre Edition; *D. Brosius,* Das Repertorium Germanicum; *R. Hiestand,* Die Italia Pontificia; *A. Esch,* Forschungen in der Toskana; *J. Petersen,* Die Arbeit des DHI Rom im Bereich der neuesten Geschichte; *F. Lippmann,* Die musikgeschichtliche Abteilung des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 1960–1988; *R. Elze,* Arbeiten und Materialien zur Institutsgeschichte; Verzeichnis der Mitarbeiter; Verzeichnis der Veröffentlichungen des Instituts. *Otto Weiß*

WIELAND VOGEL: Katholische Kirche und Nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Bd. 48). Mainz: Grünewald Verlag 1989. XXVI und 371 S. Kart. DM 76,–.

»Alle bisherigen Theorien (und Hypothesen) über die politische Haltung des deutschen Katholizismus vor 1933 [werden] sich überprüfen lassen müssen,« erklärt der Autor zum Ergebnis seiner Untersuchung (S. 2f.), die als Inaugural-Dissertation (1987/88) von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn angenommen und von Prof. Dr. Konrad Repgen für die Aufnahme in die Forschungsreihe der Kommission für Zeitgeschichte empfohlen wurde (S. XII). Das Ergebnis seiner umfangreichen Studien, in denen sich der Verfasser »überwiegend auf unveröffentlichtes, bislang unbekanntes Quellenmaterial stützt« (S. 3), leitet Vogel im zusammenfassenden Schlußkapitel (S. 327–339) mit der Feststellung ein: »Kein politisches Thema der Weimarer Republik stand so oft auf der Tagesordnung der Fuldaer Bischofskonferenzen wie die politischen Kampfverbände, zu denen die Bischöfe in nicht weniger als elf Beschlußdokumenten Stellung bezogen.« Diese beachtliche Häufigkeit lasse ahnen, »welchen hohen Gefahrenwert das Bischofskollegium den rechts- und linksgerichteten Kampfverbänden zuschrieb« (S. 327). Alle diesbezüglichen Beschlußdokumente sind im »Anhang« (S. 341–350) veröffentlicht und damit nun allgemein zugänglich.

Untersucht wird sowohl die Entstehungsgeschichte der gegen die nationalen Kampfverbände gerichteten Fuldaer Beschlußdokumente wie auch deren Wirkungsgeschichte. In einem ersten Kapitel werden zunächst der »Jungdeutsche Orden« und der »Stahlhelm« als »neues Genus politischer Interessenvertretung« vorgestellt; für den Kampfbund »Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold«, der erst 1926 in die Beschlußfassung der Fuldaer Bischofskonferenzen einbezogen wird, erfolgt diese Vorstellung erst in diesem Zusammenhang (S. 211–221). Das zweite Kapitel schildert erste Zusammenstöße der Wehrverbände mit dem »Katholizismus« (Zentrumspartei und katholische Verbände, einzelne Geistliche, bischöfliche Maßnahmen, publizistische Mittel). In den Kapiteln drei bis fünf folgt die Darstellung chronologisch den Konferenzbeschlüssen (1924–1933). Problemorientierte, sach- und personenbezogene »Abhandlungen« sind in den Ablauf des Konfliktgeschehens »eingefügt« (vgl. dazu S. 6). Wegen der Wichtigkeit dieser Einzeluntersuchungen wäre ein eigenes Verzeichnis dieser »Abhandlungen« – mit möglichst deutlicher Inhaltsangabe – wünschenswert und auch förderlich für die vom Verfasser erhoffte Akzeptanz seiner Ergebnisse.

Zu den Eigentümlichkeiten dieser Untersuchung gehört, daß die Fragestellung, wie sich in der Zeit der Weimarer Republik der Episkopat zu den »paramilitärischen Verbänden« verhalten hat (S. 1f.), den Verfasser veranlaßte, auch »Akten aus Privatbesitz« in seine Nachforschungen einzubeziehen. Die aufgeführten »Akten aus Privatbesitz« (S. XV) verweisen auf den »katholischen Adel« schlesischer, westfälischer und rheinländischer Provenienz. In der Auseinandersetzung zwischen Episkopat und nationalen Kampfverbänden spielte der katholische Adel – wenigstens im untersuchten Bereich der (preußischen) Bistümer – nicht nur eine »Vermittlerrolle« (vgl. S. 3), sondern drängte auf allen Wegen und mit allen Mitteln nach kirchlicher Legitimation dessen, was man »rechtsorientierte Katholikenkreise« (S. 3) oder »Rechtskatholizismus« (S. 323) zu nennen pflegt. Ging es diesem Adel wirklich nur um ein »standesgemäßes Comeback« (S. 336)? Viele aufschlußreiche Einzelergebnisse im Rahmen dieser Untersuchung (z. B. S. 123f., 130f., 288f.) empfehlen, die Erforschung dieses »Rechtskatholizismus« fortzusetzen, um ihn sachgerechter in die Geschichte des deutschen Katholizismus einordnen zu können.

Zu den bemerkenswerten Ergebnissen dieser Untersuchung gehört auch, daß bei der Erforschung der Zusammenhänge zwischen den Ergebnisprotokollen und den Korrespondenzen der beteiligten Bischöfe und der ihnen unterstellten Generalvikariate (S. 5) das gängige Bild von Adolf Kardinal Bertram – seit 1920 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenzen – als eines »unpolitischen« und »verantwortungsscheuen« Bischofs (W. Adolph, L. Volk) Korrekturen erfährt: »Der Breslauer Oberhirte, der die Schrecken und Wirren der oberschlesischen Sezessionskämpfe aus unmittelbarer Nähe mitverfolgen konnte und deshalb

wie keiner seiner Mitstreiter im Bischofsamt um die politische Explosivität nationalistischer Heilslehren wußte, war die treibende Kraft des im Jahre 1924 beginnenden unversöhnlichen Konfrontationskurses der Fuldaer Bischofskonferenzen gegen ein ungestüm zur Macht drängendes national-revolutionäres Frontsoldatentum« (S. 333). Vogel beschließt seine Untersuchung mit dem Urteil, die »Geschichte der Warnungen vor den Vaterländischen Verbänden« besitze den »Charakter einer Vor- und Frühgeschichte der bischöflichen Warnungen vor dem Nationalsozialismus« (S. 339). Bertram sei nicht nur der »spiritus rector« der Fuldaer Warnungen gewesen, er habe sich in eiligen Konfliktfällen auch nicht gescheut, »mit der Breslauer Diözese die Rolle des Vorreiters zu übernehmen« (S. 333).

Martin Gritz

Bernhard Börger – Hans Schroer (Hg.): Sie hielten stand. Sturmschar im Katholischen Jungmännerverband. Düsseldorf: Haus Altenberg 1989. 290 S. DM 24,50.

Wenn nach fast 45 Jahren Forschung über katholischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus und ungezählten Erinnerungsberichten Betroffener eine weitere Chronik erscheint, stellt sich unwillkürlich die skeptische Frage, was hier noch qualitativ Neues über den katholischen Jungmännerverband (KJMV) zum Vorschein kommen kann. Umso bemerkenswerter ist es, daß der vorliegende Sammelband über die Sturmschar sich in Entstehung, Inhalt und Reflexion als ein unersetzbares Selbstzeugnis jener Generation erweist.

Äußerlich ist der von Börger und Schroer herausgegebene Sammelband in vier Teile gegliedert. *Teil I* (Geschichte und Erfahrung) enthält auf knapp 160 Seiten sechs thematisch geordnete Beiträge, welche die Geschichte der Sturmschar nicht nur als »Vortrupp« des Jungmännerverbandes (1929–1939), sondern bis hin zu seinen jüngsten Früchten (z.B. Aktion Seniorenbildung) darstellen und deuten. *Teil II* (Person und Wirkung) bringt Lebensbilder der beiden Reichsführer (Steber und Niermann), des Reichswarts (Pothmann), der Reichskapläne (Hilger, Brands, Dischinger) und schließlich des Generalpräses (Wolker). In *Teil III* (Wortmeldungen) sind acht aus den vielen in der Vorbereitungsphase gesammelten Erinnerungen und Reflexionen abgedruckt. *Teil IV* (Hintergrund) schließt ab mit einem kritischen Werkstattbericht von Börger, einer ausführlichen Chronologie, einem Materialien- und »weiterführenden« Literaturverzeichnis sowie einem Register.

Die Sturmschar fiel seit ihrer Gründung 1929 als ein eigenartiges und eigenwilliges Gebilde auf, dessen historische Einordnung immer schon Probleme aufwarf. Sie war gleichzeitig von unten gewachsener Bund und von oben beaufsichtigte Verbandsgliederung. Sie stand bewußt im Einsatz in der und für die Kirche und überschritt gleichzeitig in radikaler Weise das damalige Kirchen-, Laien- und Staatsverständnis. Ihre fast 30000 Mitglieder behaupteten sich überaus geschlossen gegen nationalsozialistische Verführungen und Verfolgungen. Sie wurden vom Papst und vielen Bischöfen belobigt. Zugleich ist festzuhalten, daß die Sturmschar zu den wenigen katholischen Gruppierungen gehörte, deren angemessene Fortsetzung nach dem Krieg weder von oben erwünscht wurde, noch von unten aus gelang.

Interessant ist, wie lebendig dieser Hintergrund in das vorliegende Buch einfloß. Mir ist keine vergleichbare Aufarbeitung der Vergangenheit bekannt, die in ähnlicher Weise von unten wuchs. Bis zu zweihundert einigermaßen führende Männer wurden in diesen Prozeß miteinbezogen, in dem die nun über 70jährigen um ihr Gemeinsames rangen und kämpften, lange Zeit mit ungewissem Ausgang. Welch ein Spannungsbogen auszuhalten war, macht Börger in seinem glänzend verfaßten Nachwort »Stichworte – Worte zum Stechen« deutlich. In der Tat treten nicht nur widersprüchliche Deutungen hervor. Es wird auch nicht ganz klar, für wen eigentlich geschrieben wurde.

Mit den meisten Beiträgen kommt Hans Schroer, erster hauptamtlicher Diözesanleiter des Erzbistums Köln, zu Wort. In das von ihm verfaßte erste Kapitel »Sturmschar im Aufbruch« ist viel hineingepackt. Es behandelt Umfeld, Darstellung der Schar, Literaturkritik und Gesamtbilanz. Wo zudem alle wichtigen Fragen, wie z.B. das Verhältnis zu Jugendbewegung, Demokratie, Kommunismus, Nationalsozialismus, Kirche oder Judentum, auf knappstem Raum Antwort finden sollen, muß es nicht weiter wundern, wenn Pauschalurteile, ungeklärte Begriffe oder Zitate vorkommen, die ohne Kommentar heute schwer verständlich sind (z.B. S. 17).

Gegenüber diesem »Thesenpapier«, das wahrscheinlich der Weltanschauung vieler Ehemaliger entspricht, liefert der umfangreiche zweite Beitrag Schroers über »Das Leben der Schar« einen informati-

ven Einblick in die vielfältigen Faktoren, die »diese ein ganzes Leben prägende Gemeinschaftsform« (S. 57) bestimmt haben. Bewußt wird vor allem, daß diese Jugendelite ehrgeizig nach umfassender Bildung strebte, die der heutigen in vielerlei Hinsicht überlegen war.

Schroer übernimmt es auch, die Persönlichkeiten von Franz Steber und Ludwig Wolker vorzustellen. Die biographische Aufhellung des eher tragischen Lebens des ersten Reichsführers (1929–1935) war längst überfällig. Es wird erkennbar, wie sehr Steber ständiger Anreger zu neuen Denk- und Organisationsmustern war, ein Mann, der immer aufbrach, der selten ankam, dem viele Hoffnungen zerbrachen, ohne ihn selbst zu zerbrechen (S. 179). Mehr könnte indessen gesagt werden zu seiner inneren Persönlichkeitsentwicklung, zu den tieferen Gründen der Auseinandersetzungen mit Wolker, zum Inhalt seines Menschenbildes.

Generalpräses Ludwig Wolker wird vor allem unter dem Aspekt der Förderung der Persönlichkeitsbildung und des christlichen Selbstbewußtseins beurteilt. Trotz kritischer Zwischentöne, die Franz Legge beisteuert, ist das Ganze ein Loblied des »bis heute verehrungswürdigen Manne(s)« (S. 220). In dieselbe Richtung zielt die Aussage, daß Steber und Wolker einen »herrlichen Dualismus« (S. 219) gebildet hätten. Dies kann allerdings ohne Widerspruch nur gelten, wenn ausschließlich die praktischen Bildungsinhalte und die späteren Früchte dieser Bildung zum Bezugspunkt genommen werden. Ausgeblendet wird dabei die Frage, ob Wolker, dessen theologisches Denken von Schroer als »sicher konservativ« eingestuft wird, »jene aus dem orientierten Gewissen heraus sich entfaltende Freiheit« (S. 216) wollte, wegen der er so gepriesen wird. Es bleibt Vorderwülbecke überlassen, auf die schon früh erkennbaren, ins Grundsätzliche gehenden Differenzen (S. 125–130, S. 196) und die wachsende Entfremdung zwischen vielen Sturmschärlern und Wolker während des Krieges (S. 140) hinzuweisen.

Eine eindeutig religiös-kirchliche Deutung der Sturmschar vertritt Johannes Dischinger, der von 1936 bis 1939 neben Brands »Kaplan der Schar« war. Sein Kapitel über »Werden, Zielsetzung und Gliederung der Sturmschar« ist reich an Informationen, wirkt jedoch persönlich distanziert, mit der Tendenz zur Harmonisierung. Für Dischinger war die Sturmschar mit Wolker und den Priestern eng verbunden (S. 46f.). Wo es Differenzen gab, kam dies vor allem »durch übersteigerte Erwartungen« (S. 46) seitens der Sturmschar. Vielleicht ist es auf diese Sicht zurückzuführen, daß der eigentliche Grund für den Rücktritt von Reichskaplan Hilger verschwiegen wird. Aus derselben Quelle, die Dischinger für den Grund »Überbelastung« (S. 47) anführt, geht nämlich hervor, daß letztlich das fehlende Einverständnis mit der Reichsführung ausschlaggebend war (vgl. auch S. 206, S. 209).

Den politischen Aspekt heben die Beiträge von Walter Vorderwülbecke, ab 1936 Diözesansturmscharführer von Paderborn, hervor. Das Kapitel »Wehrsport, Wehrdienst und Kriegsdienst als Herausforderung« reflektiert einen Konfliktstoff, der fast alle jungen Männer dieser Generation existentiell betraf, heute aber selten Gegenstand einer Diskussion ist. In einem kritischen Rückblick werden gerade im politischen Bereich tiefergehende Unterschiede zwischen dem Denkansatz führender Sturmschärler und den Bischöfen bzw. Wolker herausgearbeitet. Vorderwülbecke macht deutlich, daß die Jugend in der Wehrsportfrage 1932 ausmanövriert und im Krieg »mit ihrem Gewissen allein« gelassen wurde (S. 140). Einen »teuflischen Zwiespalt« (S. 140) diagnostiziert er bei jenen jungen Männern, die bewußt den Nationalsozialismus von Anfang an ablehnten, die aber während des Krieges von den eigenen Bischöfen und Wolker (durch einen »in einigen Teilen höchst seltsamen Abschiedsbrief«, S. 140) ständig an ihre »Staatstreue« gemahnt wurden. Die Reflexionen enden bei Vorderwülbecke mit einer (wohl für viele der Alten unlösbaren) Ratlosigkeit über jene Widersprüche. Eine gedankliche Weiterführung findet sich indirekt in der »Wortmeldung« von Stemmrich (S. 254–256).

Auch die Auseinandersetzung von Vorderwülbecke mit Hans Niermann, dem zweiten und letzten Reichsführer der Sturmschar (1935–1939) ist von hoher Qualität. In einer einfühlsamen gleichwohl kritischen Nachzeichnung des kurzen Lebens des 1940 Gefallenen demonstriert er, wie idealistisch, aber auch wie ausnutzbar die Gesinnung der Führenden war.

Josef Krehwinkel, früherer Diözesanführer der Sturmschar im Bistum Aachen, berichtet über die Auseinandersetzung mit HJ und NS-Organen. Ohne Pathos und Polemik wird reiches Erinnerungsmaterial gebündelt, der Terror von Gestapoverhören plastisch vor Augen geführt (S. 100–102). Leider bildet der Steber/Rossaint-Prozeß von 1937 (S. 112–117), eigentlicher Höhepunkt der Verfolgung, den Schwachpunkt des Kapitels. Krehwinkel verarbeitet kaum Neues. Interessant ist die Bewertung der Hauptpersonen. Während bei den Ehemaligen Steber allgemein als Opfer einer »harmlosen Begegnung« mit einer Kommunistin gilt (vgl. S. 177), deutet Krehwinkel vorsichtig an, daß der Fall des noch lebenden Dr. Rossaint bei der Sturmschar die Geister auch heute scheidet (S. 117). Nach der Fernsehsendung »Ein

deutsches Schicksal: Kaplan Dr. Rossaint« (WDR 1987) die manches verdrehte, war eine engagiertere Aufarbeitung zu erwarten.

Karl Garg schildert in »Nach dem Krieg« die Anfangsschwierigkeiten nach 1945, die Widerstände seitens Wolker und der Bischöfe, die früher oder später gescheiterten Versuche einer organisierten Weiterführung, die Sammelbewegungen ab 1970. Insgesamt wird deutlich, daß viele Sturmschärler als Männer, ja selbst noch als Senioren, in Kirche und Gesellschaft wichtige Impulse gaben, neue Aufgaben frühzeitig erkannten und in die Tat umsetzten.

Das Buch ist äußerlich ansprechend gestaltet, mit vielen, passend ausgesuchten Fotos. Prinzipiell wird versucht, wissenschaftliche Quellennachweise zu führen, die Redaktion wäre aber gut beraten gewesen, für die praktische Durchführung und Vereinheitlichung einen Fachmann zu betrauen.

Zwei Vorschläge würden wahrscheinlich die meisten Leser als Ergänzung des guten Gesamtkonzeptes begrüßen: Eine knappe Einleitung und eine Kurzbiographie der Autoren.

Die kritischen Anmerkungen sollen das Verdienst dieser Chronik nicht schmälern. Es wird der Öffentlichkeit eine beachtenswerte Leistung präsentiert. Das erreichte Ergebnis genügt, um manches Bild (vor allem das von Schellenberger und Götz von Olenhusen gezeichnete) zu korrigieren und zu ergänzen. Die Sturmschar hielt in erstaunlichem Maße stand, aber nicht nur (so unsere übliche Assoziation) dem NS-Regime, sondern auch der eigenen Kirche gegenüber. Somit legt das Buch auch Zeugnis ab für eine katholische Generation, die unter großen Opfern – bis heute – einen neuen Begriff von Kirche und Gesellschaft erprobt und bewährt hat. *Karl Hofmann*

GERHARD BESIER – JÖRG THIERFELDER – RALF TYRA: Kirche nach der Kapitulation. Das Jahr 1945 – eine Dokumentation. Bd. 1: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1989. 310 S. Kart. DM 58,–.

Erst die Titel der Teilbände dieser auf drei Bände angelegten Dokumentation »Kirche nach der Kapitulation« zeigen an, daß es sich hier um ein Kapitel *evangelischer Kirchengeschichte* handelt. Der Titel des ersten Bandes lautet: »Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel«. Die Dokumente dieses Bandes belegen, wie es zur Vorbereitung einer »Kirchenkonferenz« (der Leitungen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland) durch Theophil Wurm (1868–1953), Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, gekommen ist, die Ende August 1945 in der hessischen Stadt Treysa auf Einladung Wurms zusammentrat und unter seiner Leitung tagte. Konferenzergebnis war, daß unter Vorsitz von Bischof Wurm ein »Vorläufiger Rat der evangelischen Kirche in Deutschland« gebildet wurde. Der zweite Band »Auf dem Weg nach Treysa« soll die »eigentliche Vorgeschichte« dieser Konferenz dokumentieren, aber auch, wie und warum es zu den vorbereitenden Konferenzen des »Frankfurter Reichsbruderrates« (der Bekennenden Kirche) und der »Lutherratssitzung« kam. Im dritten Band »Die Konferenzen von Frankfurt und Treysa« sollen dann diese drei Tagungen in ihrem Ablauf und in ihren Ergebnissen dokumentiert werden (S. 6 im »Vorwort« von Prof. DDr. Gerhard Besier, Kirchliche Hochschule Berlin).

Der Titel »Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel« wird von *G. Besier* als »Hypothese« vorgestellt. Das vorliegende Quellenmaterial zeige eindrucksvoll das »enge Zusammenspiel« zwischen »dem im Aufbau begriffenen ökumenischen Rat der Kirchen mit dem Sitz in Genf (Visser't Hooft, Schönfeld, Freudenberg u. a.), der Stuttgarter Kirchenleitung (Wurm, Pressel etc.), mit wesentlicher Unterstützung von Hans Asmussen und dem Leiter der Betheler Anstalten, Friedrich von Bodelschwingh und seinen Mitarbeitern«. Es stelle damit auch den Personenkreis vor, der – unterstützt von der angloamerikanischen Militärregierung – »bis Juni 1945 die Weichenstellungen für die Treysaer Kirchenkonferenz und ihre Ergebnisse vornahm«. »Auch Kirchenmänner aus der Ökumene«, nicht nur Deutsche seien an der kirchlichen Neuordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland beteiligt gewesen. Die vorgelegte Dokumentation verstehe sich als »Arbeitsbuch«, das »dem Leser« die »Grundkonstellationen« zugänglich mache (S. 5) und die Überprüfung der vorgestellten Hypothese ermögliche.

Die »Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland« bereinigt einerseits die »zerstörerischen« Wirkungen, die der »deutsch-christliche Einbruch« (Wurm, S. 301) in einzelnen Kirchengebieten gezeigt hatte, andererseits ist sie das erste Kapitel auf dem Wege zur Gründung der »Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)« im Jahre 1948. Auch insofern verdient der als »Einleitung« überschriebene darstellende Abschnitt von *Jörg Thierfelder* (Professor an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg) besondere Beachtung. Kernstück ist die Vorstellung von insgesamt vier »Initiativen« (S. 27–37) zur Neuordnung der

evangelischen Kirche im »Deutschland nach der Kapitulation«. Zum Erfolg habe schließlich nur die Initiative Wurms geführt, der in Fortführung des 1941 von ihm initiierten »Einigungswerkes« sich nun sozusagen selbst zum »Sprecher der ganzen bekennenden Kirche« ernannte und diesen Führungsanspruch zunächst gegenüber den Besatzungsbehörden, dann auch gegenüber den Landeskirchen und kirchlichen Kreisen außerhalb Deutschlands durchzusetzen begann (S. 33–37). Wie Wurm die Legitimität seiner Initiative im Schreiben an die Leitungen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland produzierte (S. 300–302), ist bemerkenswert. Sie wird in der Einleitung minutiös dargestellt (S. 46f.). Bild und Bedeutung der Treysaer Konferenz lassen sich auf diese Weise präzisieren: In Treysa seien die beiden Flügel der Bekennenden Kirche nur durch Inhaber von Leitungsämtern vertreten gewesen und die Organe der bruderrätlichen Bekennenden Kirche als solche überhaupt nicht (S. 50), zum Zorn Niemöllers (und wohl auch des Verfassers), weil Niemöllers Hoffnungen auf eine Erneuerung »von unten« in Treysa unterlaufen wurden (vgl. S. 47, S. 49); die in Treysa versammelten Kirchenführer hätten neben der Neuordnung der Kirche »weitere drängende Fragen besprechen« sollen (S. 50), was offensichtlich zu den grundlegenden Vorstellungen Wurms vom »Oberhaupt der evangelischen Kirchen« gehört hat (vgl. S. 47, auch S. 42 sowie das Dokument 7 vom 26. April 1945).

Dieses in der »Einleitung« – vorweg – dargestellte Bild wird in den folgenden 104 »Dokumenten« quellenmäßig sehr dicht belegt. Die Herausgeber stützen sich dabei auf eine »langjährige Sammelarbeit« (in Zusammenhang mit eigenen monographischen Arbeiten) und »gezielte Recherchen«. Schon veröffentlichte Dokumente seien nur in Ausnahmefällen wiederholt (S. 5). Das unterstreicht den Quellenwert dieser »Dokumentation«.

Die strenge Konzentration auf ein Kapitel »evangelischer« Kirchengeschichte mag sich methodisch begründen lassen, der Historiker wird sie trotzdem bedauern. *Martin Gritz*

Rudolf Morsey – Konrad Repgen: Christen und Grundgesetz. Mit einem Nachwort von Bischof Karl Lehmann. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1989. 159 S. Kart. DM 19,80.

»Wer sie ändern will, will einen anderen als den konkreten Bonner Staat.« Mit diesem Satz, der sich auf die »nominatio Dei« in der Präambel des Grundgesetzes (GG) für die Bundesrepublik Deutschland bezieht, beschloß Konrad Repgen seinen Beitrag »Der historische Ort des Grundgesetzes: 1648 – 1798 – 1949« (S. 32). Wer diesen Satz im Jahre 1991 liest, wird diese (prophetische) These in Zusammenhängen sehen, die vom Verfasser im März/April 1989 nicht berücksichtigt werden konnten, weil sie noch nicht in Sicht waren. Es unterstreicht die Bedeutung dieser Publikation, daß sie durch die seit dem Herbst 1989 sich überstürzenden Entwicklungen nicht an Aktualität verloren, sondern gewonnen hat.

Der von Rudolf Morsey und Konrad Repgen herausgegebene Sammelband veröffentlicht Beiträge einer Tagung, zu der die »Kommission für Zeitgeschichte« – sie wird hier (S. 8) definiert als »freier Zusammenschluß katholischer Wissenschaftler« – aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Bundesrepublik Deutschland für den 31. März/1. April 1989 nach Köln die »interessierte und fachkundige Öffentlichkeit« eingeladen hatte. Prominente Teilnehmer waren der Bundespräsident und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz (Vorwort). »Christen beider Konfession, von denen die meisten in hohen Ämtern waren oder sind« wollten, so berichtet das Vorwort, »von ihrem jeweiligen Fach her sich selbst und der Öffentlichkeit Rechenschaft geben« über die »geschichtlichen Voraussetzungen von 1949 und die geschichtlichen Ergebnisse der letzten 40 Jahre«, geleitet von der – nicht in einem eigenen Referat behandelten – Frage, »ob Politik aus christlicher Verantwortung ... auch in Zukunft gestaltende Kraft sein kann« (S. 9).

In den einzelnen Beiträgen wird das Thema »Christen und Grundgesetz« aus historischer, juristischer, politikwissenschaftlicher und kirchlicher Sicht behandelt (S. 7). Was heißt in diesem Zusammenhang »kirchlich«? Der Verlag (im Klappentext) verwendet den Begriff »kirchlich« nicht, sondern »verfachlicht«: aus »theologischer«, aus »staatskirchenrechtlicher« Sicht usw. Vor solcher »Verfachlichung« hatte aber gerade Bischof Karl Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, in seinem Nachwort gewarnt. Das Thema »Christen im Grundgesetz« lasse sich nicht auf das »formale, institutionell ausgebildete Staat-Kirche-Verhältnis« beschränken, ihn interessiere mehr noch der »Beitrag der Christen« zum Entstehen des Grundgesetzes. »Was haben die Christen der beiden großen Kirchen – nicht nur in der Vertretung amtlicher Instanzen, sondern gerade auch die Laien – aus der Substanz ihres Glaubens zum Aufbau, zum Grundrechtskapitel, zum Föderalismus usw. beigetragen?« (S. 150). Dieser Appell, beim

Gesamtthema »Christen und Kirchen« »gerade auch die Laien« im Auge zu haben, richtet sich nicht gegen die Autoren (dort wäre er Beitrag um Beitrag fehl am Platze), sondern wendet sich an die »Öffentlichkeit«, vorab die Medien (vgl. S. 151f.).

Im Zusammenhang mit der »Bewährung«, die das Grundgesetz gegenwärtig zu bestehen hat, wirken die einzelnen Beiträge wie eine ebenso verläßliche wie präzise Einführung und Einübung in das zu Leistende: »Der historische Ort des Grundgesetzes: 1648 – 1789 – 1949« *(Konrad Repgen)*. »Verfassungziele der Kirchen unter besonderer Berücksichtigung des Grundgesetzes« *(Paul Mikat)*. »Die Kirchen unter dem Grundgesetz 1949–1989« *(Axel Freiherr von Campenhausen)*. »40 Jahre Grundgesetz – eine Bestandsaufnahme« *(Hans Maier)*. »40 Jahre Grundgesetz – eine Bestandsaufnahme« *(Roman Herzog)*. »Christen, Grundgesetz und Grundrechte« *(Manfred Spieker)*; dieser Beitrag wurde nachträglich aufgenommen (S. 8). »Nachwort« *(Bischof Karl Lehmann)*.

Wer aus der Geschichte zu lernen bereit und in der Lage ist, wird z. B. mit Gewinn die Geschichte der Forderungen verfolgen, die am 20. 11. 1948 von katholischer und evangelischer Seite dem Parlamentarischen Rat vorgelegt wurden: 1. das Recht zu leben und das Recht auf die Unverletzlichkeit des Körpers, 2. die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche, 3. das Elternrecht bezüglich der Schule und das Recht der Privatschulen, 4. die Frage des Reichskonkordates (S. 54–69; Mikat). Ähnlich lehrreich die Darstellung des politischen Engagements der Christen in Sachen Grundrechte seit 1945 (S. 140–148; Spieker) oder die Darstellung des Staat-Kirche-Verhältnisses unter dem Grundgesetz (S. 79–84; Campenhausen). Zu den historisch-politischen Erfahrungen gehört ebenso die Erinnerung daran, daß im Parlamentarischen Rat die Verfassungsziele der Kirchen »aus einer Position der Minderheit« vorzutragen waren (S. 67; Mikat), wie die Analyse der Entwicklung unseres »Parteiensystems« (S. 121–125; Herzog). Die Beiträge von Repgen und Maier lassen hoffen, daß es gerade vom Grundgesetz her Wege zu einem typischen Geschichtsbild und Geschichtsbewußtsein gibt. H. Maier schließt seinen Beitrag mit dem Wunsch, daß die Deutschen »sich manchmal sogar ihrer gegenwärtigen Verfassung freuen« (S. 110). Auch wenn, wie R. Herzog seinen Beitrag im Frühjahr 1989 schloß, »mit Verfassungen allein die Zukunft nicht zu pachten ist« (S. 125). *Martin Gritz*

Ernst-Wolfgang Böckenförde: Politischer Auftrag und kirchliches Handeln (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche Bd. 2). Freiburg: Herder Verlag 1989. 232 S. Geb. DM 49,–.

Seit mehr als drei Jahrzehnten analysiert der Staatsrechtler und Rechtshistoriker Ernst-Wolfgang Böckenförde mit kritischem Blick den Weg der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik. Im zweiten Band seiner »Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche« bringt er Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1960 bis 1984 zum Wiederabdruck, die um »Inhalt, Umfang und Grenzen des ›politischen Mandats‹ der Kirche« (S. 7) kreisen. Dabei geht er der heute nicht minder brisanten Frage nach, wann kirchliche Amtsträger die »Umsetzung und Verwirklichung der christlichen Botschaft« (S. 7) im politischen Raum dem freien Ermessen der Gläubigen überlassen sollten und wann sie um des Evangeliums willen zu politischem Bekenntnis selbst gezwungen sind.

Das 1. Kapitel des Buches (S. 15–87) enthält drei gemeinsam mit Robert Spaemann verfaßte Aufsätze zur bundesrepublikanischen Debatte einer nuklearen NATO-Abwehrstrategie Anfang der sechziger Jahre. Die Grundthese, zu der Böckenförde auch heute uneingeschränkt steht, daß es »kein absolutes Verteidigungsrecht« geben könne und daß ein »Einsatz atomarer Kampfmittel« wegen der »unkontrollierbaren Zerstörungswirkungen« selbst zur Verteidigung der eigenen politischen Freiheitsordnung »sittlich unerlaubt« sei (S. 8, vgl. S. 52–54, S. 69), wirkte auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges mit Mauerbau und Schießbefehl ungemein provokativ.

Auch die vier Beiträge des 2. Kapitels (S. 91–158) sind auf dem Hintergrund aktueller zeitgeschichtlicher Entwicklungen zu verstehen: das Aufkommen der politischen Theologie Ende der sechziger Jahre insbesondere infolge der Reflexion südamerikanischer Unrechtszustände kontrastiert in eigenwilliger Weise den in der Bundesrepublik gerade vollzogenen Rückzug der Amtskirche aus einer von vielen als zu eng empfundenen (partei)politischen Bindung. Ob die vom Verfasser vorgeschlagene Aufgabentrennung zwischen priesterlicher Verkündigung und laikalem Weltauftrag immer strikt einzuhalten ist, wird insbesondere auf Grund der Erfahrungen nach dem Untergang des DDR-Regimes in Frage zu stellen sein: zumindest vorübergehend sind Situationen denkbar, in denen auch kirchliche Amtsträger sich nicht davor drücken dürfen, ein politisches Vakuum aufzufüllen und politische Aufbauarbeit zu leisten.

Wenn Böckenförde unter anderem den päpstlichen Sozialenzykliken jedweden »besonderen Verbindlichkeitsanspruch« abspricht und diese bloß als »Ansichten und Anregungen der Person oder Stelle, von der sie ausgehen« (S. 115), gelten lassen möchte und in diesem Zusammenhang sogar vor einem »Überschreiten« bzw. einem »objektiven Mißbrauch der Zuständigkeit der kirchlichen Amtsträger« warnt, so verkennt der Autor die soziale Dimension der Offenbarung, die ein unverzichtbarer Bestandteil der autoritativen kirchlichen Lehrunterweisung ist.

Im 3. Teil des Buches (S. 161–230) befaßt sich Böckenförde mit Fragen des kirchlichen Naturrechts, der Reform des Paragraphen 218 und heutigen Herausforderungen der Christlichen Soziallehre. Es steht außer Zweifel, daß der Verfasser mit seinen engagierten Beiträgen die gesellschaftspolitische Diskussion im Nachkriegskatholizismus stark beeinflußt hat. Allerdings verlangt die aktuelle Auseinandersetzung mit »heißen« politischen Themen auch die innere Bereitschaft, die eigenen Thesen aus späterer Warte zu überdenken und zu modifizieren: diese Problematik wird in der Einleitung des Buches (S. 7–12) jedoch nicht hinreichend reflektiert. Dabei bietet Böckenförde selbst ein treffendes Beispiel, wie sehr zeitgenössische Entwicklungen seinen eigenen Erkenntnisfortschritt beeinflußt haben: 1970 hatte er den Vorschlag Rahners entschieden zurückgewiesen, der Amtskirche im Zwischenbereich »zwischen Glaubensverkündigung und konkretem politischen Handeln ein sogenanntes ›prophetisches Amt‹ zuzusprechen, das nicht mit strenger Verbindlichkeit, doktrinell-dogmatisch, aber doch richtungsweisend und nicht unverbindlich-beliebig sprechen könne« (S. 116). In einer Analyse der »politischen Theologie« von Johannes Paul II. (1980/84) greift er diese Idee jedoch selbst als »neuartiges Amt der Kirche« auf: »Mit dieser Berufung auf ein Prophetenamt der Kirche wird gegenüber der Zuordnung zum Hirten- und Lehramt ein neuer Akzent gesetzt, womöglich sogar eine neue Dimension kirchlicher Wirksamkeit erschlossen« (S. 133).

Viele der von Böckenförde vorgetragenen Thesen haben auch nach zwanzig und dreißig Jahren nichts von ihrer Überzeugungskraft verloren: dies zeugt für den Scharfsinn der in diesem Band vorgetragenen Analysen. Allerdings versäumt es der Autor, sich in seiner Einleitung eingehend in selbstkritischer Bilanz nach dem Stellenwert seiner Aufsätze aus heutiger Sicht zu befragen. Der Leser wäre dankbar gewesen, mehr über Anlaß und Wirkungsgeschichte der einzelnen Artikel zu erfahren. Auch bleibt es dem Leser überlassen, über die Zusammenstellung der Artikel in diesem Band und die Gründe für deren Neuveröffentlichung nachzugrübeln. Als rein memoirische Retrospektive wären die in diesem Band zusammengefaßten Aufsätze mit Sicherheit unterbewertet. *Heinz-Albert Raem*

CHRISTIAN HUBER: Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches (Dissertationen Kanonistische Reihe Bd. 2). Erzabtei St. Ottilien: EOS Verlag 1988. XXVII und 158 S. Brosch. DM 19,80.

Es handelt sich um eine im Wintersemester 1986/87 eingereichte, nach dem Oktober 1988 erschienene Münchener kanonistische Lizentiatsarbeit, deren Verfasser gegenwärtig Vernehmungsrichter am bischöflichen Offizialat Speyer ist. Das Manuskript ist fast völlig fehlerfrei und sehr sauber vervielfältigt (Laserdruck); besonders zu loben ist der äußerst wohlfeile Preis des solide klebegebundenen Büchleins.

Kirchliche Grundrechte sind ein (auch kirchenpolitisch) spannendes Thema; der Autor hat sich das – verglichen z. B. mit dem allgemeinen Gleichheitsgrundrecht des c. 208 überschaubar erscheinende – Grundrecht auf freie Wahl des Lebensstandes herausgegriffen und untersucht seine rechtliche Relevanz in drei Schritten.

Im *ersten Teil* wird (etwas umständlich) der Begriff »status vitae« des c. 219 geklärt. Huber stellt fest, daß es sich hier nicht um den individuellen Personalstatus handelt, sondern um die rechtliche Erfassung einer Gruppe, also um eine Kollektivbezeichnung. Leider benutzt er nicht die zutreffende Terminologie, sondern spricht, das Richtige meinend, fälschlich von einem »soziologischen« Status. Den meint der CIC als Normordnung aber gerade nicht. »Soziologisch« gesehen wären auch hauptberufliche Laientheologen (Prediger, Pastoralreferenten, Gemeindeassistenten) mit dem Klerikerstand zu einer Gruppe zu vereinigen (auf diesen »soziologischen« Klerikerbegriff hat selbst Kardinal Ratzinger einmal auf der römischen Bischofssynode 1988 ausdrücklich hingewiesen); hier geht es aber um rechtlich scharf zu fassende Abgrenzungen. Andererseits gehört auch ein seit Jahren entkirchlichter und in einem weltlichen Beruf arbeitender, jedoch nicht laisierter Priester kanonistisch zum Klerikerstand, soziologisch aber eben nicht.

Der *zweite Teil* versucht auf 27 Seiten, das Grundrecht aus c. 219 zunächst allgemein zu erfassen und in den Rahmen der weiteren kanonischen Grundrechte und Grundpflichten einzuordnen. Der Versuch,

sodann einen Bezug zu den allgemeinen Grund- und Menschenrechten der säkularen Rechtsordnung herzustellen, ist mangels Kenntnis derselben weitgehend mißglückt.

Nach diesen zusammen 59 Seiten ist der *dritte Teil* mit 98 Seiten der umfangreichste und auch gehaltvollste. Huber untersucht, wie sich das erwähnte Grundrecht in den drei Lebensständen »Klerus«, »Geweihtes und apostolisches Leben« und »Ehe« rechtlich konkretisiert. Dabei stellt er auch die Frage nach einem möglichen Widerspruch zwischen c. 219 und den die verschiedenen Lebensstände umschreibenden Einzelnormen des CIC (in Anknüpfung an die einstige Konzeption einer höherrangigen Lex Ecclesiae Fundamentalis).

In der Sache stellt Huber fest, daß es sich bei c. 219 um ein Freiheitsgrundrecht, nicht um ein Teilhabegrundrecht handelt (bei Klerus und Ordensstand ist das ohnehin klar und auch zur Ehe gehören immer zwei). Diese beiden fundamentalen grundrechtsdogmatischen Begriffe scheinen dem Autor überhaupt nicht bekannt zu sein. Auch ein Anspruch, einen einmal frei gewählten Stand wieder zu verlassen, läßt sich aus c. 219 nicht ableiten: die Einzelbestimmungen des CIC gewährleisten nach Huber die grundsätzliche Dauerhaftigkeit jedes der drei Lebensstände, so die Institution schützend. Im einzelnen zeigen sich hier gelegentlich gute Ansätze zur Differenzierung und Kritik. Für vor dem Maßstab des c. 219 problematisch hält der Autor das Ehehindernis der Impotenz (gegen das sich in der Tat gute Argumente vorbringen lassen). Etwa im Bereich der Zölibatsdiskussion scheut er sich nicht vor kritischen Fragen (was freilich heute auch kein Heldenstück mehr ist) und der Ausschluß der Frau vom Weihesakrament (c. 1024) scheint ihm nur bei Vorliegen zwingender theologischer Gründe zu rechtfertigen zu sein.

Das Literaturverzeichnis ist für eine Lizentiatsarbeit absolut überdimensioniert (was auch für die Fußnoten gilt) und beeindruckt durch Scopus und Vielfalt; die Heranziehung italienischer und spanischer Literatur ist dem Autor selbstverständlich. Dennoch bleiben zwischen den 318 (!) Titeln erstaunliche Lücken. So behandelt Huber ausführlich die Weihe und Möglichkeiten des Ausscheidens aus dem Klerikerstand, nennt aber nirgends die einzige deutschsprachige Monographie zum Weiheprozeß (E. R. von Kienitz 1934). Im Ordensrecht ist weder Timotheus Schaefer für den CIC 1917 benutzt, noch Domingo Andrés' »Los superiores religiosus« für den CIC 1983. Das klassische mehrbändige CIC-Handbuch von Vermeersch-Creusen fehlt; zum Rechtsschutz vor der Apostolischen Signatur wird Eduardo Labandeira als Gewährsmann herangezogen, nicht aber auch nur einer der vielen Aufsätze des berufensten Kenners, Zenon Grocholewskis. Norbert Rufs und Peter Boekholts unwissenschaftliche CIC-Paraphrasen nimmt Huber auf, doch nicht Johannes Neumanns vorzügliches Lehrbuch; auch der führende CIC-Kommentar der Universidad de Navarra ist nicht verwertet. Die Liste könnte beliebig verlängert werden; der Eindruck, den die Literaturverwertung insgesamt hinterläßt, ist »multa, non multum«.

Mit der bei der Themenstellung der Arbeit unbedingt kontrastiv heranzuziehenden juristischen Literatur zur Grundrechtsdogmatik sieht es ganz düster aus: hier kennt der Autor schier gar nichts, was der Arbeit die Aussicht auf einen nutzbringenden Ertrag weitgehend genommen hat.

Fazit: Dem Bearbeiter hat es leider weitgehend an dem erforderlichen juristischen Gespür und Handwerkszeug zur Bewältigung seiner Aufgabe gefehlt. Fleiß und Mühe allein, die diese Lizentiatsarbeit unleugbar in reichem Maße aufweist, können dieses Manko nicht ausgleichen. Insgesamt ist der wissenschaftliche Ertrag gering; Versiertheit und Können zeigt Huber am ehesten im Eherecht, wo er sich auskennt – anders als in der Grundrechtsdiskussion – und in den dem Teil 3 etwas unorganisch als Abschnitt IV: »Zwei spezielle Fragen« angehängten Erörterungen über den Pflichtzölibat und den Ausschluß der Frau von der Weihe. Insgesamt ließe sich aus den 157 Seiten Rohmaterial sicher ein ansprechender Aufsatz von 30 Seiten machen – als Buch hätten sie nicht veröffentlich zu werden brauchen.

Alexander Eichener

5. Diözesangeschichte

HELVETIA SACRA. Publiée par le Curatorium de L'Helvetia Sacra. Section 1, Volume 4: Archidiocèses et diocèses IV: Le Diocèse de Lausanne (VI[e] siècle – 1821), de Lausanne et Genève (1821–1925) et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925). Rédaction PATRICK BRAUN. Basel–Frankfurt a. M.: Helbling & Lichtenhahn 1988. Ln. 525 S. und 2 Karten. DM 162,–.

Bereits zwei Jahre nach dem Erscheinen des großen dreiteiligen Benediktinerbandes (»Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz«, 1986) hat das Forschungsunternehmen der Helvetia

Sacra einen weiteren stattlichen Band vorgelegt. Er ist dem Bistum Lausanne gewidmet, gehört somit zur Abteilung I: »Erzbistümer und Bistümer« und schließt sich organisch an den 1980 erschienenen Band über das – im Reformationsjahrhundert de facto untergegangene – Bistum Genf (»Le diocèse de Genève«) an, dessen Erbe im 19. Jahrhundert der Bischof von Lausanne antrat. Die Redaktion des Bandes, dessen historische Einleitung ausführlich und präzise über die wechselvolle Geschichte des Bistums Lausanne von den Anfängen bis zur Gegenwart informiert (S. 21–83), lag in Händen von Patrick Braun.

Das Bistum Lausanne – heute Lausanne, Genf und Freiburg – kann auf eine lange, bedeutende Geschichte zurückblicken. Seine Anfänge – man sollte wohl besser nicht von »Gründung« (»fondation«, S. 21) sprechen – reichen, wie jene des benachbarten und am Beginn des 19. Jahrhunderts (1821/27) gewaltsam zerschlagenen, dann unterdrückten alemannischen Bistums Konstanz, zurück bis in das endende 6. Jahrhundert: bis in die Frühzeit der Christianisierung des Raumes der heutigen Schweiz. Diese Anfänge liegen freilich, wie die Anfänge des Christentums bei den Helvetiern, weitestgehend im Dunkeln. Zwar lassen die sehr spärlich fließenden Quellenzeugnisse schon in spätrömischer Zeit in der zur Provinz Maxima Sequanorum gehörenden Civitas Helvetiorum Bischöfe vermuten. Doch Namen tauchen in den Quellen erst seit dem 6. Jahrhundert auf. Aus dessen erster Hälfte sind uns die ersten beiden Namen überliefert: Bubulcus, der 517 als »episcopus civitatis Vindoninsis« an der burgundischen Synode von Epao (Albon bei Vienne) teilnahm, und Grammatius, der 535 als »episcopus ecclesiae Aventicae« die Beschlüsse einer Synode zu Clermont (in der Auvergne) sowie 541 und 549 als »episcopus civitatis Vindonensium« bzw. »Vindunnensis« die Beschlüsse zweier Synoden zu Orléans unterzeichnete. Vorausgesetzt, bei dem unter zweifacher Bezeichnung nachweisbaren Grammatius handelt es sich tatsächlich um ein und denselben Bischof – was in der Literatur und auch im vorliegenden Band sozusagen als selbstverständlich angenommen wird –, so legt sich der Schluß nahe, daß dieser seinen Sitz zunächst in der helvetischen Hauptstadt Aventicum (Avenches) – nach der er seine Kirche benannte – gehabt hatte, sich dann aber (wie zuvor schon sein Vorgänger Bubulcus?) wohl unter dem Druck der Alemanneneinbrüche in das befestigtere und somit geschütztere Vindonissa (Windisch) zwischen Reuß und Aare zurückzog.

Quellenmäßig greifbarer wird Bischof Marius, der Verfasser einer wertvollen Chronik für die Jahre 455–581 (»Marii episcopi Aventicensis Chronicon«, erhalten in einer Kopie des 9./10. Jahrhunderts). Um 530 als Sproß einer wohlhabenden Familie in der Gegend von Autun geboren und im Mai 574 zum Bischof geweiht, unterschrieb er 585 die Akten einer Synode zu Mâcon noch (oder wieder?) als »episcopus ecclesiae Aventice«; später jedoch scheint er aus uns unbekannten Ursachen – möglicherweise ebenfalls auf Grund des Vorrückens der Alemannen – seinen Bischofssitz von Avenches in Richtung Süden an den Genfer See, nach Lausanne, verlegt zu haben. Jedenfalls starb er am 31. Dezember 594 in Lausanne und wurde in der dort von ihm erbauten Kirche des hl. Thyrsus bestattet. Marius gilt denn auch als der erste Bischof von Lausanne und eröffnet traditionellerweise die eigentliche Lausanner Bischofsliste. Obschon diese bis zum Todesjahr Kaiser Karls des Großen (814) noch erhebliche Lücken aufweist, erscheint dennoch fortan Lausanne als Bischofssitz, während Avenches seine kirchliche Bedeutung verlor. Der östliche Teil der Civitas Helvetiorum mit Windisch dagegen ging kirchlich in dem etwa zur nämlichen Zeit entstehenden Bodensee-Bistum Konstanz auf – weshalb die Frage immer noch offen ist (und wohl für immer offenbleiben wird), ob nun Lausanne oder Konstanz das Erbe Windischs angetreten hat, ob nicht Bubulcus und Grammatius doch eher der Konstanzer Bischofsliste zu- bzw. vorzuordnen sind. Zumindest kann sich letztere Annahme – auch – auf durchaus ernst zu nehmende Überlieferungen stützen.

Was das Gebiet des Lausanner Sprengels betraf, so dehnte es sich von der Aare im Osten (bis zum Thuner und Brienzer See) bis zum Jura im Westen, vom Genfer See im Süden bis etwa zur Höhe Solothurns im Norden; es lag auf burgundischem Terrain. Eine genauere Grenzumschreibung erlaubt allerdings erst eine Urkunde Papst Alexanders III. vom 17. Oktober 1179, die (unter Berufung auf ähnliche Konfirmationen der Kaiser Heinrich IV. und Konrad III. sowie Papst Eugens III. aus den Jahren 1079, 1145 und 1146) den Besitzstand der Kirche von Lausanne bestätigt. Umgeben war der Sprengel von den Bistümern Basel, Konstanz, Sitten, Genf und dem Erzbistum Besançon als dem zuständigen Metropolitansitz. Der Lausanner Sprengel war in Dekanate gegliedert, die zumindest teilweise – wie es scheint – an die alten karolingischen »pagi« anknüpften, sich aber mehrheitlich wohl erst im 11. Jahrhundert herausbildeten. Eine Einteilung in Archidiakonate kannte das Bistum nicht.

Die Frühgeschichte des Bistums hebt sich noch kaum ab von der Geschichte der burgundischen, merowingischen und karolingischen Königreiche und ihrer Teilungen; doch lassen die Quellen deutlich erkennen, daß die häufig miteinander rivalisierenden örtlichen politischen Gewalten frühzeitig auf die Besetzung des Lausanner Bischofsstuhls Einfluß nahmen. Auf Grund des Erwerbs der Grafschaftsrechte

über Lausanne (seit 896), schließlich über die gesamte Waadt (1011), sowie weiterer Immunitätsprivilegien und Besitztitel gelang es den Bischöfen von Lausanne – freilich nicht ohne Kämpfe und zwischenzeitliche schwere Rückschläge –, sich allmählich als Landesherren zu etablieren, ohne daß sie ihre weltliche Herrschaft je auf das gesamte Bistumsgebiet auszudehnen vermochten. Selbst in der Waadt konnten sie sich nicht behaupten. Aber als 1032 das Königreich Burgund formell dem Heiligen Römischen Reich eingegliedert wurde und am Beginn des 13. Jahrhunderts die mächtigen Zähringer, die seit 1157 die Vogtei über Lausanne innegehabt hatten, ausstarben, stiegen die Bischöfe von Lausanne (die sich in der anhebenden Epoche des Investiturstreits oder besser: der sogenannten »Gregorianischen Reform« als treue Anhänger der Kaiser Heinrich III. und Heinrich IV. erwiesen hatten) gleich den übrigen Reichsbischöfen in den Rang reichsunmittelbarer geistlicher Fürsten auf und als solche figurierten sie bis in die Neuzeit herein auch in den Reichsmatrikeln. Natürlich weckte die von den Lausanner Bischöfen errungene reichsrechtliche Position um so mehr die Begehrlichkeit der örtlichen Gewalten, zumal der Grafen (seit 1416 Herzöge) von Savoyen, die ungeachtet des freien kanonischen Wahlrechts des Lausanner Domkapitels ihre Exponenten auf die Bischofskathedra zu bringen trachteten.

Indes fand die Fürstenherrlichkeit des Bischofs von Lausanne ein jähes Ende, als 1536 die Berner – zur Verteidigung der Reformation in der Stadt Genf – die Waadt und die übrigen Landschaften rings um den Genfer See mit Waffengewalt okkupierten. Unter ihrem Vorstoß brach nicht nur die weltliche Herrschaft des Bischofs von Lausanne zusammen, sondern fiel auch der größere Teil seines Bistums der Reformation anheim. Bei der alten Kirche und damit unter der Lausanner bischöflichen Jurisdiktion blieben lediglich der inmitten des Bistums gelegene Herrschaftsbereich der Stadt Freiburg, die Grafschaft Gruyère, einige Pfarreien um Echallens (Dekanat Saint-Amédée), in Burgund (Dekanat Saint-Guillaume), am Bieler See (Dekanat Saint-Boniface) und um Solothurn (Dekanat Solothurn) – im ganzen noch 86 der ursprünglich 306 Pfarreien. Da auch die Bischofsstadt Lausanne zur Reformation überging, verlor der Bischof zudem seine Residenz, seine im 12./13. Jahrhundert erbaute großartige gotische Kathedrale und sein Domkapitel, das nach Évian floh und sich 1542 auflöste. Für den mittel- und fast rechtlos gewordenen Bischof von Lausanne folgten Jahrzehnte der Wanderschaft in Savoyen, Burgund, der Franche-Comté. Gewiß legte es sich von allem Anfang nahe, in Freiburg im Uechtland eine neue Bleibe zu suchen. Aber erste diesbezügliche Bemühungen scheiterten am Widerstand des Rates der Stadt, der befürchtete, vom Bischof – zu dessen Unterhalt – mit Forderungen nach Rückgabe ehemaligen bischöflichen Besitzes konfrontiert zu werden. Unter dem Eindruck der konzilianten Haltung des Bischofs Jean Doroz (1600–1607), der Freiburg zunächst für eine Erhebung der Kollegiatstiftskirche Saint-Nicolas zur Kathedrale zu interessieren suchte und sich im übrigen mit einer mäßigen Entschädigung lediglich zum Unterhalt des bischöflichen Hauses begnügen wollte, zeichneten sich aber schließlich Möglichkeiten einer Übereinkunft ab. Man einigte sich darauf, zur Sicherstellung der bischöflichen Einkünfte die Kartause Part-Dieu (bei Bulle) der »mensa episcopalis« zu inkorporieren. Doch die am 18. März 1603 getroffene Konvention wurde – wegen der geplanten Klosterinkorporation – von Rom verworfen. Nach neuen, schwierigen Verhandlungen kam unter Bischof Jean de Watteville (1609–1649) 1614 ein zweiter Vertrag zustande, der zwar nunmehr die Billigung Roms fand (29. März 1615) und dem Bischof von Lausanne erlaubte, in Freiburg zu residieren, aber die Dotationsfrage so unzureichend regelte, daß der Bischof kaum in die Lage versetzt war, die für die Erfüllung seiner Hirtenaufgaben nötigen Mitarbeiter zu besolden. Eine Besserung der finanziellen Lage ergab sich erst, als seit 1778 der »mensa episcopalis« die Einkünfte der Kartause Valsainte zuflossen. Infolge der ungelösten Dotationsfrage entschlossen sich denn auch die Lausanner Bischöfe nur sehr zögernd dazu, Freiburg als ihre endgültige neue Residenz zu betrachten. Selbst Bischof Jean de Watteville, der in Freiburg ein Haus als Bischofswohnung erstand, verließ die Stadt nach mehreren Jahren wieder. Und sein Nachfolger Jodocus Knab (1652–1658), ein gebürtiger Luzerner, seit 1634 Chorherr, seit 1637 Stiftspropst von St. Leodegar im Hof, hielt sich auch als Bischof zumeist in Luzern, also außerhalb seines bischöflichen Sprengels, auf und versah hier weiterhin das Amt des Stiftspropstes – schon um aus den Einkünften dieser seiner Pfründe seinen Lebensunterhalt bestreiten zu können (gestorben am 4. Oktober 1658 in Luzern und in St. Leodegar bestattet). Dieses zögerliche Verhalten der Bischöfe in der Residenzfrage resultierte auch aus dem Umstand, daß das Freiburger Kollegiatstift Saint-Nicolas, vom Rat der Stadt hierin nachdrücklich unterstützt, kompromißlos auf seinem Exemtionsanspruch beharrte, sich mitsamt den ihm inkorporierten Pfarreien der bischöflichen Jurisdiktion entzog und als Quasi-Ordinarius der Freiburger »Landeskirche« fungierte, was zu unaufhörlichen Konflikten mit den Bischöfen führte. Erst seit 1663 wurden diese in Freiburg definitiv »seßhaft« und bedienten sich der Kollegiatkirche Saint-Nicolas als ihrer provisorischen Kathedrale.

Da das Lausanner Domkapitel untergegangen war und somit ein zur Bischofswahl legitimiertes Gremium nicht mehr bestand, beanspruchten die Päpste für sich das alleinige Recht der Nomination der Lausanner Bischöfe – sie betrachteten dieses Recht sozusagen als endgültig und ausschließlich an sie »devolviert«. Allerdings ließen sich die politischen Mächte in der Region nicht davon abhalten, ihre Mitsprache geltend zu machen, bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts hinaus insbesondere die Herzöge von Savoyen. Mit diesen konkurrierten Spanien, Österreich-Habsburg und vor allem Frankreich, das noch 1714 – unter König Ludwig XIV. – den Plan einer Translation des Lausanner Bischofssitzes nach Solothurn und seiner Dotation mit den Einkünften französischer Abteien ventilierte, mit dem Ziel, auf diesem Weg dem König von Frankreich das Nominationsrecht zu reservieren. Um den Einfluß der politischen Mächte auszuschalten, gingen die Päpste schließlich – diplomatisch geschickt – dazu über, nur noch Freiburger (und zwar ausschließlich aus dem französisch-sprachigen Teil des Kantons) zu Bischöfen zu ernennen. Damit kamen sie zugleich einem wiederholt artikulierten Wunsch des Freiburger Rates entgegen, der den in seiner Stadt lokalisierten Lausanner Bischofsstuhl eben mit »Nationalbischöfen« besetzt sehen wollte.

Wie die gesamte Eidgenossenschaft blieb auch das Bistum Lausanne vom Umsturz der Französischen Revolution nicht unberührt. Als Folge des napoleonischen Konkordats von 1801 mußte der Bischof auf das im französischen Jura gelegene Dekanat Saint-Guillaume und auf die solothurnischen Pfarreien verzichten. Andererseits gewann das Bistum auch neues Terrain hinzu; denn nach der Aufnahme des Kantons Genf in die Eidgenossenschaft (1814) wies Papst Pius VII. die nunmehr auf eidgenössischem Territorium liegenden Reste des alten Bistums Genf der Jurisdiktion des Bischofs von Lausanne zu (1819). Durch Breve vom 20. September 1821 wurde diesem gestattet, fortan (ehrenhalber) auch den Titel eines Bischofs von Genf zu führen. Dank der durch die Helvetik proklamierten Religions- und Kultfreiheit konnten des weiteren in Bern (1799), Genf (1803), Neuchâtel (1806), Lausanne (1810) und anderen reformierten Städten die ersten katholischen Diasporapfarreien entstehen. Auch sie konnten alsbald der Jurisdiktion des Lausanner Bischofs unterstellt werden (Bern nur bis zur Neuerrichtung des Bistums Basel). Dennoch brachte das 19. Jahrhundert, in welchem die Schweiz mit der Errichtung innerschweizerischer Bistümer auf konkordatärer bzw. konkordatsähnlicher Basis eine grundlegende kirchliche Neuorganisation erlebte, für das Bistum Lausanne – seit 1821 formell Bistum Lausanne und Genf genannt – in mehrfacher Hinsicht keine Änderung des seit der Reformationszeit andauernden provisorischen Zustands. So blieben in vielen Pfarreien die Kollaturrechte strittig bzw. wurden von den staatlichen Obrigkeiten beansprucht. Im Zuge des Sonderbundskrieges kam es im Kanton Freiburg zu schweren Wirren zwischen dem Bischof Etienne Marilley (1846–1879), der sich für den Sonderbund engagiert hatte, und der radikal-liberalen Regierung, schließlich zur Verbannung des Bischofs aus seinem Bistum (31. Oktober 1848). Erst 1856 durfte er wieder in seine Bischofsstadt zurückkehren. Und 1864 mußte er auf Wunsch Papst Pius' IX. in Genf Gaspard Mermillod als Weihbischof installieren und ihm für Genf auch sämtliche bischöflichen Rechte abtreten. Natürlich wurde das Bistum Lausanne und Genf im Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanum in die harten Auseinandersetzungen des schweizerischen Kulturkampfes hineingezogen, zumal sich unter dem Einfluß des Chanoine Joseph Schorderet (1840–1893) der Kanton Freiburg in eine Hochburg des Ultramontanismus verwandelte und 1883 Gaspard Mermillod, auf dem Ersten Vatikanum ein kämpferischer Verfechter der päpstlichen Unfehlbarkeit, an die Spitze des Bistums berufen wurde (1890 Kurienkardinal, gestorben am 23. Februar 1892 in Rom).

Der provisorische Zustand des Bistums aber dauerte noch bis 1924/25. Freiburg hatte sich inzwischen – nicht zuletzt auf Grund zahlreicher Aktivitäten Bischof Mermillods und dank der (allerdings abenteuerlichen) Gründung einer katholischen Universität in der Stadt (1886/89) – zu einem internationalen Zentrum des (ultramontan-)katholischen Geisteslebens entwickelt. Die neugewonnene Bedeutung Freiburgs wie überhaupt die Entwicklung des Katholizismus in den Kantonen der welschen Schweiz ließen je länger je mehr eine endgültige Lösung der Bistumsfundierung als dringend erscheinen. Unter Bischof Marius Besson (1920–1945) kam diese Lösung endlich zustande. Durch die päpstliche Bulle »Sollicitudo omnium« vom 17. Oktober 1924 wurde Freiburg definitiv zum Sitz des Bischofs von Lausanne erklärt, die Kollegiatkirche Saint-Nicolas in den Rang einer Kathedrale, das Kollegiatkapitel von Saint-Nicolas in den Rang eines Domkapitels mit drei Dignitären erhoben. Das Bischofswahlrecht allerdings wurde dem neu errichteten Domkapitel nicht mehr zuerkannt. 1925 schließlich erhielt das Bistum den dreifachen Namen von Lausanne, Genf und Freiburg. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs hat sich im Bistumsgebiet die Zahl der Katholiken mehr als verdoppelt. 1987 lag sie bei 569820. Im Zuge des Zweiten Vatikanums wurden – in der Hoffnung, dadurch den Anforderungen einer modernen Seelsorge besser gerecht werden zu können – in den einzelnen Bistumskantonen (Genf, Waadt, Neuchâtel, Freiburg) bischöfliche Vikariate eingerichtet, im

Kanton Freiburg je eines für den französisch-sprachigen und für den deutsch-sprachigen Teil. Daneben amtiert in Freiburg der Generalvikar des Gesamtbistums Lausanne, Genf und Freiburg. In den alten Bischofsstädten Lausanne und Genf residieren seit 1987 zwei Weihbischöfe, die als Bischofsvikare mit speziellen Mandaten für die Kantone Waadt und Genf ausgestattet sind, aber zugleich auch dem Gesamtbistum zur Verfügung stehen.

An die sorgfältig belegte und mit einem bibliographischen Anhang versehene historische Einleitung schließt sich – entsprechend dem Gliederungsschema, das den Bänden der Abteilung »Erzbistümer und Bistümer« zugrunde liegt – die Lausanner Bischofsliste an mit den Biogrammen bzw. Kurzbiographien der einzelnen Bischöfe von Lausanne, von Lausanne und Genf sowie von Lausanne, Genf und Freiburg, einschließlich des seit 1970 regierenden Bischofs Pierre Mamie (S. 85–195). In diesen Kurzbiographien spiegelt sich zu gutem Teil das Schicksal von Bischofsstuhl und Bistum in den einzelnen Phasen ihrer Geschichte. Es folgen die Kurzbiographien der Weihbischöfe, deren Reihe 1299 begann und mit der Reformation für Jahrhunderte erlosch; erst 1968 wurde mit der Ernennung Pierre Mamies zum Weihbischof (Titularbischof von Otricoli in partibus infidelium) im Bistum Lausanne, Genf und Freiburg das Institut der Hilfsbischöfe (seit 1987 eigentlich der Regionalbischöfe) wieder belebt (S. 197–207). Des weiteren werden vorgestellt die Kanzler des Mittelalters (9.–13. Jahrhundert) und des 19./20. Jahrhunderts (S. 209–226), die Generalvikare und Offiziale der vorreformatorischen Zeit (S. 227–274), die Generalvikare der Neuzeit bis zum derzeit amtierenden Generalvikar Jacques Richoz (S. 275–312), das nur wenige Jahrzehnte (1542?–1579) existierende Generalvikariat von Gruyère (S. 313–315), die im 16. bzw. 17. Jahrhundert entstandenen und 1814 bzw. 1801 wieder erloschenen Kommissariate von Solothurn und Burgund (für Jouge, Les Hôpitaux, Les Longevilles und Métabief im Département du Doubs), deren Inhaber im Auftrag des Bischofs diese am Rand des Bistums Lausanne gelegenen Gebiete verwalteten und über Sondervollmachten verfügten (S. 316–333), schließlich die General- bzw. Bischofsvikare für die einzelnen Bistumskantone sowie die Offiziale des 19./20. Jahrhunderts (S. 334–355). Ein eigener Abschnitt ist der Geschichte des alten Lausanner Domkapitels und des 1924/25 in Freiburg errichteten neuen Kathedralkapitels und seiner Dignitäre gewidmet (S. 357–404). Den Abschluß des Bandes bilden ein sehr übersichtliches Verzeichnis der Pfarreien (mit Angabe der Kantons- und Dekanatszugehörigkeit) sowie eine Liste der Kollegiatstifte und Klöster des Bistums in vor- und nachreformatorischer Zeit (S. 405–476).

Die Einführungen in die einzelnen Abschnitte oder Kapitel des Werkes geben Einblick in die jeweilige Quellenproblematik, in die durch die Jahrhunderte wechselnde Verfassungs- und Ämterstruktur des Bistums, in die zum Teil ebenfalls wechselnde Bistumsverwaltung usw. Durchgehend kommt in der Darstellung immer wieder auch das in allen Epochen der Geschichte komplizierte Verhältnis von Kirche und Staat (im Mittelalter besser: von geistlicher und weltlicher Gewalt) zur Sprache, das sich noch dazu in den diversen Herrschaftsgebieten, dann Kantonen des Bistums höchst unterschiedlich ausprägte und bis heute ausprägt. Während in den Kantonen Genf und Neuchâtel seit 1907 bzw. 1941 die Trennung von Kirche und Staat vollzogen ist, erkennt der Kanton Waadt die römisch-katholische Kirche zwar nicht als Institution des öffentlichen Rechts an, doch ist sie dort in finanzieller Hinsicht seit der Annahme des »Statut des catholiques« durch das Referendum vom 10. Mai 1970 der evangelisch-reformierten Kirche gleichgestellt. Der Kanton Freiburg wiederum erkennt seit dem Referendum vom 7. März 1982 beide Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts an. Immerhin kann Patrick Braun in der historischen Einleitung abschließend feststellen, daß im 20. Jahrhundert im Bereich des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg Konflikte die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nicht mehr belasten, diese somit entspannt sind und das wechselseitige Verhältnis überdies charakterisiert ist durch positives Zusammenwirken der religiösen und politischen Kräfte.

Besonders spannungsreich gestalteten sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Lausanner Sprengel – wie bekanntlich überall sonst auch – in der reformatorischen und nachreformatorischen Epoche und erneut im 19. Jahrhundert. Doch hier neigt Patrick Braun bei der Beurteilung der Dinge zu einer Sicht, wie sie freilich bis heute in der Literatur gängig ist, aber im Grunde einem »streng kirchlichen« Standpunkt des 19. Jahrhunderts entspricht, der mit der historischen Wirklichkeit nur wenig zu tun hat. So vertritt er beispielsweise die Meinung, der Exilsaufenthalt der Lausanner Bischöfe außerhalb ihres Sprengels bis weit in das 17. Jahrhundert herein habe dazu beigetragen, daß Aufrechterhaltung und Schutz des katholischen Glaubens sowie die Reform kirchlichen Lebens vor allem der staatlichen Autorität Freiburgs zugefallen sei und sich infolgedessen die »autorité religieuse locale« um so stärker Eingriffen des Staates ausgeliefert gesehen habe, zumal dieser, sich an die Stelle der fehlenden »autorités cléricales« setzend, als »souverain de l'Eglise« aufgetreten sei und die entsprechenden Vollmachten an sich gezogen habe (S. 37f.). Im »Klartext«

soll das doch wohl heißen: Wenn der Bischof von Lausanne bereits im Reformationsjahrhundert in Freiburg (als der Hauptstadt des katholisch gebliebenen Restes seines Bistums) seine Residenz genommen hätte oder hätte nehmen können, wäre es der geistlichen Autorität des eben dann am Ort ansässigen Bischofs zumindest weitgehend gelungen, die staatliche Gewalt aus dem kirchlichen Bereich zurückzudrängen, selber für Aufrechterhaltung und Schutz des katholischen Glaubens zu sorgen und auch die »tridentinische Reform« in eigener »Regie« durchzuführen.

Eine solche Sicht der Dinge deckt sich im Prinzip mit jener anderen, die mit Blick auf das Heilige Römische Reich (zu dem die Eidgenossenschaft jedenfalls formell bis 1648 immer noch gehörte) behauptet, die Durchführung der »Katholischen Reform« nach dem Konzil in Trient habe insbesonders an dem Umstand gelitten, daß die zuständigen Bischöfe zugleich Reichsfürsten und als solche allzu stark in die Angelegenheiten ihrer Hochstifte und in die Reichspolitik verwickelt gewesen seien. Beide Male liegt jedoch ein Fehlschluß vor. Denn wie über die Durchsetzung der Reformation oder über den Verbleib bei der alten Kirche für je ihre Territorien so gut wie ausschließlich die zuständigen staatlichen Gewalten – nämlich die einzelnen Reichsfürsten und anderen weltlichen Obrigkeiten – entschieden hatten (der Begriff der »Fürstenreformation« trifft exakt den historischen Tatbestand!), so fand eine »tridentinische Reform« Ansatzpunkte überhaupt nur dort, wo und insoweit dieselben (katholisch gebliebenen) staatlichen Gewalten sich ihr öffneten und den kirchlichen »Trägern der Reform« – nicht selten nach der Devise des »Compelle intrare« – die nötige Unterstützung gewährten. Das sprechendste Beispiel hierfür sind die Reichsbischöfe selbst: Sofern ihre Bistümer von protestantisch gewordenen Herrschaften durchsetzt waren oder einen mächtigen protestantischen Fürsten zum Nachbarn hatten, vermochten sie kirchenreformatorisch lediglich in ihren Hochstiften, also in jenen Territorien, die ihrer eigenen Landesherrschaft unterworfen waren, tätig zu werden, und auch dort zumeist nur dann, wenn sie unter den Schutz des Kaisers flohen und sich mit der zweiten katholischen Macht im Reich, mit dem Haus Bayern, verbündeten. Mit anderen Worten: Nur weil und wo sie fürstliche Landesherren waren, hatten die Reichsbischöfe überhaupt eine Chance, im Sinne einer »tridentinischen Reform« zu wirken. Die katholisch gebliebenen weltlichen Fürsten und Obrigkeiten dagegen nahmen die Kirchenreform, soweit es ihnen tunlich schien, in die eigene Hand, in der Regel ohne Rücksicht auf die zuständigen Bischöfe und unter selbstverständlicher Wahrung und Behauptung ihrer althergebrachten oder seit unvordenklichen Zeiten von ihnen de facto ausgeübten Rechte »circa sacra«. Das Haus Bayern ist hier an erster Stelle – übrigens durchaus positiv – zu nennen. Nicht anders aber verhielten sich die katholisch gebliebenen Orte der Eidgenossenschaft bis weit in das 19. Jahrhundert herein, im ganzen durchaus zum Nutzen der Kirche. Es sei nur erinnert an das völlig zu Unrecht geschmähte oder beargwöhnte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806 für den Kanton Luzern – man lese es und studiere auf dem Hintergrund der Zeit seine Entstehung! Alle diese katholischen Obrigkeiten betrachteten ihre Mitsprache im kirchlichen Bereich nicht als Ein- oder Übergriff, sondern als ihr – aus ihrer staatlichen Verantwortung fließendes und durch eine lange Tradition sanktioniertes – gutes Recht, weshalb sie auch in jenen tridentinischen Reformbeschlüssen, die dieses ihr überkommenes Recht tangierten und im letzten auf eine Emanzipierung der kirchlichen Gewalt von der staatlichen Gewalt hinausliefen, nichts anderes denn Neuerung erkennen konnten.

Die »tridentinische Reform« – wie sie zumal von den päpstlichen Nuntien (neuen Stils) urgiert und auf diversen Synoden inszeniert wurde – war ja nicht in allem einfach identisch mit den reformerischen Intentionen des Konzils von Trient und seiner Väter. Nicht um Reinigung und Hebung bzw. Verinnerlichung der Frömmigkeit und um Ausmerzung in Jahrhunderten eingeschlichener innerkirchlicher Mißstände ging es bei ihr zunächst und in erster Linie – denn diesbezüglich hätte der päpstliche Hof bei sich selber den allerersten Anfang machen müssen! – sondern um die Durchsetzung kirchlicher Unabhängigkeitsprinzipien zur Brechung überkommener staats-kirchlicher Strukturen mit dem erklärten Ziel eben der Emanzipation der Kirche von jeder konkurrierenden Gewalt. Und mit diesem Ziel waren von Anfang an verflochten massive innerkirchliche Zentralisationsbestrebungen der Römischen Kurie. Die Errichtung ständiger Nuntiaturen diente hierbei als eines der wichtigsten Instrumente. Dies sollte man sich immer vor Augen halten, wenn man von »tridentinischer« oder »Katholischer Reform« spricht; und man sollte sich hüten, »tridentinische« Rechtsvorstellungen oder -ansprüche etwa schlichtweg mit angestammtem bzw. ursprünglichem kirchlichem Recht (das der »Staat« dann Zug um Zug »gebrochen« und sich »usurpiert« habe) gleichzusetzen oder zu verwechseln. Die historischen Gegebenheiten waren anders beschaffen, die historischen Entwicklungslinien anders verlaufen. Daß im Rahmen einer »tridentinischen Reform« auch erhebliche innerkirchliche Aufbau- und Erneuerungsarbeit geleistet wurde, insbesondere von den neuen Reformorden der Jesuiten, Kapuziner usw., wird durch diese Bemerkung nicht in Frage gestellt. Nur darf

man, wie oben schon angedeutet, hier nicht vergessen: Wie diese Reformkräfte fast ausnahmslos von den staatlichen Obrigkeiten herbeigerufen wurden, so gewann auch ihr Missions- und Erziehungswerk Bestand allein, weil hinter dem Wirken dieser Kräfte das jeweilige landesherrliche Regiment stand (mögen dabei immerhin politische Interessen mit im Schwange gewesen sein). Mit dem komplizierten Problemkreis Kirche und Staat in der Geschichte hat sich in einem grundlegenden Beitrag – Ergebnis intensiver archivalischer Studien – Rudolf Reinhardt (Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1867, München–Freiburg i. Br. 1967, S. 155–178) befaßt.

Sieht man die Dinge freilich aus dem Blickwinkel des oben skizzierten historischen Befunds, so wird man um das Urteil nicht herumkommen, daß – beispielsweise – ein »tridentinischer« Oberhirte wie der (vom Herzog von Savoyen aus politischen Beweggründen für das Bistum Lausanne präsentierte) Bischof Jean-Baptiste de Strambino (1662–1684), ein Piemontese, oder schließlich im 19. Jahrhundert die Bischöfe Etienne Marilley (1846–1879) und Gaspard Mermillod (1883–1891) von Lausanne und Genf – neben dem Basler Bischof Eugène Lachat (1863–1884) – durch ihr kompromißloses Insistieren auf ihrem »streng kirchlichen« Standpunkt und ihr »politisches« Taktieren gegen die ihren Prinzipien widerstreitende staatliche Obrigkeit im Grunde ihre oberste bischöfliche Hirtenpflicht, nämlich nach Kräften zu integrieren, verletzt haben. Sie haben durch ihre rücksichtslose intransigente Haltung polarisiert und Spaltung in ihr Bistum getragen. Mögen sie sich auch als Martyrer betrachtet haben oder als solche hochstilisiert worden sein: in Wahrheit waren sie kirchliche Ultras, ein Unglück für ihr Bistum. Katholisch, römisch-katholisch genügte ihnen nicht, petrinisch-römisch-katholisch mußten alle sein wie sie selbst – um ein treffend charakterisierendes Wort Johann Michael Sailers auf sie anzuwenden. Von Sailer, dem Weihbischof (1822–1829) und Bischof (1829–1832) von Regensburg, stammt auch das andere Wort: »Nur keinen Ultra ... weder einen politischen noch einen kirchlichen ... denn beyde taugen nicht, am Staatswagen so wenig als am Kirchenwagen angespannt zu werden.«

Dieser kleine kritische Einwurf schmälert aber Wert und Bedeutung dieses im ganzen hervorragend gearbeiteten und ausgestatteten Bandes nicht im geringsten. Redakteur und Mitarbeiter verdienen für ihre Leistung hohes Lob. Dem Kuratorium der Helvetia Sacra kann man zu diesem Band, mit dem der Erforschung der Kirchengeschichte der Schweiz ein großer Dienst erwiesen wird, nur aufrichtig gratulieren.

Dem zwar in deutscher Sprache abgefaßten, dann aber ins Französische übersetzten Werk (nur die wenigen kleinen Teile, die das deutschsprachige Gebiet des Lausanner Sprengels betreffen, sind in Deutsch belassen) sind ein ausführliches Register (S. 477–521) und zwei Karten (Dekanate und Pfarreien des Bistums Lausanne im Jahr 1665; Kollegiatkapitel und Klöster des Bistums Lausanne vor 1800) beigegeben.

Manfred Weitlauff

HELVETIA SACRA. Edita dal Curatorium di Helvetia Sacra. Sezione I. Volume 6: Arcidiocesi e Diocesi. La Diocesi di Como, L'Arcidiocesi di Gorizia, L'Amministrazione Apostolica Ticinese, poi Diocesi di Lugano, L'Arcidiocesi di Milano. Redazione PATRICK BRAUN – HANS-JÖRG GILOMEN. Basel–Frankfurt a. M.: Helbling & Lichtenhahn 1989. Ln. 521 S. und 2 Karten. DM 167,–.

Im Jubiläumsjahr 1989 – die Helvetia Sacra feierte ihr 25jähriges Bestehen – erschien nach langen, bis in die Anfänge des Forschungsunternehmens zurückreichenden Vorarbeiten als Band I/6 der bislang vierte von sechs Bistumsbänden (zugleich der 12. Band der insgesamt auf 20 Bände veranschlagten Reihe). Er behandelt die Erzbistümer und Bistümer, zu welchen der italienischsprachige Landesteil der Schweiz, näherhin der Kanton Tessin und das bündnerische »valle di Poschiavo«, bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts gehörte: Como, Görz und Mailand, sowie die 1884/1888 geschaffene Apostolische Administratur des Kantons Tessin bzw. das 1971 formell errichtete Bistum Lugano. Das Puschlav war bereits 1871 der Diözese Chur zugeschlagen worden. Schon in der Überschrift spiegelt sich die Problematik dieses Bandes. Im Rahmen der Zielsetzung der Helvetia Sacra, eben die kirchlichen Einrichtungen der heutigen Schweiz – Bistümer, Stifte, Klöster – systematisch zu erfassen und (vornehmlich) in ihrer institutionellen Ausprägung historisch zu beschreiben, konnte das nur kurzlebige Erzbistum Görz (nach der 1751 erfolgten Auflösung des Patriarchats Aquileja [bearbeitet in Band I/1] zusammen mit dem Erzbistum Udine errichtet, 1788 supprimiert), das Erzbistum Mailand und das Bistum Como nicht mehr eigentlicher Gegenstand der Behandlung sein. So werden die Erzbistümer Görz und Mailand sowie das Bistum Como in lexikonartigen, von der italienischen Kirchenhistorikerin *Marina Troccoli-Chini* verfaßten

Überblicken dargestellt. Wertvoll sind die biographischen Angaben zu den Bischöfen von Como (Viten zu allen Bischöfen seit den Anfängen bis 1884) und den Erzbischöfen von Mailand (gleichfalls bis 1884) sowie zu den nachtridentinisch-mailändischen Visitatoren und Provisitatoren, seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch der drei erzbischöflichen Delegierten. Eine weitere Liste bietet die Biographien der sogenannten »conti canonici ordinari«, die im schweizerischen Jurisdiktionsgebiet des Erzbistums bis 1798 die weltlichen Interessen des Mailänder Metropolitankapitels wahrten.

Die Apostolische Administratur des Kantons Tessin bzw. das Bistum Lugano wurde bearbeitet von *Antonietta Moretti*, der Tessiner Redaktorin der Helvetia Sacra. Die biographische Erfassung beginnt mit den Apostolischen Administratoren, deren Reihe der streitbare vormalige Basler Bischof Eugène Lachat (1885–1886) eröffnet. Es folgen die Biographien der drei bisherigen Bischöfe Giuseppe Martinoli (1968/1971–1978), Ernesto Togni (1978–1985) und Eugenio Correco (seit 1986), ferner der Generalvikare, Offiziale, Kanzler und Archidiakone. Beigefügt ist ein kurzer Abriß über das Luganeser Kathedralkapitel. Gebührende Beachtung verdient die aus langjährigen Quellenstudien der Verfasserin geschöpfte (leider sehr kurz gehaltene) Einleitung. Die in voreidgenössischer Zeit angelegten Zugehörigkeitsverhältnisse – die Diözesangebiete von Como umfaßten den Südtessin und das bündnerische Puschlav, während diejenigen des Erzbistums Mailand die sogenannten ambrosianischen Talschaften von Blenio, Leventina und Riviera eingrenzten, zu welchen als südliche Enklaven die Capriasca und die Pfarrei Brissago kamen – bildeten während des ganzen 19. Jahrhunderts ein Politikum. Bereits bei der Kantonsgründung 1803 war ein Bistum Tessin ventiliert worden, doch konnten die Pläne keiner Regelung zugeführt werden. Schließlich führte der Kraftakt der schweizerischen Bundesversammlung vom 22. Juli 1859, mit welchem durch Bundesbeschluß jegliche Jurisdiktionsgewalt eines auswärtigen Bischofs auf Schweizer Gebiet aufgehoben wurde, 1884 zur Schaffung einer Apostolischen Administratur. Wesentlich mitentscheidend für diesen Verlauf waren nach Ausweis Morettis indes auch die Niederlage Habsburg-Österreichs in Italien und die Suche nach einer Lösung für den nach den Vorkommnissen des schweizerischen Kulturkampfes von fünf der damals sieben Basler Diözesankantone nicht mehr anerkannten, »amtsenthobenen« Basler Bischof Lachat, für welchen mit der Ernennung zum ersten Apostolischen Administrator ad personam eine allseits akzeptable Lösung gefunden wurde. Nach seinem Tod wurde der Tessin 1888 gleichrangig mit dem Bistum Basel verbunden, dessen Oberhirte künftig (bis 1968) den Titel eines Bischofs von Basel und Lugano führte. Die endgültige Regelung erfolgte im Jahre 1971 mit der Errichtung des Bistums Lugano, dessen Diözesangebiet mit den politischen Grenzen des Kantons Tessin identisch ist. Wie seit 1888 die Administratoren wird nunmehr auch ein jeweiliger Bischof aus dem Tessiner Klerus direkt von Rom ernannt. Bemerkenswert übrigens, daß die ambrosianischen Täler ihren Widerstand gegen eine Abtrennung vom Erzbistum Mailand bis zuletzt nicht aufgaben, darin nicht zu Unrecht das Ende ihrer eigenständigen ambrosianischen Tradition voraussehend.

Den Abschluß des Werkes bilden ein Verzeichnis der Pfarreien und ein Verzeichnis der religiösen Institutionen. Beide Auflistungen werden durch Karten illustriert. Der vorliegende, redaktionell von Patrick Braun und Hans-Jörg Gilomen betreute Band schließt eine bedeutende Lücke in der Geschichte der Kirchenorganisation der Schweiz und wird dem kirchengeschichtlich wie landesgeschichtlich an der Südschweiz Interessierten als willkommenes Nachschlagewerk dienen. *Franz Xaver Bischof*

Diocesi di Bergamo, a cura di Adriano Caprioli – Antonio Rimoldi – Luciano Vaccaro [Autori vari, Coordinatore Roberto Amadei] (Storia religiosa della Lombardia 2). Brescia: Editrice »La Scuola« – Gazzada (Varese): Fondazione Ambrosiana Paolo VI 1988. Geb. 370 S. mit 12 Karten und 67 Abb. L. 30000,–.

Diocesi di Lodi, a cura di Adriano Caprioli – Antonio Rimoldi – Luciano Vaccaro [Autori vari] (Storia religiosa della Lombardia 7). Brescia: Editrice »La Scuola« – Gazzada (Varese): Fondazione Ambrosiana Paolo VI Geb. 1989. 361 S. mit 12 Karten und 34 Abb. L. 32000,–.

Aus der Reihe der lombardischen Bistumsgeschichten sind 1988 und 1989 zwei weitere Bände erschienen, die Diözesen Bergamo und Lodi betreffend. Somit liegt bereits die Hälfte der geplanten Diözesanmonographien vor: außer Bergamo und Lodi haben 1986 Como und Mantua sowie 1987 Vigevano Beschreibungen erhalten. Die Bände über die Diözesen Brescia, Crema, Cremona, Milano und Pavia stehen dagegen noch aus. 1986 wurde auch der Einleitungsband der Reihe (»Chiesa e società«) veröffentlicht.

Organisation und Zielsetzung sowie methodisches und darstellerisches Konzept der »Storia religiosa della Lombardia« wurden im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8 (1989) S. 392–396 (s. auch ebd. S. 79–93 passim) ausführlich besprochen. Die Darbietung des Stoffes und die Gliederung der Bände bestechen durch ihre Zweckmäßigkeit; sie genügen verschiedenen Anforderungen: Obwohl die Reihe für ein breiteres Publikum gedacht ist und auf Lesbarkeit Wert gelegt wird, ist mit Rücksicht auf Forschung und Lehre auch den Anmerkungen und der Bibliographie reichlich Platz gegönnt. Auch das Bedürfnis, einerseits die Geschichte der Diözesen in chronologischer Folge lesen zu können, und der Wunsch andererseits, gewisse Schwerpunkte herauszuarbeiten, wird nicht zum hinderlichen Gegensatz sondern durch eine praktische Zweiteilung überwunden: In einem ersten Teil wird die Diözesangeschichte von den Anfängen bis zum II. Vatikanum beschrieben, in einem zweiten auf spezielle Themen eingegangen.

Allerdings folgen nicht alle Bände dieser so effizienten Gliederung, die eine zweifache Annäherung an die Diözesangeschichte erlaubt. Ob diese doppelte Geschichtsschreibung über eine Diözese möglich ist, hängt vom Forschungsstand und von den zur Verfügung stehenden Mitarbeitern ab. So bietet der Band »Bergamo«, von sechs Autoren erarbeitet – in der Mehrzahl Professoren der bischöflichen Schulen und Mitarbeiter der Diözesanverwaltung – nur die chronologische Geschichte der Diözese; diese ist, im neuzeitlichen Teil noch mehr als im mittelalterlichen, hauptsächlich als Bischofsgeschichte dargestellt.

Einige Themen werden jedoch eigens herausgearbeitet, wenn die betreffenden Abschnitte auch nicht in einem eigenen Teil zusammengestellt, sondern zwischen die chronologischen geschoben sind: die Volksfrömmigkeit vom 16. Jahrhundert an; die religiösen Orden von 1428–1840 (von der venezianischen Zeit bis zur napoleonischen Aufhebung); die »azione cattolica« von 1870–1930. Diesen Themen und der Verteilung der Pfarreien ist auch der »inserto cartografico« des Bandes gewidmet.

Obwohl der Bergamasker Band – wie übrigens auch schon frühere Bände – den formalen Prinzipien der Reihe nicht ganz entspricht und die methodische Zielsetzung, die Diözesangeschichte mit der allgemeinen Geschichte (storia della società civile) zu verknüpfen, nicht vollends erfüllt, ist er eine nützliche und weiterführende Diözesangeschichte. Dies ist umso mehr festzuhalten als bisher eine brauchbare historische Gesamtdarstellung der Diözese überhaupt fehlte.

Der zweite neuerschienene Band der Reihe ist eine Beschreibung der Diözese Lodi und repräsentiert die formalen, methodischen und inhaltlichen Intentionen des Unternehmens vorbildlich. Er profitiert von den Kenntnissen und der Arbeitskraft von zehn Autoren, meist Professoren norditalienischer Universitäten. Etwa ein Drittel des Bandes nimmt die chronologische Darstellung der Diözesangeschichte ein, zwei Drittel gehören den besonders herausgearbeiteten Themenkreisen. Von diesen – neun an der Zahl – seien einige genannt: L'»edificio spirituale«: territorio e istituzioni di cura animarum – ein Artikel über Gebiet und Seelsorgeeinrichtungen der Diözese; Reclutamento e ruolo dei sacerdoti secolari dal concilio di Trento all'Unita d'Italia – eine Arbeit über Rekrutierung und Rolle des Weltklerus; Confraternite cittadine e pietà dei laici agli inizi dell'età moderna – ein Beitrag über Bruderschaften und Laienfrömmigkeit; L'istruzione superiore in età moderna – eine Studie über das höhere Erziehungswesen. Diese vier Titel mögen genügen um die Bestrebungen der »Storia religiosa della Lombardia«, von der bisherigen hierarchischen Diözesangeschichtsschreibung mit Betonung der Bischöfe und der zentralen Institutionen etwas abzurücken, wenigstens anzuzeigen. Auch weil dieses Ziel im Band »Lodi« weitgehend verwirklicht ist, darf er als der bisher gelungenste der Reihe bezeichnet werden.

Am Schluß sei auch darauf hingewiesen, daß das Konzept der Reihe bereits im benachbarten Ausland Gefallen gefunden hat. Die Diözese Lugano, deren Gebiet ehemals zu den Diözesen Como und Mailand gehörte, plant nach demselben Muster eine »Storia religiosa delle terre ticinesi«. *Brigitte Degler-Spengler*

KARL HAUSBERGER: Geschichte des Bistums Regensburg. Bd. 1: Mittelalter und Frühe Neuzeit. Bd. 2: Vom Barock bis zur Gegenwart. München: Pustet Verlag 1989. 373 und 342 S. Ln. DM 68,–.

Die vorliegenden zwei Bände wurden aus Anlaß der 1250. Wiederkehr der Gründung des Bistums Regensburg (739) verfaßt. Diese Tatsache war auch maßgebend für die Zielsetzung des Werkes, einem breiteren Leserkreis die Geschichte seines Bistums näherzubringen. Dieser Aufgabe ist der Autor, Ordinarius für Kirchengeschichte des Donauraumes an der Universität Regensburg, voll gerecht geworden. Ein kleiner »Schönheitsfehler« in der Arbeitsweise sind lediglich die vielen wortwörtlich übernommenen Passagen aus anderen Werken, die vielleicht auf Zeitdruck zurückzuführen sind.

Hausberger konnte sich bei seinem schwierigen Unterfangen zum Teil auf grundlegende Vorarbeiten

stützen, so die dreibändige »Geschichte der Bischöfe von Regensburg« von Ferdinand Janner (1883–1886), die allerdings nur bis ins 16. Jahrhundert reicht, sowie die einbändige »Kirchengeschichte des Bistums Regensburg« von Josef Staber (1966). Dennoch war viel Lektüre, vor allem neuerer Arbeiten, zu leisten, um die Darstellung auf den modernen Forschungsstand zu bringen.

Wie seine genannten Vorgänger breitet auch Hausberger die geschichtliche Materie vielfach anhand von Bischofsviten aus. Einer der neueren Bischöfe, Dr. Michael Buchberger, der das Bistum in der schwierigen Zeit von 1927–1961 leitete, erhält in diesem Zusammenhang keine besondere Würdigung in Form eines eigenen Kapitels, obwohl er durch sein »Lexikon für Theologie und Kirche« weltweit bekannt geworden ist; seine vorsichtig positive Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus führt im Gegenteil zu einer distanzierten Betrachtung der Nachwelt ihm gegenüber (Bd. 2, S. 225–247).

Die geschichtliche Darstellung beginnt mit der Christianisierung des bayerischen Raumes in der spätrömischen Zeit und führt über Mittelalter, Reformation und Gegenreformation, Barock und Aufklärung, Säkularisation, die Zeit der beiden Weltkriege bis in die Gegenwart. Eigene Kapitel behandeln die Orden, Frömmigkeit und Wallfahrtswesen, das Verhältnis von Juden und Christen, Hexenwahn und Hexenverfolgung u. a. m. Besonders wichtig ist das »Zwischenkapitel« (Bd. 1, S. 155–184) über Bistum und Hochstift bis zum Ende der alten Ordnung, in dem die geistliche und weltliche Herrschaft der Bischöfe sowie das Regensburger Domkapitel vorgestellt werden.

Das weltliche Herrschaftsgebiet der Regensburger Bischöfe war klein, »der Stuhl des hl. Wolfgang zählte zu den ärmsten Bischofssitzen des Reiches« (Bd. 1, S. 169). Es überlebte aber die Säkularisation 1803, wurde zum Fürstentum Regensburg erweitert und erst 1810 an das Königreich Bayern angegliedert. Das Bistum Regensburg überdauerte, von geringen Einbußen abgesehen, alle territorialen Veränderungen und ist heute die flächenmäßig größte bayerische Diözese (Bd. 2, S. 264).

Dem Zweck als Nachschlagewerk zur Geschichte des Bistums Regensburg dient am Schluß von Bd. 2 ein Anhang (S. 261–268). Er enthält u. a. die Reihe der Regensburger Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare, eine Übersicht über »Das Bistum Regensburg heute« mit der geographischen Einteilung, mit Bevölkerungszahl und Seelsorgestellen, eine Personalstatistik der Priester und Patres sowie der Insassen der Frauen- und Männerklöster. Ein umfangreiches, besonders neuere Arbeiten berücksichtigendes Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Bildnachweis für die zahlreichen Abbildungen sowie ein Register runden das Werk ab. *Sabine Weiß*

Hermann Brommer (Hg.): Wallfahrten im Erzbistum Freiburg. München–Zürich: Schnell u. Steiner 1990. 256 S. mit zahlr. Abb. Geb. DM 48,–.

Die Wallfahrtsforschung hat im letzten Jahrzehnt eine erfreuliche Beachtung gefunden. Wallfahrts-Ausstellungen in München (1984), Salzburg (1986), Gand (1985) und an anderen Orten förderten wissenschaftliche Werke zum Wallfahrtswesen. Die seit 1988 erscheinenden »Jakobus-Studien« sind bereits auf 5 Bände angewachsen. Die Akten des 1987 im italienischen Orta San Giulio durchgeführten Kongresses bieten ein anschauliches Material zu den Wallfahrten im Abendland (Medioevo in cammino: L'Europa dei Pellegrini, Orta San Giulio 1989). In diesen Rahmen fügt sich das im Auftrag der Erzdiözese Freiburg herausgegebene und mit einem Geleitwort von Erzbischof Oskar Saier versehene Handbuch ein. Es gibt allerdings nicht nur wissenschaftliche Grundlagen, sondern vermittelt Pfarreien, Pilgergruppen und Einzelwallfahrern zahlreiche praktische Angaben über Wallfahrtsfeste, Anschriften usw.

Der Herausgeber Hermann Brommer zeichnet in seiner Einführung die Wallfahrt als Gleichnis des Glaubens und bringt allgemeine Hinweise zur Geschichte der Wallfahrt, um dann einen gerafften Überblick über die Wallfahrtsstätten der Erzdiözese Freiburg zu geben. Einige Stichworte mögen den Inhalt andeuten: Kirchen und Kapellen der Gnadenstätten (wobei auch das nicht seltene Auseinanderklaffen in der Betrachtung des Kunsthistorikers und des Volkskundlers angesprochen wird), Stationenwege, Pilgerziele, Geländemodellierung, Präsentierung der Gnadenbilder, Entstehungslegenden, Votive, Mirakelbücher, Nah- und Fernwallfahrten. Die Abhängigkeit von den Zeitläufen äußert sich beispielsweise auch darin, daß im Gebiet der heutigen Erzdiözese Freiburg im 17. und 18. Jahrhundert 76 neue Wallfahrtsstätten entstanden. Mehr als 90 % fallen in die Zeit vom 14.–20. Jahrhundert. Nach dem letzten Krieg sind 13 neue Wallfahrtsstätten zu verzeichnen.

Den Hauptteil des Buches umfaßt die Darstellung der auf 9 Regionen verteilten mit 9 Übersichtskarten von Julius Hof versehenen und innerhalb der Region alphabetisch geordneten Wallfahrtsstätten vom Main

bis an den Bodensee, bearbeitet von Rolf Metten. Es ist eine Fülle von Material, das hier über Entstehungsgeschichte, Bau, Kunst, Ausstattung und Schicksal der einzelnen Wallfahrtsorte mitgeteilt wird. Die religiöse Volkskunde erfährt viele Anregungen, auch durch die Hinweise auf die Hochfeste. Zu jedem Ort wird die entsprechende Literatur angegeben. Daß der Umfang der einzelnen Ortsbeiträge verschieden ist, ergibt sich aus der unterschiedlichen Bedeutung der Wallfahrtsstätten. Es ist daher verständlich, wenn z.B. Walldürn ein größerer Beitrag gewidmet ist, da die Walldürner Heilig-Blut-Wallfahrt heute nicht nur die größte Wallfahrt in der Erzdiözese Freiburg ist, sondern auch die bedeutendste Heilig-Blut-Wallfahrt Deutschlands mit weiter Ausstrahlung ins Ausland. Auch Säckingen, Beuron und Birnau, die über die Diözesangrenzen hinweg bekannt sind, finden größere Beachtung. Ein teilweise farbiger Bildteil, beigesteuert von der Bild- und Filmstelle der Erzdiözese, Lothar Strüber und Christoph Hoppe, ergänzt den Text.

Klaus Welker bringt in alphabetischer Reihenfolge der Heiligen unter der Bezeichnung »Wallfahrtstitel und Schutzpatrone« ein Spezialglossar, das über Einzelnachweise in den Registern hinaus, allgemeine und auf das Erzbistum bezogene Erscheinungen aus dem Wallfahrtswesen phänomenologisch-statistisch auflistet. Neben einzelnen Heiligen steht Maria im Vordergrund, aber auch Christus mit den Zusammenhängen Hl. Blut, Hl. Grab, Kalvarienberg, Hl. Kreuz, Kreuzschlepper, Kreuzweg Christus in der Ruh.

Das für die Erzdiözese Freiburg grundlegende Handbuch vermittelt auch Vergleiche zu anderen Gegenden, zeigt aber in seiner Gesamtheit, wie im Wallfahrtswesen immer wieder ähnliche Züge feststellbar sind. *Louis Carlen*

Detlev Zimpel: Die Bischöfe von Konstanz im 13. Jahrhundert (1206–1274) (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 1). Peter Lang: Frankfurt a.M. 1988. 444 S. Kart. DM 94,–.

In der Einleitung seiner von Hubert Mordek, Universität Freiburg i.Br., angeregten und betreuten Dissertation stellt Detlev Zimpel die Frage nach der Bedeutung des Bistums Konstanz in der endenden Stauferzeit und während des Interregnums. Seinem methodischen Ansatz gemäß ist sie gleichbedeutend mit der Frage nach der Rolle, die die Konstanzer Bischöfe in dieser Zeit spielten: im Reich, gegenüber der Kurie, als Hirten ihrer Diözese und als Stadtherren von Konstanz. Also Bistumsgeschichte als Bischofsgeschichte, mit allen Vor- und Nachteilen, die damit verbunden sind? (Vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschiche 8, 1989, S. 79–93). Ja, aber Zimpel geht auch konsequent den letzten Schritt auf dem Weg, den ihn seine biographische Methode führt, indem er anders als die konventionelle Bischofsgeschichte großes Gewicht darauf legt, die persönliche Beteiligung der Bischöfe am Geschehen herauszuarbeiten. Das bedeutet, daß die Geschichte des Bistums mit den Biographien seiner Vorsteher auch tatsächlich verzahnt wird, während sich die herkömmliche Bischofsgeschichte meist damit begnügt, die Ereignisse und Entwicklungen der Diözesangeschichte in die Bischofsleben wie in Gefäße einzufüllen. In seiner Folgerichtigkeit ist Zimpels biographischer Ansatz in der Diözesanhistoriographie neu (oder wieder neu).

Die Dissertation schließt an die Arbeit von Ursula-Renate Weiss über die Konstanzer Bischöfe im 12. Jahrhundert (1975) an und behandelt die Zeit von 1206–1274, d.h. die Biographien der Bischöfe Wernher von Staufen, Elekt (1206–1208), Konrad II. von Tegerfelden (1208–1233), Heinrich I. von Tanne (1233–1248), Eberhard II. von Waldburg (1248–1274). Den folgenden Bischof, Rudolf von Habsburg (1274–1293) noch einzubeziehen, hätte zwar das gesamte Jahrhundert beschlagen, aber die thematische Einheit und den Schwerpunkt der Untersuchung beeinträchtigt, der auf den beiden Bischöfen aus dem Hause Tanne-Waldburg liegt.

Viele Quellen standen dem Verfasser für sein Vorhaben nicht zur Verfügung, auch weil der Konstanzer Bischofssitz bis ins Spätmittelalter keine eigene Geschichtsschreibung hervorbrachte. Zimpel mußte im wesentlichen auf die Urkunden, die durch die Regesta episcoporum Constantiensium gut erschlossen sind und auf einige Chroniken zurückgreifen. Auch der Forschungsstand, den Zimpel antraf, war nicht weit fortgeschritten. Zwar existierten Arbeiten zu den genannten Bischöfen, aber es gab keine Untersuchung, die sich mit ihrem Leben, ihrem Wirken im Reich, in Diözese und Stadt im Zusammenhang beschäftigt hätte.

Daß Zimpel trotz der relativ schmalen Quellenbasis Präziseres als bisher und Neues zur Bistumsgeschichte beibringen und am Ende auch einen Charakterisierungsversuch der Bischofspersönlichkeiten wagen kann, ist vor allem seinen soliden Kenntnissen in Diplomatik und Rechtsgeschichte zu verdanken. So nimmt denn auch die Darstellung des Rechtswesens der Diözese – besonders bei Heinrich von Tanne und Eberhard von Waldburg – einen breiten Raum ein. Aus der Art und Weise, wie ein Bischof die Rechtspflege

seiner Diözese einrichtet und sich selbst daran beteiligt, lassen sich Schlüsse über seine Ausbildung, seine Auffassungen, seinen Charakter und seine politische Autorität ziehen. So betrachtet Eberhard von Waldburg die Jurisdiktion als seine ureigenste Domäne. Er zieht delegierte (aber letztlich von ihm abhängige) Richter dem Offizial vor und übernimmt trotz seines hohen Alters schließlich alle Schiedsverfahren selbst. Damit nimmt die Rechtssprechung im Bistum Konstanz eine ungewöhnliche Entwicklung, die sich unter Eberhards Nachfolger wieder normalisiert. Die Gründe? Unzufriedenheit mit der Institution Offizialat, Angst vor rechtlicher Entmündigung sind aufgrund von Indizien anzunehmen, mit mehr Sicherheit feststellen lassen sich aber die Vorteile, die Bischof Eberhard selbst aus der Leitung der Schiedsverfahren zog. Durch sein öffentliches Auftreten als Richter wurde sein Ansehen als Landesherr in hohem Maß gestärkt, ein Autoritätszuwachs an dem gerade diesem Bischof viel gelegen war.

Dies mag als Beispiel genügen, um zu zeigen, wie Zimpel vorgeht, um das persönliche Engagement der Bischöfe am Geschehen festzustellen – wohl das schwierigste methodische Problem der Arbeit.

Eberhard von Waldburg war nach 1260 auf dem Höhepunkt seiner weltlichen Macht: es war ihm unter anderem gelungen, die Konstanzer Reichsvogtei wieder an sich zu ziehen. Doch wirkte sich seine Macht weniger im Reich aus, vielmehr war sie regional und zeitlich beschränkt; nach Eberhards Tod ändern sich die Konstellationen wieder. Damit ist auch Zimpels zu Beginn seiner Arbeit gestellte Frage nach der Bedeutung des Bistums beantwortet, die für das 13. Jahrhundert nicht überschätzt werden darf.

In einer Zusammenfassung – überschrieben mit »Rückblick und Charakterisierungsversuch« konzentriert Zimpel seine Darstellung nochmals auf die Persönlichkeiten der Bischöfe »weil eben doch die Menschen – bei aller Bedeutung der Institutionen – die eigentlichen Hauptträger der Geschichte sind«. Er selbst bezeichnet diesen Versuch als Wagnis. Man darf ihm bestätigen, daß es gelungen ist, dank der Vorsicht, die bei der Quellenanalyse angewandt wurde. Zimpels Bischofsbiographien sind ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Bistums Konstanz. *Brigitte Degler-Spengler*

KONSTANTIN MAIER: Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit Bd. 11). Stuttgart: Steiner Verlag 1990. XIII und 494 S. Geb. DM 128,–.

Die Erforschung bischöflicher Wahlkapitulationen hatte nicht immer Konjunktur. Einer ersten, noch im 19. Jahrhundert beginnenden, bis zum Ende des Ersten Weltkrieges reichenden Welle folgte eine Phase weitgehender Abstinenz in der Zwischenkriegszeit, die nur einzelne, wenn auch so hervorstechende Arbeiten wie Josef Oswalds Untersuchung des Passauer Domkapitels (1933) aufzuweisen hatte. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg setzte das wissenschaftliche Interesse wieder verstärkt ein, mit Untersuchungen über die Domkapitel von Brixen (Wolfsgruber 1949/51), Regensburg (Fuchs 1960), Münster (Keinemann 1967), Salzburg (Heinisch 1977) und Basel (Bosshart-Pfluger 1983), dazu das 1792 zum Reichsbistum erhobene Corvey (Huisking 1949). In dieser Tradition steht auch die hier zu besprechende umfängliche Studie, deren Erscheinen schon seit einigen Jahren dringend erwartet wird.

Es ist einleuchtend, daß in einem Jahrhundert wissenschaftlicher Bemühung Erkenntnis, Interesse und Methode Wandlungen unterworfen waren. Sieht man von dem Sonderfall des 1883 von Wittmann über die Bamberger Wahlkapitulationen gefällten kirchenrechtlichen Verdikts ab, erscheinen für die älteren Arbeiten zwei Merkmale kennzeichnend: die Konzentration auf den Text der Kapitulationsvereinbarungen und damit auf das statuarisch Vereinbarte (was freilich im Einzelfall Einblicke in die Vorverhandlungen bzw. spätere Kapitulationsstreitigkeiten nicht ausschließt) und die – soweit die Kapitulationsinhalte thematisch aufgearbeitet werden – selektive Vorgehensweise, die eine vergleichende Gesamtwürdigung der Kapitulationsvereinbarungen erschwert. Nachdem schon Oswald für Passau ein wegweisendes Beispiel gegeben hatte, machte erstmals Wolfsgruber am Beispiel von Brixen die Texte der Wahlkapitulationen vollständig verfügbar; ihm folgten Heinisch für Salzburg und (wenn auch nur in Regestenform) Bosshart-Pfluger für Basel. Es war dies ein Fortschritt, hinter den, soll ein Gesamtbild des Wahlkapitulationswesens gewonnen werden, nicht mehr zurückgegangen werden konnte.

Diesem Desiderat ist Maier voll und ganz gerecht geworden. Er bietet – um mit der Textedition zu beginnen – den vollständigen Text der Wahlkapitulationen seit 1540. Es wäre dem Benutzer freilich wenig gedient gewesen, die Texte lediglich chronologisch aneinander zu reihen. So werden von bestimmten als Basis dienenden Textfassungen ausgehend (1540, 1600/02, 1704; die drei Fassungen von 1589 bilden eine eigene Gruppe), für die folgenden Kapitulationen lediglich die Varianten vorgelegt, so daß sich auf einen

Blick die von Mal zu Mal vorgenommenen Veränderungen erkennen lassen, aber auch die Entwicklung jedes einzelnen Artikels über eine längere Zeitspanne hinweg verfolgt werden kann. Auf diese Weise entstehen vier Blöcke vergleichend dargebotener Texte: 1540/48/61; 1589 ABC; 1600/02/04/26/27/44/89; 1704/22/43/50/75. Auf Seite 291 wird in das System der Variantendarstellung knapp eingeführt. Dennoch wäre für denjenigen, der raschen Zugriff auf bestimmte Kapitulationsmaterien sucht, das Verfahren verhältnismäßig zeitraubend. Dem hilft eine regestenartige Synopse der Kapitulationsbestimmungen (S. 393–440) ab; diese läßt – in sechs chronologische Gruppen aufgegliedert – ohne große Mühe erkennen, inwieweit einzelne Kapitulationsbestimmungen beibehalten, modifiziert oder auch fallengelassen worden sind. Damit ist eine verläßliche und auch zeitökonomische Erfassung des Inhalts der Wahlkapitulationen ermöglicht. Dies ist jedoch nur *ein* Ziel der Bemühungen des Verfassers. Ihm geht es ebenso sehr um den historischen Kontext: um das Zustandekommen der einzelnen Wahlkapitulationen, vor allem »im Zusammenhang von Sedisvakanz und Bischofswahl« (S. 17), nicht weniger als Reaktion auf Regierungsstil und -praxis vorhergegangener Pontifikate, aber auch um das Weiterwirken des anläßlich der einzelnen Wahl Vereinbarten, um dessen »Rezeption durch die Bischöfe und die konkreten Reaktionen des Domkapitels« (S. 17). Mit welcher Akribie der Verfasser sich dieser Aufgabe unterzogen hat, zeigt jeder beliebige Blick in die einschlägigen Passagen der Studie, nicht zuletzt auch den Anmerkungsteil mit seiner Fülle archivalischer Belegstellen.

Das bisher Gesagte gilt in erster Linie für die Konstanzer Wahlkapitulationen der Neuzeit, beginnend mit jener des Johann von Weeze von 1540. Aufzuarbeiten waren jedoch auch die davorliegenden Jahrhunderte, hatte doch Karl Brunner 1898 lediglich die (lateinischen) Texte der Juramente bis 1496 veröffentlicht. Dies leistet Maier in einem vorgeschalteten Teil A »Die Juramente der Bischöfe von Konstanz im Mittelalter. Ein Überblick« (S. 21–48). Beginnend mit einer ersten »Konföderation« von 1275 (S. 22), wird die Entwicklung bis in die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts nachgezeichnet. Sowohl Genese als auch Umfeld der einzelnen – im übrigen nicht lückenlos überlieferten – Vereinbarungen werden dabei deutlich. Ein folgender thematisch ausgerichteter Teil läßt die Sachschwerpunkte zur Geltung kommen: die Besetzung der bischöflichen Ämter, die Rechte des Domkapitels als Korporation sowie dessen Einflußnahme auf Bistum und Hochstift.

Soviel zu Anlage und Methode der Arbeit. Wenn auch die Grundanliegen der einzelnen Domkapitel bei der Aufstellung von Wahlkapitulationen in wesentlichen Zügen in die gleiche Richtung weisen, lassen sich für Konstanz doch eine *Reihe von Besonderheiten* feststellen, auf die im folgenden kurz eingegangen werden soll. Da wäre einmal die *Unterscheidung von Jurament, »Nebenkapitulation« und Wahlkapitulation im engeren Sinne*. Als »Juramente« werden, unter »Rückgriff auf die Konstanzer Terminologie« (S. 25), die Wahlvereinbarungen des Mittelalters bezeichnet; ihr Kennzeichen ist die »Nähe … zum bischöflichen Amtseid« (S. 25). In den letzten Dezennien des 15. Jahrhunderts zeigte sich jedoch, daß das »in seiner Substanz erstarrte Jurament« (S. 47) der Aufgabe, der bischöflichen Amtsführung die Richtung zu weisen, nicht mehr genügen konnte. Als eine Art Zwischenstadium tritt nun, nach Vorformen im späten 15. Jahrhundert, erstmalig 1537/40 für Johann von Weeze die Form der »Nebenkapitulation« in Erscheinung. Sie darf, im Gegensatz zu dem nicht mehr zeitgemäßen, von Mark Sittich 1561 letztmals beschworenen »Jurament«, als »aktuelles Regierungsprogramm«, als »Herrschaftsvertrag« (S. 56) und zugleich als Widerspiegelung der aktuellen Verhältnisse in Bistum und Hochstift gelten. Mit dem Verschwinden des »Juraments« war dann der Weg zur Wahlkapitulation üblicher Art frei, wenn es auch Kardinal Andreas von Österreich 1589 gelungen war (wenn auch nur in diesem einzigen Fall), die Wahlkapitulation als »bischöfliches Diktat« (S. 141), »als ein bloßes Zugeständnis« (S. 142) zu interpretieren und in die Nähe eines »bischöflichen Privilegs« (ebd.) zu rücken. Bei der Bischofswahl von 1600 kehrte man zum Modus der vom Kapitel beschlossenen und besiegelten Konföderation zurück; die »neue« Form der Wahlkapitulation setzte sich damit endgültig durch, der Weg für eine kontinuierliche Entwicklung bis ins spätere 18. Jahrhundert war damit frei.

Was *inhaltliche Besonderheiten* anbetrifft, sollen hier nur einige Beobachtungen angeführt werden. So wird das *freie Bischofswahlrecht* nachdrücklich betont, bei nicht weniger als vier Kardinalaten nicht weiter verwunderlich; die Annahme eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge wird zunächst lediglich an den Kapitelskonsens, seit 1743 darüber hinaus an das einstimmige Votum des Kapitels gebunden – zweifellos ein Reflex auf die Koadjutorwahl Damian Hugos von Schönborn 1722. Eine Reaktion auf den bekannten Schönbornschen »Bauwurmb« stellt zweifellos das 1743 festgelegte *Verbot* eigenmächtig veranlaßter *kostspieliger Bauvorhaben* dar, während im übrigen noch 1775 die Wiederherstellung der bischöflichen Pfalz und anderer baufälliger »gottshäuser und schlösser« ein Anliegen in den Kapitulationsbestimmungen

ist. Schönbornsche Familienusancen dürften auch den Passus von 1743 veranlaßt haben, daß es dem künftigen Bischof *untersagt* ist, seine *Verwandtschaft länger als drei Monate bei Hof zu beherbergen.* Beachtung verdient auch die *Legitimierung des Wahlgedinges* durch das Tridentinum, wie sie 1600/02 erstmals begegnet – zweifellos ein kluger Schritt der Absicherung gegen mögliche Fährnisse. Den besonderen Gegebenheiten des Konstanzer Herrschaftsbereichs tragen die Bestimmungen von 1600/02 bzw. 1645 Rechnung, *daß Vögte* und *Amtleute* »so vil möglich und immer sein khan« (S. 337) *katholischer Konfession sein sollen,* 1689 werden lediglich die Amtleute in den »uncatholischen orthen« (ebd.) von dieser Verpflichtung ausdrücklich ausgenommen. Ein Indiz für die geringe politische Potenz des Konstanzer Hochstifts darf in dem *spärlichen Vorkommen die Außenverhältnisse betreffender Passagen* gesehen werden. So erscheint der in anderen Stiften, so etwa Würzburg und Bamberg, sehr stark hervorgehobene Passus, der dem Bischof verbietet, ohne Zustimmung des Kapitels Bündnisse einzugehen, auffallend schwach akzentuiert; bei seinem ersten Auftreten 1548 verliert er sich fast in einer Reihe von Bestimmungen über die Reichenau und Öhningen. Kreisangelegenheiten – das Hochstift ist immerhin mitausschreibender Kreisstand und hat Mühe, sich gegen das Übergewicht des württembergischen Partners zu behaupten – kommen erst mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts ins Blickfeld. Das Insistieren auf Offenhäusern für das Domkapitel in Kriegs- und Notzeiten (so ab 1589) zeugt nicht gerade von großem Vertrauen in die äußere Stabilität. Unter den die Rechte und Privilegien des Domkapitels absichernden Punkten scheinen das Problem der Vergabe der (offenbar zu knappen) Domherrenhöfe sowie die, noch 1750 angesprochene, Einlagerung der domkapitelschen Weine in Meersburg, wie auch billige Fischpreise für die Domherren ein besonderes örtliches Anliegen gewesen zu sein – in Würzburg und Mainz hat m. W. der Kapitelswein in die Wahlkapitulationen keinen Eingang gefunden. Ausdruck der prekären Herrschaftsverhältnisse ist das Verlangen des Kapitels, im Konfliktsfall seine Residenz außerhalb der Stadt Konstanz frei wählen zu dürfen.

Versucht man, sich einen *Gesamteindruck* der Bestimmungen der Konstanzer Wahlkapitulationen zu verschaffen, kristallisieren sich bestimmte Schwerpunkte heraus: einmal die Betonung wirtschaftlich-fiskalischer Gesichtspunkte, verbunden mit der Einengung des jurisdiktionellen und finanziellen Handlungsspielraums des Bischofs; ferner ein auffallend starker Bezug auf lokale Gegebenheiten. Die Regelung des religiösen Lebens betreffende Artikel (Priester- und Bischofsweihe des Elekten, Klerusreform, Abhaltung von Diözesansynoden, Errichtung eines Priesterseminars, konfessioneller Status der Beamtenschaft) treten nicht überproportional stark hervor. Deutlich unterrepräsentiert sind »politische« Artikel im engeren Sinne. Ebenso zeigt sich die Integration der Domherren in die Landesadministration (1689: Domkapitulare als bischöfliche Ratgeber, Teilhabe an der Rechnungskontrolle; 1743: Teilnahme von Kapitelsvertretern an Kreistagsgesandtschaften) als Anliegen von untergeordnetem Belang. Im ganzen spiegelt sich das Bild eines politisch labilen, auf seine wirtschaftliche Existenz bedachten Territoriums auch in den Wahlkapitulationen.

Schließlich stellt sich noch die *Frage, inwieweit Konstanz an umfassenderen Trends der Entwicklung bischöflicher Wahlkapitulationen teilhatte.* Das 1695 bzw. 1698 ausgesprochene Verdikt über die Wahlkapitulationen war in Konstanz so wenig wirksam geworden wie in einer Reihe anderer Erz- und Hochstifte; die Wahlkapitulation für Johann Franziskus Schenk von Stauffenberg von 1704 war »sogar die dem Umfang nach ... größte Wahlkapitulation in der Neuzeit« (S. 210), das Kapitel hatte sich freilich durch die Übergabe einer lateinischen Transkription des Kapitulationstextes an den Luzerner Nuntius für alle Eventualitäten abgesichert. Eine rückläufige Entwicklung – auch dies kein Konstanzer Spezifikum – deutet sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts an: schon 1750 war die Kapitulation gekürzt worden, 1775 verzichtete das Domkapitel darauf, die Wahlkapitulation für den Neo-Elekten verbindlich zu machen, sie war zu einer »Empfehlung an den Bischof« geworden (S. 250). Dem lagen grundlegende – in ähnlicher Weise auch 1770 in Speyer und 1774 in Mainz geäußerte – Zweifel am Sinn von Wahlgedingen zugrunde. 1788 schließlich, bei der Koadjutorwahl Dalbergs, war von einer Wahlkapitulation überhaupt nicht mehr die Rede, und es ist gewiß kein Zufall, daß unter jenen Mainzer Domherren, die 1774 die Wahlkapitulationen in Frage gestellt hatten, eben Karl Theodor von Dalberg gewesen ist.

Die anschließende Behandlung der Wahlkapitulationen der Konstanzer Dompröpste von 1773 und 1776 zeigt, wenn auch auf einer anderen Ebene, die gegenseitige Bedingtheit von Wahlamt und Wahlkonföderation – hatte doch der Papst für die Dompropstei erst 1756 das Wahlrecht zugestanden.

So hat nun auch das Konstanzer Wahlkapitulationswesen seine wissenschaftliche Aufarbeitung erfahren. Doch würde die einfache Feststellung, daß damit nun eine Forschungslücke geschlossen worden sei, der vorliegenden Leistung nicht gerecht: Mit dieser Studie liegt die bislang umfangreichste, allen Ansprüchen voll genügende Bearbeitung der Materie vor. Sie übertrifft in der Dichte der quellenmäßigen

Fundierung, der umfassenden Einbeziehung des Umfeldes – hier sei nicht zuletzt auch an die ausführlichen Schilderungen der einzelnen Wahlverläufe erinnert – und der Aufbereitung der Texte alle bisher erschienenen Veröffentlichungen, selbst die in ihrer Art mustergültige Darstellung Heinischs für Salzburg. Darüber hinaus ist sie einer dem heutigen Erkenntnisstand angemessenen Sehweise verpflichtet: das lange wirkende Vorurteil, Wahlkapitulationen seien primär von Eigeninteresse, von Machtmißbrauch inspiriert, ist hier endgültig ad acta gelegt. Maier sieht Wahlkapitulationen als Instrumente von »Kontinuität und Rechtssicherheit« (S. 285), dies »nicht nur zum Nutzen des Domkapitels, sondern auch häufig im Interesse des Hochstifts« (S. 286); sie waren »auf keinen Fall Instrumente eines machtbesessenen Domkapitels, sondern Konstitutionen, auf denen sich das kirchliche, politische und wirtschaftliche Leben in einem vorgegebenen Rahmen entfalten konnte« (ebd.). So dezidiert ist bis heute die positive Funktion der Wahlkapitulationen noch nie herausgestellt worden – noch bei Vierhaus, Heinisch, Bosshart-Pfluger finden sich Anklänge an die bekannten Vorbehalte.

Das Register S. 251–272 dürfte weniger dem Zugriff auf die Kapitulationsmaterie im einzelnen als einer großflächigen Orientierung dienen. Die drucktechnische Gestaltung des Werkes ist ansprechend, der Einband – erstmals bei dieser Reihe – erfreulich dauerhaft. Daß bei den heutigen Druckkosten Ökonomie geboten ist, versteht sich von selbst; dennoch wird man sich fragen dürfen, ob die im Anmerkungsteil verwendeten Kürzungen (Bi, Dh, Ddek etc.) eine nennenswerte Einsparung bringen. S. 437 bis 439 hat sich in der Kopfleiste offenbar der Druckfehlerteufel eingeschlichen, muß es doch 1775 statt 1755 heißen, gleichen Ursprungs dürften die S. 223 genannten »armen Fürstbischöfe Württembergs« sein.

Hochstift und Diözese Konstanz sind um ein grundlegendes Werk bereichert worden. Es ist eine glückliche Ergänzung zu Rudolf Reinhardts bahnbrechender Studie »Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit« von 1966, dessen Besprechung den Rezensenten erstmals in Berührung mit der Konstanzer Bistums- und Hochstiftsgeschichte gebracht hatte. Nimmt man das vor zwei Jahren erschienene zweibändige Sammelwerk »Die Bischöfe von Konstanz« hinzu (vgl. die Besprechung in Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 9 [1990] S. 322–327), hat Konstanz – obwohl eine »erloschene Institution« – manchem in ungebrochener Tradition stehenden Bistum den Rang abgelaufen.

Günter Christ

JOHANNES VON BOESELAGER: Die Osnabrücker Domherren des 18. Jahrhunderts (Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen 28). Osnabrück: H. Th. Wenner 1990. XII u. 434 S. mit 65 Tabellen, 4 Abb. u. 10 Tafeln. Ln. DM 168,–.

Peter Hersche stellt in seiner sozialgeschichtlich orientierten Untersuchung »Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert« (3 Bde. Bern 1984) mit Bedauern fest, das Domkapitel von Osnabrück habe »trotz seiner interessanten verfassungsmäßigen Stellung bis jetzt noch keinen Bearbeiter gefunden« (Hersche I, S. 140). Diese Lücke in der Erforschung der neuzeitlichen Germania Sacra soll durch die vorliegende Untersuchung, die im Sommersemester 1988 von der Philosophischen Fakultät der Universität Düsseldorf als Dissertation angenommen wurde, geschlossen werden.

Als zeitlichen Rahmen wählt der Verfasser die Epoche von der Wahl Karl Josephs von Lothringen 1698 bis zum Ende von Hochstift und Diözese Osnabrück in den Säkularisationen des Jahres 1802. Das Jahr stellt sicher einen Einschnitt dar, da hier nach der langen Herrschaft eines evangelischen Bischofs zum ersten Mal wieder ein katholischer Oberhirte gewählt werden konnte. Es wäre jedoch zu begrüßen gewesen, wenn Boeselager mit 1648 eingesetzt hätte. Die Einführung der »sucessio alternativa« durch die Westfälischen Friedensschlüsse und die Errichtung von drei protestantischen Domherrenstellen stellt sicher eine tiefgreifendere Zäsur dar als 1698.

Die Studie gliedert sich in drei Hauptteile. Ein erster Abschnitt (S. 8–82) behandelt den »Aufbau des Osnabrücker Domkapitels«. Neben der Stellung, die das Domkapitel in Bistum und Hochstift einnahm, werden vor allem die Aufnahmemodalitäten dargestellt. Das Domkapitel von Osnabrück verfügte über 25 Praebenden, davon waren drei seit 1648/52 der evangelischen Konfession vorbehalten. Unter den 22 katholischen befand sich seit 1676 eine Galensche Familienpräbende. Das Kollationsrecht für diese lag jeweils beim Erbkämmerer des Hochstifts Münster; dieses Amt war erblich mit der Familie Galen zu Dinklage verbunden. Das Domkapitel Osnabrück war in der Neuzeit exklusiv dem Adel reserviert, wobei die eingesessenen Familien sich mit Erfolg bemühten, den Briefadel außen vor zu halten. Zudem versuchte der westfälische Adel, zu dem auch der landsässige Osnabrücker Adel gehörte, im Verlauf des 18. Jahrhun-

derts gezielt, sich regional abzuschließen und »ausländische« Kandidaten im Domkapitel Osnabrück zu verhindern. Einen eigenen Hinweis verdienen die Besonderheiten bei der Aufnahme der drei protestantischen Domherren (S. 28–30). Hier sei nur angeführt, daß Domkapitelspräbende und Eheschließung als unvereinbar galten und deshalb auch die protestantischen Domkapitulare sich – wenn auch widerstrebend – in die zölibatäre Lebensweise fügen mußten. Den Abschluß dieses ersten Teils bildet eine Untersuchung der Funktionen der Dignitäten des Domkapitels, der Bedeutung der Archidiakone sowie der geistlichen und weltlichen Ämter einzelner Domherren.

Ein zweiter Komplex (S. 83–197) – sicher der Schwerpunkt der Arbeit – ist der Sozialgeschichte des Domkapitels Osnabrück gewidmet. In einem Längsschnitt werden die 25 Sitzfolgen der Domherren erforscht. In einer Weiterführung der sozialgeschichtlichen Methoden Hersches arbeitet der Verfasser EDV-gestützt das in über 20 Archiven gehobene Material auf; es wird in zahlreichen kommentierten Tabellen aufbereitet. Einige wenige Stichworte mögen genügen: Kumulation von Praebenden vor allem in den westfälischen Domkapiteln, verwandtschaftliche Verflechtungen der Domherren und Bedeutung der Familien, Eintritts- und Austrittsgründe, Verweildauer, Vergabe der Kanonikate (Turnarii, Resignanten Resignatarii, kaiserliche Prezisten, päpstliche Provisionen und Indulte insbesondere für die Kölner Kurfürsten, die häufig in den päpstlichen Monaten die in Osnabrück vakant gewordenen Kanonikate besetzen durften) etc.

Einen großen Teil der Studie (S. 204–355) nimmt die Prosopographie der Domherren ein. Hier werden 137 Kurzbiographien, weitgehend auf breiter archivalischer Grundlage erarbeitet, geboten. Die alphabetische Gliederung nach Familienzugehörigkeit (wie sie bereits Catherine Bosshart-Pfluger, Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation [1687–1803] [Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 11]. Basel 1983, S. 171–325 geboten hatte) ist der chronologischen (für die sich etwa Friedrich Keinemann, Das Domkapitel zu Münster im 18. Jahrhundert [Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens 22]. Münster 1967, S. 222–337 entschieden hatte) vorzuziehen. Wer sich mit der Reichskirche beschäftigt, weiß, wie wichtig gerade die hier gebotenen Daten sind. Wenn man auch einen eigenen Abschnitt – unter Heranziehung »auswärtigen« Quellenmaterials wie der Geistlichen Wahlakten, Kleineren Reichstände, Instruktionen, Weisungs- und Berichtserien der Reichskanzlei im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv – über die vier im Untersuchungszeitraum stattgehabten Bischofswahlen (je zwei katholische und protestantische [aus dem Haus Braunschweig-Lüneburg]) vermißt, genauso wie eine knappe Darstellung der Wahlkapitulation eine weitere wichtige Facette des Domkapitels Osnabrück aufgezogen hätte, so sind es doch gerade die sorgfältig gearbeiteten Kurzbiographien der Domkapitulare, welche die durch saubere Orts-, Personen- und Sachregister erschlossene Arbeit zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk machen. *Hubert Wolf*

Bruno Lengenfelder: Die Diözese Eichstätt zwischen Aufklärung und Restauration. Kirche und Staat 1773–1821 (Eichstätter Studien Bd. 28). Regensburg: Pustet Verlag 1990. 460 S. Kart. DM 88,–.

Vorliegende Untersuchung schließt eine Lücke in der Erforschung der Geschichte des Bistums Eichstätt. Das bewegte halbe Jahrhundert von der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) bis zur vollen Eingliederung der Diözese in die neue Kirchenverfassung des Königreichs Bayern (1821) wird auf Grund der Quellen dargestellt. Die Bestände von zwölf Archiven, besonders des Eichstätter Diözesanarchivs hat der Verfasser mit großem Fleiß konsultiert und so ein buntes und anschauliches Bild der Situation in der Diözese ausbreiten können, das, weil aus den Quellen gearbeitet, neue Erkenntnisse vermittelt und im Einzelfall einseitige oder falsche, in der Literatur ständig wiederholte Aussagen – so zu den sog. »Konföderierten« – korrigiert. Die angesprochenen Themen reichen von den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen zum Bildungswesen, dessen Reform in der Zeit der Aufklärung auch in Eichstätt eine bedeutende Rolle spielte, hin zu den Kompetenzen in der Verwaltung des Bistums. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Staat, besonders zum bayerischen Staatskirchentum. Aber auch das Verhältnis des Bistums zur neuen aufgeklärten Kultur, die in das Bürgertum Eichstätts (Illuminaten) und sogar in einen Teil des Klerus Eingang findet, wird eingehend dargestellt. Die These des Verfassers, daß in Eichstätt jedoch letztlich eine konservative und romtreue Grundströmung bestimmend blieb, wird man durchaus unterschreiben können. Als prägende Gestalten werden die jeweiligen Bischöfe Strasoldo, Zehmen und Stubenberg, sowie der Kurfürst Ferdinand von Toskana als Landesherr vorgestellt. Das Interesse gilt besonders deren Verhältnis zur Aufklärung und aufgeklärten

Bildung, wobei freilich nicht immer ganz deutlich wird, was jeweils unter dem Wort »Aufklärung« zu verstehen ist.

Die Problematik der Untersuchung liegt – wie bei vielen kirchenhistorischen deutschen Arbeiten – in der Methode. Der Leser sieht vielfach vor Bäumen den Wald nicht mehr und fragt sich, fehlte dem Verfasser die synthetische Kraft, die Unzahl von Einzelfakten aus dem Archivmaterial und der – erschöpfend zitierten – Sekundärliteratur zu gewichten, richtig auszuwählen und zu ordnen, oder steht hinter der annalenartigen Aneinanderreihung von Fakten Absicht? So sehr nämlich sozialgeschichtliches Material beigebracht wird und so sehr von Strukturen und Mentalitäten die Rede ist, so vermeidet Lengenfelder geflissentlich jede wirkliche Anwendung sozialgeschichtlicher, struktur- oder mentalitätsgeschichtlicher Methoden auf die kirchengeschichtliche Thematik, wie dies etwa in Italien oder Frankreich selbstverständlich ist. Bahnbrechende in diese Richtung weisende Arbeiten von Blessing oder van Dülmen werden zwar zitiert (dasselbe gilt für Studien über die bürgerliche Mentalität), aber sie werden nicht nachgeahmt. Auch vermißt man »Längsschnitte«, das Aufzeigen von Trends und Entwicklungen. So steht am Ende eine positivistische Tatsachengeschichte, die ihren Höhepunkt in den Lebensläufen in den Fußnoten findet, die außer den Daten der Ernennungen und Versetzungen meist nichts bringen und darum wenig vermitteln (mit einigen Ausnahmen, etwa S. 170, Anm. 591, wo man wenigstens in der Anmerkung erfährt, daß ein Priester wegen seiner »aufgeklärten« Schrift inhaftiert wurde und in der Haft starb; eine Möglichkeit, von der man im Buch selber nichts liest). Am Ende mag die Frage stehen, ob vielleicht die Möglichkeiten des Computers (auf die auch der Rezensent nicht verzichten möchte!) den Verfasser zum unnötigen Faktensammeln verleiteten und ihm die synthetische Zusammenschau erschwerten. *Otto Weiß*

HANS WÜRDINGER: Das Passauer Domkapitel nach seiner Wiedererrichtung im Jahr 1826 bis zum Jahr 1906 (Dissertationen. Theologische Reihe 36). St. Ottilien: EOS Verlag 1989. XIV und 498 S. Pappbd. DM 52,–.

Wenn Domkapitel in das Blickfeld historischen Interesses treten, dann meist als mächtige Korporationen der Germania Sacra. Ihnen kam in der Verfassung der Reichskirche eine wichtige Rolle zu; meist waren sie dem alten Adel (Ahnenprobe) vorbehalten und auf Exklusivität bedacht. Als einträgliche Pfründen erfreuten sich Domkanonikate großer Beliebtheit. Namentlich den Domkapiteln als Wahlkörperschaften bei der Neubesetzung der (Erz-)Bischofsstühle und den damit verbundenen Hochstiften im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation gilt die vermehrte Aufmerksamkeit der Forschung, wie neuere Monographien über die Kapitel von Basel, Osnabrück, Augsburg und Eichstätt zeigen. Die Säkularisation nahm den Domkapiteln das freie Bischofswahlrecht; in Bayern ernannte der König von nun an die neuen Oberhirten. In anderen deutschen Staaten blieb ein rudimentäres Wahlrecht erhalten: hier durfte das Domkapitel aus einer päpstlichen Dreierliste auswählen. Insgesamt läßt sich eine Tendenz zur Hierarchisierung der Kirchenverfassung und Reduktion der einst mächtigen Korporationen der Domkapitel auf ihre liturgischen Funktionen feststellen.

Die vorliegende Untersuchung bestätigt am Beispiel Passaus diese Entwicklung, wie schon die Gliederung der Arbeit zeigt. Das Passauer Domkapitel wird weniger als eigenständige Körperschaft, sondern als dem Bischof *unter*geordnete Größe betrachtet. Dementsprechend orientiert sich der Aufbau der bei August Leidl angefertigten Dissertation nicht an der Wirksamkeit bedeutender Domherren etwa der Dompröpste oder Domdekane, sondern an der Regierungszeit der jeweiligen Bischöfe. In einem Vorspann gelangt das Ende der Reichskirche in Bayern und die Neugründung der Domkapitel anhand des Konkordats von 1817 und der Zirkumskriptionsbulle »Dei ac Domini Nostri« zur Darstellung. Der Wiedererrichtung des Passauer Domkapitels und der Übergangszeit zwischen Säkularisation und Neuerrichtung der Diözese sind eigene Kapitel gewidmet. In zwei kürzeren Abschnitten kommt das Domkapitel als Körperschaft eigenen Rechts und in seinen seelsorgerlich-liturgischen Funktionen in den Blick. Ein Kernstück der Arbeit bilden die 58 Biogramme der Dompröpste, Domdekane und Domkapitulare, die weitgehend aus ungedruckten Quellen und verstreuter lokalgeschichtlicher Literatur erarbeitet sind und die Studie zu einem wichtigen Nachschlagewerk machen.

Der Abschnitt, dem man mit der größten Spannung entgegensieht, nämlich dem Anteil des Dekan an der Diözesanregierung, fällt leider sehr knapp aus (S. 190–196). Der Verfasser zeigt, daß das Domkapitel als Ganzes den Geistlichen Rat und somit die Diözesanregierung bildete und daß andererseits dem Generalvikar eine zentrale Rolle zukam; dieser sollte jeweils aus der Mitte des Domkapitels gewählt werden. Aber die

ganze Problematik von monarchischer und/oder kollegialischer Bistumsleitung, die Frage des Verhältnisses von Dompropst/Domdekan – als Repräsentanten des »Presbyteriums« – und Generalvikar – als »alter ego« des Bischofs – entgeht dem Verfasser weitgehend. Zu sehr scheint ihm das System der rein monarchischen Diözesanleitung, wie es sich im CIC 1917 niederschlug, bereits eine Selbstverständlichkeit im ganzen 19. Jahrhundert zu sein. Vielleicht war es in Passau ja tatsächlich so! Aber ein Seitenblick auf die Rolle anderer deutscher Domkapitel nach der Säkularisation – etwa auf die Oberrheinische Kirchenprovinz, deren Geschäftsordnung kollegialisch organisiert war und die, da sie zugleich das Generalvikariat bildeten, wesentlichen Einfluß auf die Diözesanregierung nahmen, ja im Vormärz sogar den Bischof weitgehend kontrollieren und majorisieren konnten – hätte den Verfasser für diese entscheidenden Fragen sicher sensibilisiert: Welche Rolle nahmen Propst und Dekan dem Bischof und seinem Generalvikar gegenüber ein? Ließ sich das Passauer Domkapitel auf seine kirchenpolitisch weitgehend bedeutungslose Rolle reduzieren? Oder nahm es seine Rolle als Geistlicher Rat zum Anlaß, eigene Positionen durchzusetzen? Diese Reflexionen hätten der Arbeit Würdingers sicher gut getan und sie stärker aus ihrer – zweifelsohne – wichtigen diözesangeschichtlichen Rolle herausgeführt. Vielleicht kann der Verfasser unter dieser Perspektive aus seinem sicher reichen Material in einem systematisch orientierten Aufsatz einige richtungsweisende Antworten geben? *Hubert Wolf*

KARL-HEINZ BRAUN: Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte Bd. 35). Freiburg–München: Alber Verlag 1990. 354 S. Kart. DM 86,–.

Daß der Verfasser dieser Dissertation durch Seelsorgstätigkeit in Anspruch genommen war und sich deshalb relativ lange mit dem gleichen Thema beschäftigte, kam diesem zugute. Er konnte ein ausgereiftes Werk vorlegen, das ganz aus den Quellen gearbeitet ist und große Sachkenntnis mit Ausgewogenheit des Urteils verbindet. Daß das Buch dazu auch noch spannend geschrieben ist, so daß man es von vorne bis hinten in einem Zug durchliest, ist bei der Thematik der Arbeit nicht selbstverständlich. Diese Thematik ist im Titel angegeben, und zwar ist der Untertitel mitzulesen; es geht vordergründig um die Auswirkung komplizierter staatskirchenrechtlicher Bestimmungen bei Bischofswahlen in Baden (Wahl durch das Domkapitel, Bestätigung durch die Landesregierung und durch Rom) und um damit zusammenhängende Fragen, wie die Aufstellung eines Koadjutors für den greisen Oberhirten von Vicari. Besonders deutlich wird dabei, wie geschickt die damalige päpstliche Diplomatie ihre Vorstellungen durchzusetzen suchte und bei aller Festigkeit, wo es um die Sache ging, doch jeden unklugen Schritt gegenüber der Staatsgewalt zu vermeiden wußte und meist klug taktierte. Zum andern fällt auf, wie falsch häufig die Ansichten Roms und der Nuntien über die deutsche Kirche und ihre Vertreter waren, wie sehr man Zuträgern Glauben schenkte und wie düster man die deutschen Verhältnisse, vor allem die des badischen Klerus, beurteilte. Darüber hinaus liefert die Arbeit wichtige Bausteine zu einer Biographie und Charakteristik von Vicaris, nicht ohne das bisher in der Literatur gezeichnete Bild des Bischofs anhand der Quellen erheblich zu korrigieren. Daß zudem auf Grund prägnanter Äußerungen in ebendiesen Quellen Gestalten der Kirchengeschichte, wie Hirscher und Ketteler, aber auch die Nuntien Serra di Casano, Gonella, Meglia in ein neues Licht gerückt werden, erhöht die Bedeutung dieser Arbeit. Dasselbe gilt für die Vorgänger und Nachfolger von Vicaris Boll, Demeter, Kübel und Orbin wie für weniger bekannte Kirchenmänner, vor allem aus dem Domkapitel, die in ihrer Persönlichkeit wie in ihrer unterschiedlichen Stellung zum Staatskirchentum (wir befinden uns in einem Land mit einem protestantischen Landesherrn, zudem im ehemals vorderösterreichischen Freiburg, aber auch in einem Nachfolgebistum der ehemaligen Diözese Konstanz, wo noch immer der gemäßigte Reformkatholizismus Wessenbergs lebendig war, ganz abgesehen von den sog. radikalen »Wessenbergianern«), wie zum aufkommenden Ultramontanismus recht anschaulich gezeichnet werden. Das Quellenmaterial selbst entstammt zum Großteil den römischen kirchlichen Archiven, wobei sich neben dem Vatikanischen Geheimarchiv mit seinen verschiedenen Beständen das »Archiv der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten« sehr ergiebig erwies.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten des Buches. Am Anfang steht eine biographische Skizze der Jugend von Vicaris, auf dessen Persönlichkeit noch öfters zurückgekommen wird. Insgesamt ergibt sich folgendes Bild, das wegen der neuen Akzente hier ausführlicher wiedergegeben werden soll: In wohlbehüteten Verhältnissen aufgewachsen, von einer Tante auf dem Weg zum Priestertum gefördert, bleibt Vicari auch in seinen späteren Jahren ein zurückgezogener, sensibler und freundlicher

Mann, der sich zwar mit viel Liebe seinem eigenen Weinberg und der Rebenzucht widmet, aber nur einmal in seinem Leben gepredigt hat. Nicht Seelsorge, sondern Verwaltungsarbeit und Kirchenrecht liegt ihm, von Kirchenpolitik versteht er im Grunde genau so wenig wie von Theologie. In jungen Jahren nicht unberührt vom Josefinismus (er studierte in Wien) entwickelte er sich immer mehr zum Vertreter streng-kirchlicher Grundsätze. Mit 69 Jahren wurde er als Kompromißkandidat zum Bischof gewählt, nicht weil er stark, sondern weil er schwach war, und Rom auf alle Fälle eine Wahl Hirschers verhindern wollte. Er starb 1868 im Alter von 95 Jahren. In zunehmendem Maße freilich war er den Anforderungen, vor allem hinsichtlich der damaligen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat, immer weniger gewachsen. Dennoch wurde er schon zu Lebzeiten zum Kämpfer für die Freiheit der Kirche hochstilisiert, doch hatte er trotz mancher selbst von Rom als unklug empfundenen Aktionen gegenüber dem Staatskirchentum im Grunde nichts erreicht (was nur Bischof Hofstätter von Passau bei seinem Tode bereits klar aussprach). Daß andererseits gerade die Hilflosigkeit von Vicaris zu einer Solidarisierung und Geschlossenheit der badischen Katholiken gegenüber Staat und Liberalismus im Kulturkampf führte, ist eines der interessantesten Ergebnisse dieses Buches.

Es bleibt übrig, kurz die wichtigsten Kapitel des Buches vorzustellen. Braun behandelt zunächst die erste Freiburger Erzbischofswahl, die sich wegen der komplizierten staatskirchenrechtlichen Verhältnisse von 1822 bis 1827 hinzieht. Er kommt dann auf die Wahl des ersten Domkapitels und die Erzbischofswahlen von 1836 und 1842 zu sprechen. Anschließend werden die ersten Regierungsjahre von Vicaris bis hin zu den revolutionären Unruhen von 1848 geschildert, in die auch ein Teil des badischen Klerus verwickelt war. Seit 1850 setzen dann von kirchlicher wie von staatlicher Seite die Pläne ein, dem Erzbischof einen Koadjutor an die Seite zu geben. Der Verfasser versteht es meisterhaft, die dabei zu Wort kommenden verschiedenen Parteien mit ihren Plänen vorzustellen. Erwähnt werden müssen besonders die Bemühungen des Straßburger Bischofs Räß und des Kurienkardinals Reisach. Es folgt die Verschärfung des Konflikts zwischen Staat und Kirche in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts, schließlich die Wahl Kübels zum Weihbischof und der Tod von Vicaris. Das abschließende Kapitel beschreibt das Ringen zwischen Staat und Kirche um die Wiederbesetzung des Erzbischöflichen Stuhles. Fazit: Das Buch ist nicht nur ein wichtiges Werk zur Kirchengeschichte Badens, voll von neuen Erkenntnissen, es ist auch exemplarisch, vor allem durch die Art, wie der Verfasser seine Quellen zum Sprechen bringt. *Otto Weiß*

Widerstehen und Verfolgung in den Pfarreien des Bistums Mainz 1933–1945. Eine Dokumentation hg. von Ludwig Hellriegel unter Mitarbeit von Peter Fleck und Christoph Duch. Bd. I: Rheinhessen. Teil 1: Dekanate Mainz-Stadt, Mainz-Land und Alzey (Aktuelle Information Bd. 54, hg. von der Abt. Öffentlichkeitsarbeit des Bischöflichen Ordinariates Mainz). Mainz 1989. 190 S. mit 22 Abb. DM 12,–.

Diese auf drei Bände in fünf Teilbänden angelegte »Dokumentation« erscheint in der Reihe »aktuelle information« (Nr. 54–58), die von der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit des Bischöflichen Ordinariates Mainz herausgegeben wird. Die Begründung für die Aufnahme einer (historischen) »Quellensammlung« in eine »aktuelle« Reihe wird in der »Einleitung« dargelegt. Das weit verbreitete Urteil, »die Kirche ... habe mit Hitler kollaboriert«, widerspreche dem Bild, das in den »Quellen« überliefert ist – mindestens wenn man auch lokale und regionale Überlieferung in die Untersuchungen einbeziehe und sich nicht auf die Erforschung der Akten der »Kirchenleitungen« (Bischöfe und Ordinariate) beschränke (S. 12). Ob der Herausgeber sich vom Leser dieser »Quellensammlung« eine Revision gängiger »Pauschalurteile« erwartet oder mindestens die Einsicht, daß »Selbstverständnis und Handeln auf lokaler Ebene« weitgehend unerforscht und in der historischen Wertung daher unberücksichtigt blieben, ist nicht ausgeführt (ebd). Daß Detailforschung und Gesamtdarstellungen korrespondieren, ist dem Historiker nicht neu; in der Erforschung der Kirchengeschichte im Dritten Reich spielten regional begrenzte Forschungen von Beginn an eine bedeutende Rolle (vgl. etwa das »Verzeichnis der zitierten Literatur« in Klaus Gotto – Konrad Repgen [Hg.]: »Die Katholiken und das Dritte Reich«. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz ^{3}1990, S. 207–222). Die Besonderheit der von Ludwig Hellriegel herausgegebenen »Dokumentation« liegt in der Erwartung, öffentliche Meinung lasse sich verändern, wenn man den Lesern einer bestimmten Region Quellenmaterial aus den Archiven ihrer eigenen Ortschaften zugänglich macht.

Drei Gruppen von »Quellen« sind vom Herausgeber und Peter Fleck und Christoph Duch als Mitarbeitern »ausgewertet« worden. Den Kern bilden die »etwa zehntausend Seiten Korrespondenz des Bischöflichen Ordinariates in Mainz mit staatlichen Stellen, NS-Behörden, einzelnen Personen usw.,

vorwiegend aus den ersten Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft«. Soweit diese die Pfarreien des gesamten Bistums betreffen, sind sie in dieser Dokumentation »zum erstenmal veröffentlicht« (S. 11). Die »Auswertung« besteht in der »Auswahl«. Der Titel »Quellensammlung« bedeutet also: ausgewählte Quellen. Die Auswahl verantwortet der Herausgeber. Die zweite Gruppe der »Quellen« ist von völlig anderer Art. Es handelt sich hier um die »schleppend« eingegangenen Antworten einer von der Fuldaer Bischofskonferenz im August 1945 »beschlossenen« Befragung, die im November 1946 im »Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Mainz« und erneut im Februar 1947 »bekannt gemacht« wurde. Zweck dieser »Befragung«? »Vorerhebungen über Kriegsschäden und politische Verfolgung«. Dieser – nicht unbedingt dem historischen Verstehen gewidmeten – Befragung folgte 1987/88 eine vom Herausgeber initiierte weitere Befragung. Ziel dieser Umfrage war, noch möglichst viele der – sichtlich aussterbenden – Zeitzeugen zum Reden zu bringen, damit »vor allem die Opfer geehrt werden«. Die »Namen der Täter« so die Zusicherung, würden – auch mit der gebotenen Rücksicht auf Angehörige – nicht veröffentlicht werden (S. 12). Auch bei diesen beiden Gruppen von Quellen war auszuwählen.

Die Darbietung der ausgewählten Quellen folgt der Dekanatseinteilung von 1930, wobei Pfarrei um Pfarrei Beispielhaftes dokumentiert wird (S. 13). Das einzelne Beispiel wird jeweils sachkundig eingeleitet; biographische Bemerkungen und Literaturhinweise sind jedem Beitrag beigegeben. Bei jedem Archivstück ist die Fundstelle angegeben. Die Überschriften der einzelnen »Quellen« (durch den Verfasser) illustrieren das im Vorwort eines Zeitzeugen (Prälat Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz) für die Jahre 1933–1945 als typisch bezeichnete Ineinander von »Gesinnungsschnüffelei mit Einschüchterung und brutaler Gewalt« (S. 9). Ein Beispiel: »Anzeige des NS-Lehrers S. wegen ›höchst unangebrachter Worte aus dem Munde des katholischen Pfarrers Schubert‹« aus dem Jahre 1933 (S. 87). Dokumentiert werden der Text der Anzeige, der sich anschließende Schriftverkehr zwischen dem Hessischen Staatsministerium in Darmstadt und dem Bischöflichen Ordinariat Mainz sowie die »Androhung staatspolizeilicher Maßnahmen« an Pfarrer Schubert durch das Stadtschulamt Mainz im Jahre 1935 (S. 94). Insgesamt entsteht auf diese Weise nicht nur eine flächendeckende Dokumentation, sondern auch eine eindrucksvolle Illustration des Kirchenkampfes im Bistum Mainz.

Den Herausgebern dieser »Dokumentation« innerhalb einer »aktuellen Reihe« ist zu wünschen, daß diese Präsentation ausgewählter Quellen die erwartete Wirkung bestätigt – nicht nur beim Lesepublikum, sondern auch, wenn das für den letzten Band angekündigte Literaturverzeichnis samt Personen- und Ortsregister (S. 13) zur Weiterarbeit einlädt. *Martin Gritz*

Das neue Bischöfliche Dom- und Diözesanmuseum Trier. Bildband zur Wiedereröffnung 1988. Selbstverlag 1988. 123 S. mit 51 farbigen Bildtafeln. Ln. DM 20,–.

In Rottenburg ist man dabei, in der ehemaligen Karmeliterkirche Räume für Diözesanmuseum und Diözesanbibliothek einzurichten. Das läßt nach auswärts blicken, wo man sich ähnlich schwierigen Aufgaben schon unterzogen hat. In Trier wurde 1983–1988 das neue Museum im ehemaligen königlich-preußischen Gefängnis nördlich des Doms eingerichtet, ein schöner, großzügiger Bau. Der zur Eröffnung des Museums vorgelegte repräsentative Bildband, soll »durch eine Auswahl einen Einblick in die reichen Sammlungen des Dom- und Diözesanmuseums gewähren«, so Museumsdirektor Winfried Weber im Vorwort. Es handelt sich also nicht um ein Inventar oder einen Katalog der ausgestellten Stücke.

Die Anordnung ist chronologisch, beginnend mit einem römischen Deckengemälde aus dem frühen 4. Jahrhundert und abschließend mit dem Kontributionstaler des Kurfürsten Clemens Wenzeslaus von 1794, der auch letzter Fürstpropst von Ellwangen war. Bei der Auswahl war man durchaus auf Vielfalt bedacht: Nicht nur Gemälde und Skulpturen, auch Paramente und Vasa sacra werden in vorzüglichen Aufnahmen vorgestellt. Den ganzseitigen Abbildungen steht ein ebenso umfangreicher Text gegenüber, der allgemeinverständlich gehalten ist. Die wissenschaftliche Literatur zu den einzelnen Stücken wird gesondert notiert (S. 112–118). Insgesamt haben sich sechs Autoren an den Beschreibungen beteiligt. Von Museumsdirektor Weber stammt die einleitende »Geschichte des Museums und seiner Sammlungen« (S. 6–10).

Es zeugt von guter Planung, daß dieser Bildband schon bei der Eröffnung des Museums vorlag. Für das Rottenburger Diözesanmuseum möchte man sich vergleichbares wünschen. *Heribert Hummel*

6. Klöster – Orden – Stifte

GERMANIA SACRA. Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier NF 25. Das Erzbistum Trier 5: Die Stifte St. Severus in Gemünden, St. Maria in Diez mit ihren Vorläufern St. Petrus in Kettenbach und St. Adelphus in Salz. Im Auftrag des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearb. von WOLF-HEINO STRUCK. Berlin: Walter de Gruyter 1988. XVI und 510 S. mit 5 Tafeln. Ln. DM 218,–.

1961 übernahm Wolf-Heino Struck die Aufgabe, für die Germania Sacra die sieben rechtsrheinischen Kollegiatstifte der ehemaligen Erzdiözese Trier zu bearbeiten. 1986 konnte er die Beschreibung des Stiftes St. Lubentius in Dietkirchen, Sitz eines Archidiakons, vorlegen. Der neue Band bietet die Daten von vier weiteren Stiften. So stehen nur noch Idstein und Weilburg, beide im Spätmittelalter unter den Grafen von Nassau, aus; der Band ist in Bälde zu erwarten.

Der neue Band bietet die Daten der Stifte in Gemünden und in Diez. Beide Kirchen weisen Parallelen auf. Zum einen hatten sie jeweils einen Vorläufer. Gemünden existierte zunächst in Kettenbach (Gemeinde Aarbergen, Rheingau-Taunus-Kreis). Hier läßt sich für 845 ein Priesterkollegium nachweisen. Die Weihe der Nachfolgekirchen in Gemünden wird auf 879 datiert. Diez hingegen entstand wesentlich später. Sein Vorläufer lag in Salz (Westerwald-Kreis), das vor allem durch einen großen Pfarrsprengel auffällt. Erste Erwähnung der Kirche 1255. Sie hatte damals vier Kanonikate. 1289 wurde das Kapitel nach Diez verlegt, gleichzeitig auch vergrößert.

Ein weiterer gemeinsamer Zug war der Umstand, daß beide Stifte zunächst mit einer großen Zukunft rechnen konnten. Kettenbach zum Beispiel wurde zwar durch einen Grafen gegründet, lag aber im Bannkreis der ostfränkischen Könige. 845 erhielt es von Ludwig dem Deutschen eine Schenkung. Dieser Ansatz ließ sich nicht durchhalten. Gemünden kam nämlich unter die Herrschaft der Herren von Runkel und Westerburg und vegetierte dann mehr schlecht als recht dahin. Das Kollegiatkapitel in Salz wurde mit seiner Verlegung zum Familienstift der Grafen von Diez. Dies kam schon durch die räumliche Nähe von Burg und Stiftskirche zum Ausdruck. 1386 starb das Diezer Haus im Mannesstamm aus. Damit sank auch der Stern des Familienstiftes. Es verlor seine eigentliche Funktion.

Die dritte Gemeinsamkeit ist der Untergang der Kapitel durch die Reformation. Das Ende hatte je eigene Züge. Doch änderte dies nichts an der Tatsache, daß in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts das Schicksal beider Häuser besiegelt war. In Gemünden wurde 1566 die Confessio Augustana eingeführt. Das Kapitel konnte sich zwar noch einige Zeit halten; 1622 wurde das Amt des Propstes zum letzten Mal erwähnt. Die Stiftsgüter dienten fortan der Aufbesserung der Bezüge neugläubiger Pfarrer in der Nachbarschaft. 1628 wurde das Stift vom Trierer Erzbischof Philipp Christoph von Sötern restituiert; doch schon nach kurzer Zeit (1631) kam es wieder in neugläubige Hände.

Auch das Ende des Diezer Stiftes zog sich über mehrere Jahrzehnte hin. Zwar blieb das altgläubige Kapitel nach der Einführung der Reformation in der Grafschaft noch einige Zeit bestehen. Doch wurden die Rechte der Altgläubigen Stück für Stück abgebaut. Durch die Einführung der pfälzischen Kirchenordnung auf der Dillenburger Synode von 1581 kam ein vorläufiges Ende. Schon vor dem kaiserlichen Restitutionsedikt von 1629 beanspruchte der Erzbischof von Trier die Güter des ehemaligen Stiftes. Er übertrug sie am 15. Januar 1629 dem Stift St. Georg in Limburg. Doch wäre auch diese Restitution eine Episode geblieben, wäre nicht im selben Jahr Johann Ludwig von Nassau-Hadamar zum katholischen Glauben übergetreten. Aufgrund seiner Erbrechte gelang es ihm (endgültig 1650), für ein Jesuitenkolleg in Hadamar nicht nur ein Viertel der Gefälle der (reformierten) Hohen Schule zu Herborn, sondern auch einen Teil der Einkünfte des ehemaligen Kollegiatstiftes in Diez zu sichern. Der Rest, der Stiftsfonds, diente fortan der Besoldung von Pfarrern, Lehrern, Vögten und Förstern. Erst 1817 ging der Fonds im Zentralstudienfonds des Herzogtums Nassau auf.

Die Verfassungen der beiden Kollegiatstifte zeigen keine Auffälligkeiten. Neben den üblichen Dignitäten und Ämtern begegnet jeweils eine größere Zahl an Vikariaten. Dem Stift Gemünden stand ein Propst vor; er konnte sich aber nicht aus dem Kapitel lösen, auch kein selbständiges Vermögen bilden. So blieb er, im Gegensatz zu den meisten anderen deutschen Kollegiatstiften, der eigentliche Leiter des Kapitels. Der Dekan war daneben bedeutungslos; er erscheint zum Beispiel nicht einmal in den Intitulationen der Urkunden. Diez hingegen wurde von einem Dekan geleitet; auch er konnte sich nicht aus dem Kapitel lösen.

Die Daten zur Geschichte der beiden Stifte wurden nach dem bei der Germania Sacra üblichen System gegliedert: Quellen, Literatur und Denkmäler; Archiv und Bibliothek; historische Übersicht; das Kapitel;

die Dignitäten usw. Jede Angabe wird sorgfältig belegt. Beim Register indes hat der Benützer einige Wünsche. Beim Stichwort »Reich« zum Beispiel wird er auf »Deutschland« und »Kaiser und Könige« weiter verwiesen. Bei »Deutschland« erscheinen lediglich Hinweise auf zwei päpstliche Legaten »de latere«, außerdem wird die Seite 245 mit dem Hinweis auf einige Reichsburgen an der alten Straße Frankfurt – Köln genannt. Bei »Kaiser und Könige« werden 12 Regenten erwähnt, die man dann wieder einzeln nachschlagen muß. Besonders gravierend ist, daß das Sachregister weithin bei den beiden Stiften Diez (12 Seiten) und Gemünden (7 Seiten) eingefügt ist. Weshalb wurden nicht mehr Lemmata herausgelöst und für beide Stifte gemeinsam ausgewiesen? – Möglichkeiten gab es in Fülle: Prozessionen, Reliquien, Stundengebet, Wochendienst, Erste Bitten der deutschen Könige, Mitgliedschaft, Sitz in Chor und Kapitel usw. usw.

Durch den neuen Band kam die Erschließung der Geschichte der Stiftskapitel in der Erzdiözese Trier ein gutes Stück voran. Bis jetzt wurden, außer den hier genannten Kirchen, St. Paulin vor Trier, St. Severus in Boppard, St. Goar in St. Goar, Liebfrauen und St. Martin in Oberwesel, St. Kastor in Karden und St. Lubentius in Dietkirchen bearbeitet. Für die Diözese Konstanz hingegen liegt erst eine Monographie vor, und zwar für St. Stephan in Konstanz (Bearbeiter: Helmut Maurer). Dabei verfügte dieser Sprengel ebenfalls über eine respektable Anzahl bedeutender Kollegiatstifte. Was sind die Gründe für diese große Differenz? *Rudolf Reinhardt*

Willibrord – Apostel der Friesen. Seine Vita nach Alkuin und Thiofrid. Lateinisch-Deutsch. Mit einer Einführung versehen, übersetzt und erläutert von Hans-Joachim Reischmann. Geleitwort von Walter Berschin. Sigmaringendorf: regio Verlag Glock und Lutz 1989. 128 S. mit 6 Abb. (davon 2farbig). Kart. DM 38,–.

Im Jahre 1989 wurde der 1250. Todestag des hl. Willibrord begangen. Willibrord war Gründer des Klosters Echternach und Erzbischof von Utrecht. Seine Vita wurde um 796 von Alkuin für das Kloster Echternach verfaßt. Aus dem 11. Jahrhundert stammt die Willibrord-Vita des Thiofrid von Echternach. H. J. Reischmann bietet nach einer umfangreichen Einführung zur Forschungslage, zur Rolle Alkuins als Biograph eine übersichtliche Gliederung der Vita. Abgeschlossen wird diese Einführung mit einem Kapitel »Lesererwartungen« (S. 38–42), in dem Reischmann die aus dem Werk erhobene, von Alkuin verfügte Zweckbestimmung der Vita darbietet, da Alkuin sehr konkrete Vorstellungen hat, wie sein Werk rezipiert werden soll.

Es folgt (S. 44–89) der Text der Vita mit gegenüberstehender deutscher Übersetzung. Fortlaufende Fußnoten kommentieren Einzelfragen in schwierigeren Textpassagen. Die Übersetzung ist flüssig und angenehm lesbar, verfällt auch keinem modischen Duktus. In den Anmerkungen hätte man sich etwas mehr theologische Gelehrsamkeit gewünscht.

Zur Dokumentation des Nachlebens des Willibrord wird die drei Jahrhunderte später verfaßte Vita Willibrords des Thiofrid herangezogen. In Auswahl wird diese Vita übersetzt, um ein neues, an Cicero, Horaz und Vergil sich ausrichtendes Willibrordbild zu zeigen.

Das ansprechend gestaltete Büchlein vermag deutlich zu machen, daß es Alkuin nicht einfach um Biographie, sondern um Vermittlung von Exempla ging. Der Autor hat sehr deutlich die literarische Eigenart sowie den literaturhistorischen Kontext der Vita herausgearbeitet. Eine empfehlenswerte Arbeit aus der Schule von W. Berschin, der dem Bändchen auch ein Vorwort beigegeben hat. *Wilhelm Geerlings*

Alfons Zettler: Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen – Schriftquellen – St. Galler Klosterplan. Mit einem Beitrag von Helmut Schlichtherle (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland Bd. 3). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1988. 362 S. mit 46 Abb. im Text und 52 Abb. auf Tafeln. Ln. DM 138,–.

Bei der Veröffentlichung handelt es sich um eine für die Drucklegung überarbeitete und um den Bildteil erweiterte Freiburger Dissertation von 1984. Wie der Untertitel andeutet, würdigt und deutet sie die umfangreichen Ausgrabungen im Inselkloster, wie sie von Emil Reisser (1929–1943) und dann wieder in den Jahren 1970–1977 vorgenommen wurden. Während dieser Jahre war der Verfasser Grabungshelfer, der dann als Student bis 1984 zusätzliche archäologische Beobachtungen auf der Reichenau – seiner Heimat – anstellte.

Das Hauptaugenmerk der Untersuchung richtet sich nicht wie üblich auf die drei Kirchenbauten,

sondern auf den Wohn- und Lebensbereich der Mönche. Nach der Erörterung der Quellenlage und des Forschungsstandes wird zunächst der »Klosterbezirk auf der Insel« behandelt (S. 35–155), mit besonderer Berücksichtigung des Mönchfriedhofs und anderer Grabstätten (S. 64–133) und des frühmittelalterlichen Uferbereichs samt Schiffsgelände. Zettler widmet sich dann im Hauptteil (S. 156–262) dem »Klaustrum der Mönche«, wobei nach der Baugeschichte bis hin zu Abt Berno (1008–1048) und insbesondere auch nach der »Disposition und Funktion der Räume« gefragt wird. Mehr als erschöpfend sind dabei die Ausführungen zu den Wärmeräumen und Heizungen im Ost- und Westflügel der Klosteranlage (S. 190–249). Aufschlußreich auch, was sich über den »Ort der Kapitelsversammlung« ergibt.

Die überreich mit Anmerkungen und Nachweisen versehene Arbeit erfordert in ihrer Detailfreudigkeit einen an Mittelalterarchäologie interessierten Leser, der dann nicht nur von frommer Phantasie gespeiste Einblicke in das frühmittelalterliche Klosterleben erhält. *Heribert Hummel*

Barbarossa und die Prämonstratenser, hg. von der Gesellschaft für staufische Geschichte Göppingen (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst Bd. 10). Göppingen 1989. 123 S. mit 18 Abb. Kart.

Aus Anlaß der 800-Jahr-Feier der Altarweihe im ehemaligen Prämonstratenserkloster Adelberg im Jahr 1188 wurde die Göppinger »Staufertagung« von 1988 und ebenso der alljährliche »Nachmittag der Adelberger Geschichte« unter das Thema »Barbarossa und die Prämonstratenser« gestellt. Die fünf Referate vom 29./30. April sind hier im Wortlaut, ergänzt um Anmerkungen, veröffentlicht.

Von eher lokaler Bedeutung ist die Frage, ob Barbarossa 1188 überhaupt in Adelberg war oder nicht schon 1187. Walter Ziegler, Göppinger Kreisarchivar, entscheidet sich mit einsichtigen Darlegungen für 1188 (S. 10–24). Ferdinand Opll, Dozent und Archivar in Wien, geht es um »Aspekte der religiösen Haltung Kaiser Friedrich Barbarossas« (S. 25–45), Odilo Engels, Professor in Köln, um »Die Herrschaftsleitung Friedrich Barbarossas im Licht seiner letzten Lebensjahre« (S. 46–66). Hugo Stehkämper, Archivar und Professor in Köln, beschäftigt sich dann mit dem bedeutenden Münsteraner Bischof Hermann II. (1174–1203), der 1188 die Altarweihe in Adelberg vorgenommen hat, – ein Ereignis, auf das Stehkämper allerdings gar nicht eingeht. Stefan Weinfurter, Professor in Mainz, geht es um »Norbert von Xanten und die Entstehung des Prämonstratenserordens« (S. 67–100). Im Blick auf diese Thematik scheint der Tagungstitel etwas aufgesetzt. Die Prämonstratenser bleiben eher im Hintergrund.

Die »Schriften zur staufischen Geschichte« sind über das Stadtarchiv Göppingen (Schloßstr. 14) zu beziehen. Ihr erster Band erschien 1971. *Heribert Hummel*

Artur Angst: Das ehemalige Frauenkloster in Leutkirch. Leutkirch: Roth + Cie 1989. 111 S. Geb. DM 24,50.

Die Monographie beruht auf der Auswertung vor allem des Pfarrarchivs Leutkirch mit einer bisher nicht beachteten Chronik, einzelnen Urkunden und Akten des Hauptstaatsarchivs Stuttgart und Greiderers Germania Franciscana. Daneben zieht Angst ältere regional- und kirchengeschichtliche Literatur heran. Von dieser Basis aus beschreibt er die äußere und innere Geschichte des »Frauenklosters« Leutkirch: 1291 ist hier ein Augustiner-Eremitinnenkonvent belegt, der von den Memminger Augustiner-Eremiten seelsorgerisch betreut wurde und sich um 1350 wohl infolge der Pest auflöste. Um 1450 wurde das Ordenshaus auf Wunsch des städtischen Rates neu besetzt. Nach Angst lebte zunächst eine aus Memmingen gekommene Franziskaner- bzw. Terziarin (?) als »Klausnerin«, um die sich dann eine »Klausnerinnengemeinschaft« bildete. 1486 wurden die Frauen dann als Franziskanerterziarinnen den Observanten der Straßburger Franziskanerprovinz unterstellt. Im Weiteren geht Angst auf die Entwicklung nach 1486 ein und beschreibt den Ausbau der Wohnräume, die Teilnahme der Terziarinnen am Gottesdienst in der Pfarrkirche St. Martin, die Stellung der Frauen in den Wirren der Reformationszeit, das spirituelle Leben, die Arbeit, Nahrung und Kleidung sowie das soziale Wirken der Terziarinnen, die Mitgliederzahlen und die Fortsetzung der äußeren Geschichte bis zur Auflösung der Gemeinschaft im Jahr 1804.

Angsts Verdienst ist es, durch die Aufarbeitung der Unterlagen gerade des Pfarrarchivs Leutkirch neue Fakten zur Geschichte des Ordenshauses verfügbar gemacht zu haben. Er hat es jedoch versäumt, sein Material mit den Ergebnissen neuerer historischer Forschungen zu Ordensgeschichte, Semireligiosentum und Stadt in Bezug zu setzen. Angsts Terminologie ist oft falsch (Nonnen und Kloster statt Terziarinnen

und ihr Haus). Urteile wie »der Franziskanerorden ... hatte seit seiner Begründung in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts einen erstaunlichen Aufschwung genommen, war schließlich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in ganz Europa verbreitet und stand in hohem Ansehen« sind zu pauschal, um etwa erklären zu können, warum 1450 nicht wieder Augustiner-Eremitinnen, sondern Mitglieder des Franziskanerordens nach Leutkirch berufen wurden. Hier wäre doch zumindest auch auf die Auseinandersetzungen in der Franziskanerprovinz zwischen Observanten und Konventualen, die Situation in den für Leutkirch offenbar maßgebenden Memminger Klöstern oder auf die Entwicklung des Augustiner-Eremitenordens in dieser Zeit näher einzugehen gewesen, wenn die Entscheidung des Leutkircher Rates für franziskanische Semireligiosinnen historisch erklärt werden soll. Die Vernachlässigung des heutigen Forschungsstandes zur Geschichte der einzelnen religiösen Gemeinschaften und ihr Verhältnis zur Stadt fällt umso schwerer ins Gewicht, als der Verfasser den Anspruch stellt, für einen »möglichst weiten Leserkreis« zu schreiben und mehr zu erklären, »als es für den Fachhistoriker nötig wäre«. Das von Angst zusammengetragene Material bedarf noch einer genaueren Interpretation und Wertung im stadt- und ordensgeschichtlichen Zusammenhang.

Bernhard Neidiger

WIEBKE VON THADDEN: Judith, die junge Priorin. Klosterleben im Mittelalter. Zürich – München: Artemis 1990. 190 S. Geb. Sfr. 28,80.

Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters gehört zu den Themen, über die zur Zeit nicht nur in Fachkreisen angeregt diskutiert wird; auch eine historisch interessierte breitere, vor allem weibliche Öffentlichkeit sucht Zugang dazu. Wiebke von Thadden versucht nun, das Thema auch Jugendlichen zu erschließen. Der Titel macht skeptisch; er weckt leicht die üblichen Vorstellungen von einer jungen Nonne, die widerwillig im Kloster und im Konflikt mit ihren weltlichen Sehnsüchten lebt. Ein Bücherprospekt stützt diese Assoziationen: »Vor 700 Jahren nahmen verfolgte, abgeschobene, chancenlose Frauen den Schleier, war das Kloster Fluchtstätte für Witwen, kranke Frauen und solche, die sich vor einer aufgezwungenen Heirat retteten«.

Um so erleichterter ist man, wenn man trotzdem zu dem Buch greift und zu lesen beginnt: Gerade dieser delikate Punkt, die Motive der jungen Judith (und anderer Frauen), in eine Beginengemeinschaft einzutreten, die praktischer und religiöser Art sind und zum Teil erst erahnt werden, beschreibt die Autorin mit viel Einfühlungsvermögen und Diskretion. Dies gilt auch für heikle Momente in der Entwicklungsgeschichte der religiösen Gemeinschaft, z.B. die Umwandlung des Beginenhauses in ein klausuriertes Nonnenkloster des Dominikanerordens, die von einigen Frauen nur schwer akzeptiert wird; bedeutet es doch auch eine Abkehr von der tätigen Nächstenliebe im Spitaldienst, die Teil ihrer religiösen Berufung war. Oder der rasch wachsende Wohlstand des Klosters, der von der ersten Nonnengeneration, den ehemaligen Beginen, mit ihrem Armutsideal in Einklang gebracht werden muß. Und schließlich der geistige Weg einiger Nonnen in die Mystik als Ausweg und Erfüllung zugleich. Alle diese schwierigen Dinge werden von Wiebke von Thadden angesprochen und in einer Sprache, die Jugendlichen verständlich ist, dargestellt. Kleinere Unschärfen, die dabei passieren, tun nichts zur Sache. Jeder der selbst schon versucht hat, Fachwissen, in diesem Fall kirchengeschichtlicher und -rechtlicher Natur, in eine allgemein verständliche Form umzugießen, wird sie verzeihen. Wichtiger ist, daß die Atmosphäre stimmt. Und die hat die Verfasserin dieses Jugendsachbuches sehr gut getroffen. Zum Beispiel mit der Schilderung jener Kapitelsversammlung, an der die Frauen beraten, ob sie nun einem Orden beitreten sollen oder nicht und welchen sie wählen sollen. Sie begreifen plötzlich die Enge ihrer Situation: Vorausgesetzt, daß sie mehr Form, Führung und Sicherheit für ihr religiöses Leben wünschen, haben sie gar keine andere Wahl als einen Orden anzunehmen, und in ihrer Stadt kommt nichts anderes als der Dominikanerorden in Frage. Und sie begreifen auch, daß es nun gilt, in diesen relativ engen Rahmen ihre hochfliegenden religiösen Ideale einzubringen.

Es ist Wiebke von Thadden hoch anzurechnen, daß sie der Versuchung widerstanden hat, mehr »Action« in das Buch zu bringen, z.B. mit Hilfe einer Liebes- und Entführungsgeschichte oder einer Kriminalstory nach dem Muster von Umberto Eco, die man durchaus auch für einen Frauenkonvent erfinden könnte. »Judith, die junge Priorin« ist ein besinnliches Buch für junge Leser etwa ab 15 Jahren, in dem sie nebenbei auch etwas über die Gestalt eines Klosterbaus, den klösterlichen Tagesablauf, das Gemeinschaftsleben, den Speisezettel usw. erfahren.

Weniger geglückt sind die Illustrationen. Die Schwarz-Weiß-Zeichnungen von Claus Knézy erwecken

den Eindruck, als bebilderten sie ein Rittermärchen. Sie stehen dadurch in gewissem Widerspruch zur Erzählung, die sich bemüht, mit Sachkenntnis und Quellennähe Realität einzufangen.

Warum dieses Jugendsachbuch hier besprochen wird? Erstens, weil es einem Historiker nicht gleichgültig sein kann, wie historische Forschung weiterverwertet wird. Gute Beispiele wie dieses sind selten und verdienen angezeigt zu werden. Zweitens, weil es auch für einen Historiker ein Vergnügen ist, ein Buch dieser Art zu lesen: Er darf in Bildern und Vorstellungen schwelgen, die er beim eigenen, streng wissenschaftlichen Formulieren eher beiseiteschieben muß. *Brigitte Degler-Spengler*

Alfred Lohmüller: Das Reichsstift Ursberg. Von den Anfängen 1125 bis zum Jahre 1802. Mit einem Anhang: Von der Säkularisation bis zur Gründung von ›Neu-Ursberg‹ im Jahre 1884. Weißenhorn: Anton H. Konrad Verlag 1987. 339 S. mit 140 Tafelabb. Ln. DM 42,–.

Der Historiker verbindet mit dem Namen Ursberg vor allem die Erinnerung an Burchard von Ursberg, dessen große Weltchronik eine bedeutende Quelle für die staufischen Kaiser Heinrich VI. und Friedrich II. bis um die Jahre 1230 ist. Über das Prämonstratenserstift selbst ist zumeist wenig bekannt. 1125 übergab Werner IV. von Schwabegg, Vogt des Hochstifts Augsburg, ein 1119 bei der Burg Ursberg errichtetes Chorherrenstift an den Prämonstratenserorden. Nach den 1122 bis 1124 in Nord- und Mitteldeutschland errichteten Stiften war es das erste Prämonstratenserchorherrenstift in Süddeutschland. Der Gründungskonvent kam aus Prémontré. Die geistliche Ausstrahlung zeigen die innerhalb von 20 Jahren gegründeten oder neubesiedelten Stifte in Roggenburg, Osterhofen bei Passau, Schäftlarn und Neustift bei Freising. Die Vogtei lag beim Reich und wurde in wechselvoller Geschichte als Lehen vergeben, aber auch verpfändet. 1469 erlangte Ursberg das Recht der freien Vogtwahl. In seinen Dörfern übte die Abtei die niedere Gerichtsbarkeit aus. Erst mit dem Kauf von Tiefenried (1775) erlangte Ursberg dort die hohe Gerichtsbarkeit. Es hatte jedoch schon im späten Mittelalter die Reichsstandschaft erlangt. 1488 war die Abtei dem Schwäbischen Bund beigetreten, später war sie Mitglied des Schwäbischen Kreises.

Die Besitzentwicklung verlief in mehreren Schüben. Um 1210 besaß das Stift neun Pfarrkirchen und Güter an 38 Orten, 1384 14 Pfarreien und Besitz an etwa 100 Orten. Um 1360/65 wurde Propst Heinrich VI. zum Abt geweiht und das Stift damit zur Abtei erhoben. Ein Indikator für das geistliche Leben wie die Wirtschaftskraft ist die Personalstärke des Konvents. Um 1300 lebten 17 Chorherren in Ursberg, 1579 12 Chorherren und 2 Novizen, 1632 17 Chorherren, 1746 22 Chorherren und 1802 25 Chorherren. Entsprechend den allgemeinen Wirtschaftszyklen gab es auch in Ursberg seit dem späten Mittelalter wirtschaftliche Schwierigkeiten, teilweise verstärkt durch die Mißwirtschaft einzelner Leiter. Drückend war teilweise die Abhängigkeit von den Vögten und Schutzherren. So wurde z. B. 1546 der alte Glaube unterdrückt, nachdem die Stadt Ulm, die seit 1523 die Schutzherrschaft ausübte, protestantisch geworden war. Nach der Unterwerfung Ulms konnte Anfang 1547 der Abt wieder nach Ursberg zurückkehren.

Die 1578 einsetzenden Visitationen stellten ähnliche Zustände wie in den anderen Prämonstratenserabteien fest: Verstöße gegen das Gebot der Klausur und des Armutgelübdes, schlechten Lebenswandel, Konkubinate, was aber nach und nach abgestellt wurde. Die starken Verwüstungen des 30jährigen Krieges konnten bald beseitigt werden. Kirche und Konventsgebäude wurden im barocken Stil neu erbaut, ebenso die Kirchen der inkorporierten Pfarreien. Die Wirtschaft wurde saniert, aber auch der Schul- und Studienbetrieb intensiviert. Neben dem Universitätsbesuch stand nun das ordensinterne Hausstudium, an dem auch Chorherren aus anderen Abteien der Schwäbischen Zirkarie teilnahmen. 1802 wurde die Abtei säkularisiert, die Güter fielen an den Kurfürsten von Baiern. Ende des 19. Jahrhunderts entstand dort eine bis heute bestehende Heimstätte für Behinderte, Neu-Ursberg genannt.

Diese Angaben sind den S. 15–207 aufgeführten Lebensabrissen der Pröpste und Äbte entnommen. Wer eine nach verfassungs-, rechts-, wirtschafts-, kirchen- oder geistesgeschichtlichen Kriterien gegliederte Geschichte sucht, wird diese nicht finden. Alfred Lohmüller legt ganz im Sinne der barocken Geschichtsschreibung eine Chronik vor, die die Pröpste und Äbte in den Mittelpunkt stellt, und die nach deren Regierungsjahren gegliedert ist. »Jede Geschichte, vor allem eine Klostergeschichte, wird von den verantwortungstragenden Persönlichkeiten, so den Äbten, und deren Reaktionen auf die inneren und äußeren geistigen und materiellen Gegebenheiten gestaltet und geprägt« (Einleitung S. 7). Selbst wenn man den geschichtstheoretischen Ansatz außer acht läßt, ist hier zu fragen, ob nicht die benediktinische

Verfassung auf die Chorherren übertragen wird. Die Verfassung des Prämonstratenserordens band die Propsteien und Abteien bis hinauf zum Generalkapitel in einen großen Verband ein, in dem die Stellung des Abtes keineswegs so absolut wie bei den Benediktinern war.

Die jeweils angeführten Fakten sind kritisch überprüft worden und werden mit Quellen oder Literatur belegt. Für weiterführende Arbeiten ist es jedoch hinderlich, daß kein Quellen- und Literaturverzeichnis vorliegt.

Zentrale Themen für Ursberg wie für die Ordensgeschichte werden als »Sonderthemen« (vgl. dazu S. 7) im Anhang dargestellt. Es sind Beiträge zur Schulgeschichte und zu den höheren Studien (Die höheren Studien – Philosophie und Theologie – in Ursberg, S. 264–268; Die Ursberger Klosterschule oder Lateinschule bis 1804, S. 269–270; Zur Geschichte der Ursberger Volksschule, S. 271–275; Die Bibliothek. Geschichte, Bestand, Handschriften und Ursberger Schriftsteller, S. 277–297). Diese Beiträge sind von großer Bedeutung, auch für vergleichende Untersuchungen.

Wer sich dagegen für andere Themen interessiert, muß sich selbst ein Bild aus den zahlreichen, in den Viten unvermittelt nebeneinanderstehenden Fakten machen. Es gibt zwar eine Liste der Pröpste und Äbte (S. 249–250), der Pfarrer von 1802–1884 (S. 251), knappe Angaben zur Ursberger Wappen- und Siegelentwicklung (S. 252), eine Zeittafel wichtiger Daten und Epochen (S. 253–257), eine regestenartige Übersicht zur Ursberger Schutzvogtei (S. 258–261), einige Bemerkungen zur Genealogie der Herren von Schwabegg (S. 262–263) und eine tabellarische Übersicht »Zu Ursberger Gütern und Besitz« (S. 298–319) mit Karten zu den Jahren 1209, 1384, 1655 und 1802. Sucht man aber eine geschlossene Darstellung, ist man weiterhin auf die Arbeit von Joseph Hahn (in: Historischer Atlas von Bayern. Schwaben H. 12: Krumbach [1982] S. 28–45) oder auf F. X. Prim (Das Reichsgotteshaus Ursberg, 1960) angewiesen, die beide übrigens an keiner Stelle zitiert werden.

Die Bedeutung des Buches liegt daher nicht in der Aufarbeitung der Geschichte von Ursberg, sondern in dem reichhaltigen Bildmaterial zu allen Bereichen des geistlichen und geistigen Lebens, der Rechts- und Wirtschaftsgeschichte, der baulichen Entwicklung und des kulturellen Reichtums der Abtei insgesamt. Hier hat der Konrad-Verlag in gewohnter Weise eine weitgespannte, thematisch gut ausgewählte bildliche Dokumentation in ausgezeichneten Reproduktionen vorgelegt. A. Lohmüller und der Verlag haben einen informativen und schönen Bildband über die Prämonstratenserreichsabtei Ursberg erarbeitet, die Geschichte von Ursberg muß jedoch noch geschrieben werden. *Wilfried Schöntag*

Clemens Hegglin – Fritz Glauser (Hg.): Kloster und Pfarrei zu Franziskanern in Luzern. Geschichte des Konvents (vor 1260 bis 1838) und der Pfarrei (seit 1845), Baugeschichte der Kirche (Luzerner Historische Veröffentlichungen Bd. 24/1 und 24/2). Luzern: Rex-Verlag 1989. 420 S. mit zahlr. Illustrationen. Ln. Mappe mit Plänen. Im Schuber. DM 25,–.

Die 1986 bis 1988 durchgeführte Renovation der Franziskanerkirche in Luzern, eine der wichtigsten und schönsten Pfarrkirchen der Stadt, war Auslöser für eine eingehende historische Erforschung der Kirche und des bis 1838 mit ihr verbundenen Klosters. Der von Fritz Glauser und von Clemens Hegglin herausgegebene 24. Band der Luzerner Historischen Veröffentlichungen enthält jedoch nicht nur erstmals eine ausführliche Darstellung der Geschichte von Kloster und Pfarrei, sondern auch Beiträge zum religiösen Leben der Pfarrei in diesem Jahrhundert, zur Geschichte des Bauwerks und seiner Ausstattung, sowie zur parallel zur Renovation durchgeführten archäologischen Ausgrabung. Die liebevoll aufgemachte und erstaunlich preiswerte interdisziplinäre Publikation wird damit zu einer nicht nur für den Kirchenhistoriker informativen und lohnenswerten Lektüre.

Staatsarchivar Fritz Glauser stellt im ersten Kapitel die Geschichte des Barfüsserklosters von seiner Gründung bis zum Jahr 1600 dar. Erörtert werden die Gründungsgeschichte des Klosters, das Leben des Konvents, die mannigfachen Beziehungen des Klosters zur Stadt (das Kloster diente zeitweise als Ratshaus, Wirtshaus und Gefängnis), seine Wirtschaftsführung, welche im Rahmen von Reformbemühungen verschiedentlich auch durch weltliche Pfleger erfolgte, die verschiedenen vom Konvent versorgten Bereiche der Seelsorge, sowie die Reform des 16. Jahrhunderts. Schon vor den Reformbeschlüssen des Konzils von Trient nahm das Sensorium des Luzerner Rates für den desolaten Zustand des Konventes zu; eine Wende erfolgte jedoch erst in den siebziger und achtziger Jahren durch die Anstrengungen des Guardians Rochus Nachbur. Im zweiten Kapitel führt Anton Kottmann die Geschichte des Klosters weiter bis zu seiner Aufhebung im Jahr 1838. Bemerkenswert ist, daß bis zum Ende des 18. Jahrhunderts der Großteil des

Konventes aus süddeutschen Mönchen bestand. Das hat seine Ursache darin, daß nur vier der siebzehn Klöster der oberdeutschen Franziskanerprovinz auf schweizerischem Gebiet lagen und die nicht an ein Gelübde der stabilitas loci gebundenen Mönche häufig versetzt wurden. Bei der Seelsorgetätigkeit, das genuine Aufgabengebiet der Franziskaner, war der Konvent für die Stadt von großer Bedeutung; nach der Umwandlung der benachbarten Jesuitenschule in eine Staatsschule 1774 lehrten bis 1834 dreizehn Konventualen am staatlichen Gymnasium, am Lyzeum und an der theologischen Anstalt.

Die räumliche und gesellschaftliche Entwicklung Luzerns, welche im dritten Kapitel von Markus Trüeb dargestellt wird, hatte zur Folge, daß Kirche und Klostergebäude nach der 1838 erfolgten Aufhebung des Klosters im Jahre 1845 zur Gründung einer zweiten Stadtpfarrei benutzt wurden. Der Entstehung und Entwicklung der Pfarrei Sankt Maria in der Au geht Alois Steiner im vierten Beitrag nach. Die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in der Eidgenossenschaft des 19. Jahrhunderts und die beiden Vatikanischen Konzilien gingen auch am Leben der Pfarrei nicht spurlos vorbei. Ein farbiges Bild der katholischen Sozial- und Alltagsgeschichte vor dem Zweiten Vatikanum zeichnet der Freiburger Historiker Urs Altermatt. Dabei geht er besonders den Funktionen nach, welche mit kirchlichen Festen und Feiern verbunden wurden. Die jüngsten Entwicklungen im Leben der Pfarrei werden von Pfarrer Clemens Hegglin in einem Erfahrungsbericht dargestellt.

André Meyer und Hans-Christian Steiner erörtern im siebten Beitrag die verschiedenen Etappen der Baugeschichte des Kirchengebäudes. Folge der abnehmenden finanziellen Mittel des Ordens in der Neuzeit war, daß die Kirche nach der Spätgotik in ihrer äußeren Gestalt keinen eingreifenden Umbauten mehr unterworfen wurde und dadurch bis heute ihren spätmittelalterlichen Charakter bewahrt hat, während im Inneren eine weitgehende Barockisierung erfolgte.

Bis 1798 war die Kirche auch Begräbniskirche. Das Begräbniswesen bei den Franziskanern wird von Anton Kottmann dargestellt. Andreas Cueni legt einen anthropologischen Bericht der bei der baugeschichtlichen Untersuchung gemachten Gräberfunde vor. Jakob Bill kommentiert die archäologischen Befunde, welche auf 19 beigegebenen Plänen dokumentiert werden. In 47 Photographien werden Bau und Ausstattung der Kirche und ihrer Nebenkapellen am Ende des Buches illustriert, wodurch dieses auf gelungene Weise abgerundet wird. *René Pahud de Mortanges*

URSULA BRAASCH-SCHWERSMANN: Das Deutschordenshaus Marburg. Wirtschaft und Verwaltung einer spätmittelalterlichen Grundherrschaft (Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte 11). Marburg: N. G. Elwert Verlag 1989. XI und 366 S. 1 Karte und 1 Diagr. (Beil.). Brosch. DM 62,–.

Um es vorwegzunehmen: noch nie hat der Rezensent eine so spannende und fesselnde wirtschaftsgeschichtliche Dissertation (in einem Zug durch)gelesen. Aus einem Material, das denkbar spröde erscheinen könnte, nämlich aus den Jahresrechnungen, Zins- und Auflaßregistern (nebst einer Reihe von Kopiaren) des kleinen und im Reich eher unbedeutenden Deutschordenshauses Marburg, das gegen die Übermacht der Landgrafen von Hessen nie den Sprung zur geschlossenen Territorialherrschaft schaffte, läßt Braasch-Schwersmann einen farbenprächtigen, detailfreudigen und doch stets mit absolut überlegener Quellenbeherrschung souverän dirigierten gebändigten Mikrokosmos der mittelalterlichen Lebenswelt entstehen. Daß die Arbeit nirgends ins Ephemere oder nur Anekdotische sich verliert, jedes Detail seinen Platz im Gesamtrahmen findet und schließlich die Gesamtlänge des Textes doch mit 294 Seiten überschaubar bleibt: das ist schlicht meisterhaft.

Im einzelnen: Durch Stiftungen und Schenkungen zu Ehren der Heiligen Elisabeth wuchs der Grundbesitz des Hauses rasch an. Ökonomischen Rückhalt bildete die Ausgabe von Land an Leihnehmer mit den drei Hauptvergabearten von Erbleihe, Vitalpacht und zeitlich befristeter Landsiedelleihe, wobei längerfristige Pachtverträge mit der Zeit zunahmen. Im ganzen zeigt sich, daß die ehemalige Villikationsverfassung weitgehend zerfallen war; auf den Eigenbetrieben des Ordens wuchs der Anteil der Lohnarbeiter, die persönliche Abhängigkeit/Hörigkeit verlor an Bedeutung. Typisch für die ausgesprochen rationale Wirtschaftsführung und Verwaltung des Ordens auch im Altreich ist die Dominanz vertraglicher Bindungen, die das Verhältnis von Grundherr und Bauer rechtlich fixierten; das herrschaftliche Element hatte bereits weitgehend an Bedeutung verloren. Aus den genannten Streiflichtern läßt sich ersehen, daß nicht nur der Landes-, sondern auch der Rechtshistoriker reiche Beute findet.

Das Buch ist in Kommission bei N. G. Elwert gewohnt gut gedruckt und fadengeheftet; ärgerlich ist die

unwürdige schlabbrige Broschur und generell der Umstand, daß das Werk nicht in *der* Reihe (des gleichen Verlages!) erscheint, für die es prädestiniert ist – nämlich in den renommierten Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens. Stattdessen muß es sein Dasein in den vom Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde herausgegebenen »Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte« fristen – traurig. Möge es trotzdem die verdiente Bekanntheit erlangen.

Alexander Eichener

MICHAEL DIEFENBACHER (Bearb.): Das Urbar der Deutschordenskommende Mainau von 1394 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A, Quellen Bd. 39). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1989. XVIII und 117 S. 1 Faks. und 1 Karte. Brosch. DM 15,–.

Der Autor, der bereits durch seine Herausgabe von sechs Urbaren des Deutschen Ordens hervorgetreten ist (1985 veröffentlicht unter dem etwas irreführenden Titel »Territorienbildung des Deutschen Ordens am unteren Neckar im 15. und 16. Jahrhundert«), legt nun eine weitere, 1983 begonnene Edition eines zeitlich etwas früher angesiedelten, 78 Folia umfassenden Deutschordenslagerbuches vor. Die wirtschafts- und sozialgeschichtliche Bedeutung von Urbaren ist anerkannt; problematisch für die Auswertung ist jedoch ihr Charakter einer bloßen Momentaufnahme. Zu Recht merkt der Editor in seiner Einleitung selbstkritisch an: »Das Ziel einer Edition sollte deshalb darin bestehen, einen Vergleich zweier oder mehrerer in sinnvollem zeitlichem Abstand aufeinander folgender Urbare derselben Herrschaft zu ermöglichen, denn daraus lassen sich dann Entwicklungen darstellen und sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Aussagen gewinnen.« Auf vorbildliche Art hat so z. B. Ursula Braasch-Schwersmann serielle Quellen (darunter auch Urbare) ausgewertet und für die Geschichte des Ordens nutzbar gemacht (siehe in diesem Band S. 377 f.). Im vorliegenden Fall fehlte es leider an einem zeitlich und räumlich vergleichbaren Lagerbuch; die Aussagekraft der Quelle bleibt also eingeschränkt. Soeben erschienen ist allerdings *Ulrich Wagner*, Das Heidelberger Deutschordensurbar von 1487, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 138 (1990) S. 143–197.

Eine 29 Seiten lange Einleitung in die Geschichte des Ordens im allgemeinen, der Ballei Elsaß-Burgund und der Kommende Mainau im besonderen, ist insgesamt gut gelungen und vermittelt einen soliden Überblick. Die folgenden Editionsvorbemerkungen zeugen von der archivarischen Professionalität des Verfassers; sehr erfreulicherweise hat Diefenbacher sich zur im einzelnen wortgetreuen Wiedergabe der fürs Alemannische typischen diakritischen Zeichen (S. 35 f.) entschieden und trägt damit hoffentlich zur Standardbildung bei. Es scheint, daß die unheilvollen Folgen der sonst verdienstlichen Schultzeschen Editionsrichtlinien im Interesse der sprachgeschichtlichen Forschung allmählich überwunden werden.

Die Edition wird beschlossen von einer höchst nützlichen, doch recht handgestrickt anmutenden und grob entworfenen Karte und drei Registern (Orte, Personen, Sachen mit Glossar, letzteres sehr hilfreich).

Alexander Eichener

Abt Benedikt Knittel und das Kloster Schöntal als literarisches Denkmal, bearb. von FRIEDRICH ALBRECHT (Marbacher Magazin, Sonderheft 50/1989). Marbach a. N.: Bildungshaus Kloster Schöntal 1989. 111 S. mit zahlreichen Abb. Kart.

Der Schöntaler Abt Benedikt Knittel (1683–1732) hat sich nicht nur als barocker Bauherr einen Namen gemacht, sondern auch als ›Verseschmied‹, insbesondere in lateinischer Sprache. Er ließ im Kloster selbst und in allen seinen Besitzungen kunstvoll komponierte, mit Chronogrammen und Anagrammen durchwirkte Gedichte aufmalen und einmeißeln. Schöntal wurde so auch zu einem einzigartigen literarischen Denkmal.

Was Abt Knittel freilich kaum bedachte: die Nachfahren, die mit der Einrichtung des Bildungshauses Kloster Schöntal (1979) die Baulichkeiten ungehindert betreten können, wissen nicht mehr um Chronogramme und Anagramme, – von den Lateinkenntnissen ganz zu schweigen. Friedrich Albrecht, bis 1975 Altphilologe am ehemaligen Evangelisch-theologischen Seminar Schöntal, gelingt es in dem glanzvoll aufgemachten »Marbacher Magazin« alle Fragen zu beantworten. Nach einer Würdigung des Abtes Knittel als Mönch, Priester, Landes- und Bauherr charakterisiert er ihn als Dichter. Dabei gruppiert er die

Verse, die im Original mit Übersetzung samt Erläuterungen wiedergegeben werden, nach inhaltlichen Momenten: Historisches und Chronographisches, Gedichte zum klösterlichen Leben, Grabgedichte, Sonnenuhren, Vom Wein und anderen irdischen Dingen, Spielereien und Spezialitäten.

Man sollte sich zwei Exemplare kaufen: Eines zum Selberbehalten, eines zum Verschenken.

Heribert Hummel

Im Vorfeld der Säkularisation. Briefe aus bayerischen Klöstern 1794–1803 (1812). Eingeleitet und bearb. von WINFRIED MÜLLER (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte Heft 30). Köln: Böhlau Verlag 1989. VII und 379 S. Ln. DM 78,–.

Die Säkularisation der Klöster bedeutet einen schmerzlichen Einschnitt in das religiöse, kulturelle und wirtschaftliche Leben der Katholiken, zumal in Altbayern, auf das sich vorliegende Quellenedition bezieht. Zwar hatten auch hier die Klöster der alten Orden (Augustinerchorherren, Benediktiner, Prämonstratenser, Zisterzienser) im Vergleich zur Blüte der monastischen Kultur im Mittelalter einen Funktionsverlust erlitten (Eberhard Weis), doch waren sie mit ihren Lehranstalten noch immer Kulturträger ersten Ranges und spielten eine bedeutende Rolle innerhalb der kirchlichen Aufklärung. An die einschlägigen Arbeiten Richard van Dülmens oder an die Studien zur bayerischen Akademiebewegung von Andreas Kraus sei erinnert. Auf die Rolle der altbayerischen Klöster als Arbeitgeber hat Dietmar Stutzer hingewiesen. Doch trotz dieses Interesses fehlt bis heute eine umfassende Quellenedition zur Situation der Klöster am Vorabend der Säkularisation. Dazu einen äußerst wichtigen Baustein geliefert zu haben, ist das Verdienst vorliegender Edition von sorgfältig ausgewählten Briefen bayerischer Äbte, Pröpste und Mönche aus der letzten Phase vor der Klosteraufhebung. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, der Stimmung in den Klöstern selbst nachzugehen. Aufgenommen wurden Briefe, die über die innere Verfassung der Orden Auskunft geben, die sich mit der Schilderung der politischen Ereignisse der Zeit und ihrer Folgen für die Klöster befassen und die Rolle derselben für das bayerische Bildungswesen beleuchten. Nicht zuletzt wurden jene Briefe berücksichtigt, die sich auf die Konflikte mit der auf die Säkularisation hinarbeitenden Regierung und den Hauptgegner der Orden, Prälat Johann Kaspar von Lippert, beziehen. Mit der Veröffentlichung und Kommentierung der Briefe samt dem beigefügten Korrespondentenverzeichnis und den Registern hat der Bearbeiter der Forschung einen wertvollen Dienst erwiesen.

Otto Weiß

Studia et Subsidia de Vita et Operibus S. Alfonsi Mariae de Ligorio (1696–1787). Bis centenaria memoria reccurente ab eius obitu beato 1787–1987 (Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris 13). Romae: Collegium S. Alfonsi de Urbe 1990. 655 S. Brosch.

Im Jahre 1987 jährte sich zum 200. Mal der Todestag des hl. Alfons von Liguori, des Gründers der Redemptoristenkongregation. Zu diesem Anlaß erschien im historischen Periodicum dieses »Ordens« der hier anzuzeigende Band. Wer befürchtet, es handle sich hierbei um Hofgeschichtsschreibung oder eine Art moderner Hagiographie – wie man solches bei »autohistoriographischen Versuchen« häufiger antrifft – kann, um es vorweg zu sagen, beruhigt werden. Die Namen *Giuseppe Orlandi* und *Otto Weiß* dürften ohnehin für sich sprechen.

Der Band gliedert sich in drei Teile. In *Teil I* (S. 13–150) werden Vorbereitung und Durchführung des Jubiläums beschrieben und die wichtigsten Dokumente des Jahrestages in einer Edition vorgelegt.

Den Schwerpunkt bildet zweifelsohne der *Teil II* (S. 151–483), in dem Quellen und Studien zu Leben und Werk des hl. Alfons geboten werden. Äußerst instruktiv ist der Beitrag von Otto Weiß »Alfons von Liguori und seine Biographen. Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit« (S. 151–284), der minuziös die Entwicklung des Alfonsbildes im Spiegel der über ihn verfaßten Biographien nachzeichnet. Weiß unterscheidet dabei fünf Phasen: 1. (1782–1816) Anlage der historisch-hagiographischen Grundmuster; 2. (1816–1887) Seit der Seligsprechung tritt die historische Genauigkeit hinter der pastoralen Zielsetzung zurück, der Heilige wird zum Vorbild; 3. (1887–1939) Dilgskrons Biographie (1887) bildet einen entscheidenden Einschnitt und führt zu einer ersten historischen und quellenkritischen Arbeit über Liguori, deren Ergebnisse aber bald wieder hagiographisch popularisiert werden; 4. (1939–1959) Das wissenschaftliche Anliegen wird wieder aufgegriffen und zunächst in einer Vielzahl von Einzeluntersuchungen realisiert. Das Ergebnis war die 1950 erschienene kritische Biographie

Tellerias, die bisher nicht übertroffen wurde; 5. Seit 1960 tritt das wissenschaftliche Anliegen wieder zurück, die Persönlichkeit des Heiligen und seine Spiritualität in ihrer Bedeutung für heute wird neu entdeckt.

Giuseppe Orlandi (S. 285–314) zeigt an ausgewählten Beispielen die Mangelhaftigkeit der Edition der Briefe Liguoris, die in den Jahren 1887–1890 erschien, auf und stellt die Kriterien für eine kritische Neuedition vor, auf die man gespannt sein darf.

Hernan Arboleda Valencia (S. 315–384) legt Regesten aller Manuskripte und Handschriften aus der Feder des Heiligen vor, welche sich im »Archivio Generali Historico« der Redemptoristen in Rom befinden. Der stattliche Katalog mit 1025 Nummern ist durch einen Index gut erschlossen.

Der Band wird durch ein Werkverzeichnis Alfons von Liguoris (S. 485–543) und eine »Bibliografia Alfonsiana« (S. 545–647), welche alle seit 1978 erschienenen Beiträge erfaßt, abgerundet. Wer sich in Zukunft mit Alfons von Liguori – sei es biographisch oder moraltheologisch – und der von ihm gegründeten Kongregation beschäftigt, kann an diesem Buch nicht vorbeigehen, das zugleich ein unverzichtbares Nachschlagewerk darstellt. Es bleibt zu hoffen, daß der etwas entlegene Erscheinungsort und die zum größten Teil in Italienisch und Spanisch abgefaßten Beiträge der Rezeption im deutschsprachigen Raum nicht allzu sehr im Wege stehen werden. *Hubert Wolf*

Otto Beck (Hg.), Baindt – Hortus Floridus. Geschichte und Kunstwerke der früheren Zisterzienserinnen-Reichsabtei. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Klostergründung 1240–1990 (Großer Kunstführer Nr. 727). München-Zürich: Verlag Schnell und Steiner 1990. 132 Seiten und 98 Abb. Geb. DM 28,–.

Die Zisterzienserinnen-Reichsabtei Baindt geht in ihren Ursprüngen auf eine Beginensammlung bei Überlingen zurück. Diese – um 1220 gegründet – war zunächst nach Mengen, später nach Boos verlegt worden. Am 20. Juni 1236 bestätigte Papst Gregor IX. (1227–1241) den Schwestern in Boos ihre Zugehörigkeit zum Zisterzienserorden. Die Paternität übernahm die Zisterzienserabtei Salem. Als Stifter des Fundationsgutes Baindt fungierte Schenk Konrad von Winterstetten, ein staufischer Ministeriale. Die im Jahre 1240 gegründete Abtei Baindt sollte seine Familiengrablege werden. Ein Jahr später gewährte König Konrad IV. auf Bitten des Stifters der Abtei Reichsschutz und Vogtfreiheit. Seit 1376 durfte das Kloster den Titel Reichsstift führen. Die Reichsunmittelbarkeit Baindts wurde zu Beginn des 17. Jahrhunderts von der Landvogtei Schwaben massiv angefochten. Der Landvogt beanspruchte beim Tod der Baindter Äbtissinnen Schlüssel und Siegel, versuchte also das Recht eines Kastenvogtes durchzusetzen. Bis zur Säkularisation 1803 konnte die Abtei jedoch ihre Reichsstandschaft bewahren.

Zur Baugeschichte der Klosterkirche: Die Zisterzienser entwickelten im 12. Jahrhundert den Idealtypus einer mehrschiffigen und turmlosen Basilika. Die Klosterkirche Baindt markiert in ihren Grundbestandteilen den Übergang von der Spätromanik zur Frühgotik. Um das Jahr 1560 erhielt die Kirche ein gotisches Netzgewölbe, 1764 wurde der Chor barockisiert.

Von der hochmittelalterlichen Frömmigkeit zeugt das sogenannte Baindter Pestkreuz. Es zeigt nicht mehr den hoheitsvoll über der Welt stehenden Christus der Romanik, sondern das Leiden Christi in seiner eindrucksvollen Realität. Der Barockkatholizismus fand in Baindt prägnanten Ausdruck in der Verehrung zweier römischer Katakombenheiliger (Donatus und Bonifatius). Nicht zufällig fiel die fünfte Säkularfeier des Klosters und das Translationsfest dieser Heiligen (1743) zusammen. Zwei heute noch erhaltene Prozessionsfahnen zeigen diese mächtigen Patrone, unter deren Schutz sich das Kloster stellte. Jährliche Translationsfeste, Ablässe, Prozessionen und Wunderberichte förderten die Wallfahrt zu den römischen Heiligen. Eine große Rolle bei weltlichen und kirchlichen Festen spielte auch die Figuralmusik. In die liturgische Praxis des Chorgebetes werden zwei kürzlich im Wilhelmsstift (Tübingen) wiederentdeckte Handschriften (ein Graduale und Antiphonale) Einblick geben. (Dazu angekündigt: *Manfred Hermann Schmid,* Instrumente und Liturgie. Neue Quellen zur süddeutschen Organistenmusik im Umkreis von Michael Haydns Antiphonale, Festschrift für Gerhard Croll.)

Mit der Säkularisation (1803) ging das Kloster in den Besitz der Grafen von Aspermont-Linden über. Im Jahre 1817 wurde die Klosterkirche Pfarrkirche.

Die von Otto Beck herausgegebene Festschrift – anschaulich gestaltet und gut lesbar – bietet einen kurzen Überblick über die Geschichte der früheren Zisterzienserinnenabtei. Gründungsgeschichte; rechtlicher Status, Besitzentwicklung, Baugeschichte, Kunst, Musik und Spiritualität der Zisterzienserabtei werden thematisiert. Besonders hervorzuheben sind die Biographien der Äbtissinnen. Bisher ungedruckte

Quellen werden dadurch zugänglich. Erfreulich ist, daß dem Kunstführer ein Verzeichnis der gedruckten Quellen und der Sekundärliteratur beigegeben ist. Jedoch vermißt der Leser eine Übersicht über die ungedruckten Quellen. Besonders bedauerlich ist, daß dem Kunstführer kein Abkürzungsverzeichnis der in den Anmerkungen verwendeten Archivsiglen und Zeitschriften beigegeben ist. Vielleicht könnte dies bei einer Neuauflage berücksichtigt werden? *Andrea Polonyi*

KLAUS WOLLENBERG: Die Zisterzienser in Altbayern, Franken und Schwaben (Hefte zur Bayerischen Geschichte und Kultur 7). Haus der Bayerischen Geschichte: München 1988. 48 S. mit teils farbigen Abb., DM 5,–.

Das großformatige und sehr schön gedruckte »Heft« stellt mit wenigen Worten und ausgewählten Bildern alle ehemaligen und noch bestehenden Niederlassungen der Zisterzienser im heutigen Bayern vor: 12 Männer- und 27 Frauenklöster. Ein Literaturverzeichnis (S. 48) nennt die Standardveröffentlichungen für die einzelnen Klöster. Einleitende Kapitel informieren ebenso kurz und prägnant über die Geschichte des Ordens selbst und über die Zisterzienser in Bayern. Das »Heft« macht eher nebenbei deutlich, daß es recht unterschiedliche Gründe für die Aufhebung der einzelnen Klöster gegeben hat. Von den 12 Männerklöstern ging nur eines (Heilsbronn) in den Reformationswirren unter; die anderen wurden Opfer der Säkularisation. Von den Frauenklöstern hingegen wurden 20 im 16. Jahrhundert aufgehoben, insbesondere in Franken bzw. im Bistum Würzburg. Man könnte sich ein solches »Heft« – nicht nur für die Zisterzienser – auch für Württembergisch-Schwaben und Württembergisch-Franken vorstellen. *Heribert Hummel*

Die Zisterzienser im baden-württembergischen Franken, hg. vom Historischen Verein für Württembergisch-Franken und dem Bildungshaus Kloster Schöntal (Sonderdruck aus dem Jahrbuch des Historischen Vereins für Württembergisch-Franken Bd. 72). Schöntal 1990. 120 S. mit 28 Abb. Brosch.

Die schön aufgemachte Veröffentlichung bietet die fünf Referate, die im Juni 1987 im Rahmen der Tagung »Die Zisterzienser im baden-württembergischen Franken« im Bildungshaus Kloster Schöntal gehalten wurden. Einleitend skizziert Jürgen Sydow die »Entstehung und Geschichte« des Zisterzienser-Ordens (S. 5–19); Elisabeth Schraut referiert dann »Zum Bildungsstand fränkischer Zisterzienserinnenklöster« (S. 43–55). Schraut hält sich nicht mit Allgemeinplätzen auf, sondern fragt gezielt nach den Skriptorien und Bibliotheken der Frauenklöster in der angesprochenen Region: Frauental bei Creglingen, Seligental bei Osterburken, Gnadental bei Schwäbisch Hall, Billigheim und Lichtenstern bei Heilbronn. Alle fünf Klöster können mit Handschriften belegt werden, gelegentlich werden sogar die Namen der Schreibnonnen bekannt. Darüber hinaus sind die detaillierten Überlegungen zum Buchwesen dieser Klöster mit eindrucksvollen, teils farbigen Abbildungen (S. 54–67) belegt. Dieser Beitrag zum württembergisch-fränkischen Buchwesen verdient überregionale Beachtung, da bislang die Schreibtätigkeit von Nonnen nur unzureichend gewürdigt wurde. Zwei Referate beschäftigen sich dann mit dem »Kloster Bronnbach im Zeitalter der Reformation« (Hermann Ehmer, S. 21–42) und dem Zisterzienserinnenkloster Seligental (Elmar Weiß, S. 85–104). Im Mittelpunkt der Darstellung Ehmers steht die interessante Figur des Bronnbacher Abtes Clemens Leusser (1549–1559), der 1553 im Kloster und den Klosterpfarreien das Abendmahl in beiderlei Gestalt einführte und 1557 eine Tochter des bekannten Reformators Eberlin von Günzburg heiratete. Die Veröffentlichung wird über die Referate hinaus mit einem Beitrag der Äbtissin Ancilla Betting von Oberschönenfeld zur »Gelebte(n) Spiritualität in einer Zisterzienserinnen-Gemeinschaft« beschlossen (S. 73–84). Der Bildteil im Anhang bietet Ansichten der Baulichkeiten der angesprochenen Klöster.

Sonderdruck wie Tagung sind nicht gut denkbar ohne Otto Müller, dem Leiter des 1979 eröffneten Bildungshauses Kloster Schöntal. Von Anfang an und in steter Folge hat er mit Ausstellungen und Tagungen auf die Geschichte Schöntals wie des Zisterzienserordens überhaupt hinweisen lassen. Man müßte ihn, wenn es so etwas gäbe, zum Zisterzienser ehrenhalber ernennen. *Heribert Hummel*

GERHARD WISSMANN: Kloster Bronnbach. Ein Gang durch die Geschichte der ehemaligen Zisterzienserabtei im Taubertal. Tauberbischofsheim: Sparkasse Tauberbischofsheim o.J. (1986?), 166 S. mit 116 Schwarz-Weiß-Abb. Brosch. DM 10,–.

Seit die etwa 10 km südlich von Wertheim (Main) gelegene und mit allen (Neben-)Gebäuden vollständig erhaltene Klosteranlage Bronnbach 1986 vom Main-Tauber-Kreis übernommen wurde, der ihre umfassende Sanierung eingeleitet hat, gerät sie als Kulturzentrum und neuestens auch Dominikanerniederlassung wieder mehr ins Blickfeld der Öffentlichkeit. Zeitlich passend dazu ist ein äußerst wohlfeiler und reichbebilderter Quartband aus der Feder des Buchener Hauptschullehrers Wissmann erschienen, der im wesentlichen die aus den dreißiger Jahren stammenden Notizen seines Vaters Alois Wissmann gesammelt und überarbeitet hat. Der locker gegliederte Führer, der keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben kann, sondern sich bewußt an ein breites Publikum wendet, behandelt Ordensgeschichte, Lage und Gründung, Baugeschichte, Grundriß, Inschriften und Symbolik, Klosterhöfe, -wald und -gasthof, Besitz und Pfarreien, Wasserversorgung, Abtsliste, Chronik bis zur Säkularisation, Neuanfang 1921–1958 (Zisterzienser und Kapuziner), Schulwesen. Der Stil ist populär, Fußnoten gibt es auch dort nicht, wo der Leser sie sich dringend wünschen würde – wer ist z. B. der dauernd zitierte Novize Drunk und wo wäre sein ausführlicher zeitgenössischer Bericht vom Klosterleben aufzufinden? –, die Quellennachweise sind spärlich (ihrer 26 auf S. 165). Störend wirken die vor Fehlern wimmelnden englisch- und französischsprachigen Bildunterschriften: wer eine Fremdsprache nicht beherrscht, sollte auch nicht darin schreiben. Insgesamt ein hübsches Büchlein, das für wenig Geld ein rundes Gesamtbild der Klostergeschichte vom Mittelalter bis in die Gegenwart vermittelt und dem in seiner Zielgruppe Verbreitung zu wünschen ist. *Alexander Eichener*

PAUL KOPF: Der Blutfreitag in Weingarten. Zeugnis in Bedrängnis und Not 1933–1949. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1990. 260 S. und 34 Farbabb. sowie 127 Schwarz-Weiß-Repro. Ln. DM 35,–.

Durch seine Forschungen über den Rottenburger Bischof Joannes Baptista Sproll ist der Ludwigsburger Kreisdekan Paul Kopf auch auf die Bedeutung von Weingarten und den dortigen Blutfreitag im Leben Oberschwabens gestoßen. Seit dem Jahr 1090/94 birgt die dortige Benediktinerabtei eine Reliquie des Heiligen Blutes Christi. Zum Gedenken an die Übergabe der Reliquie an die Mönche von Weingarten findet seit Jahrhunderten am Freitag nach Christi Himmelfahrt eine Reiterprozession (1990: 2553 Reiter) als Flurumritt statt, wobei ein Pater des Konventes die Reliquie als Blutreiter mitführt. Am Abend vor dem Blutfreitag hält immer ein Abt oder ein Bischof vor den zahlreichen oberschwäbischen Gläubigen eine Festpredigt. Kopf gibt nunmehr die bislang unveröffentlichten Predigten für die Jahre 1933–1949 heraus, wobei ihm ein Nachlaß eines früheren Parteiredners den Grundstock lieferte. Da in den Predigten auch die nationalsozialistischen Vorstellungen von Blut und Rasse, von Glaube und Parteiherrschaft angesprochen und kritisiert wurden, stenographierten Spitzel die Aussagen des Gegners mit.

Der Aufbau des Buches gliedert sich in: Der Blutfreitag in Weingarten – Zeugnis in Bedrängnis und Not 1933–1949 (S. 11–109). Vor den Festpredigten findet sich eine Einführung in den jeweiligen Blutfreitag, der das Zustandekommen und die betreffenden Umstände des Blutrittes beschreibt, darauf folgen die mit Anmerkungen versehenen Predigten. Es redeten so 1933 Michael Kardinal Faulhaber (München), 1934 Bischof Aloisius Scheiwiler (St. Gallen), 1935 Abt Simon Landersdorfer (Scheyern), 1936 und 1946 Bischof Sproll, 1938 Erzbischof Gröber (Freiburg), während der Unterdrückung des Rittes in der Kriegszeit Abt Konrad Winter (Weingarten), 1948 Bischof Meile von St. Gallen, 1949 Weihbischof Leiprecht und der Vertreter des Apostolischen Stuhles Bischof Aloisius Muench. Die Seiten 110 und 111 geben einen tabellarischen Überblick zur Geschichte des Hl. Blutes, darauf folgen die Chronologien der Besuche Sprolls, der Äbte von Weingarten seit 1922, und der Blutreiter und Festprediger von 1905–1990 (S. 112–119). Der abschließende Bildteil (S. 121–244) liefert zum Großteil unveröffentlichtes Bildmaterial aus der Sammlung der Benediktinerabtei. Dadurch werden die Blutfreitage jedermann lebendig vor Augen geführt. Es ist besonders lobenswert, daß die Bilder sehr gut beschriftet worden sind. Mit dieser Fleißarbeit der Identifikation der Personen hat der Verfasser das Bildmaterial wertvoll gemacht. Leider sind die Blutreitergruppen nicht vollständig abgebildet, da viele nicht auf die entsprechende Anfrage reagiert haben. Bei der allfälligen 2. Auflage des Buches wird sich dies sicher noch ändern.

Insgesamt ist dem Verfasser zum gelungenen Werk zu danken. Es ist eine erinnernde Quelle für alle

Teilnehmer des Blutfreitags. Darüber hinaus hat es einen überregionalen Wert, weil das Studium der Predigten jedem neue Einsichten vermitteln, der sich mit der kirchlichen Verkündigungsarbeit, -form und deren Inhalt in nationalsozialistischer Zeit beschäftigt. *Markus Talgner*

7. Landesgeschichte – Landkreisbeschreibungen – Stadtgeschichte

PETER CLAUS HARTMANN: Bayerns Weg in die Gegenwart. Vom Stammesherzogtum zum Freistaat heute. Regensburg: Pustet Verlag 1989. 666 S. mit 280 Abb. Ln. DM 78,–.

Daß eine eingängige, kurzgefaßte Geschichte Bayerns einem Bedürfnis weiterer Kreise Geschichtsinteressierter entgegenkommt, zeigt allein schon die Tatsache, daß Benno Hubensteiners 1950 erstmals vorgelegte »Bayerische Geschichte« weite Verbreitung fand und eine Reihe von Neuauflagen erlebte, weitere knapp gefaßte, auf ein größeres Publikum abzielende Darstellungen aus der Feder anderer Autoren, auf die am Schluß noch einmal zurückzukommen sein wird, sind seither gefolgt. Das hier vorzustellende Werk stellt den jüngsten Ansatz in dieser Richtung dar.

Hartmanns Konzept läßt sich dahingehend umschreiben, daß einmal die Zeitspanne von rund eineinhalb Jahrtausenden umfaßt wird – vom Beginn des 6. Jahrhunderts bis in die allerjüngste, noch über die Ära Franz Josef Strauß hinausreichende Gegenwart. Die mit 1200, 1500, 1800 (dies jeweils lediglich ungefähre Zeitmarken) und 1918 gesetzten Zäsuren erscheinen durchaus sachgerecht, bezeichnen sie doch generellere, auch für die bayerische Entwicklung relevante Umbrüche: das Werden des Territorialstaats (als Teilaspekt einer weitere Bereiche ergreifenden »Aufbruchszeit«), die Ausbildung frühmoderner Staatlichkeit, das Entstehen »Staatsbayerns« im Gefolge des Zusammenbruchs des alten Reiches und der »Flurbereinigung« in der napoleonischen Zeit, zusammen mit einer Modernisierung des Staatsapparats wie auch dem Entstehen konstitutioneller Regierungsformen, schließlich der »Freistaat«, dessen Vitalität auch das nationalsozialistische Zwischenspiel einer »Reichsprovinz« auf die Dauer nicht zu untergraben vermochte. Schwieriger als die chronologische Strukturierung ist die Frage der räumlichen Erfassung zu lösen, war doch der Umfang dessen, was unter »Bayern« zu verstehen ist, im Laufe der Jahrhunderte erheblichen Wandlungen unterworfen. Daß hier für die bis an die Schwelle zum 19. Jahrhundert reichende Entwicklungsphase Altbayern, Franken und Ostschwaben in etwa gleichgewichtig behandelt werden, auch die Pfalz und der Donau-Alpenraum, soweit sie mit der Geschichte Bayerns in engerem Zusammenhang stehen, einbezogen werden, verdient besondere Hervorhebung, ebenso daß dabei der komplexen Struktur des fränkischen und schwäbischen Raumes mit dem vielgestaltigen Nebeneinander von geistlichen und weltlichen Territorien, Reichsstädten und -dörfern sowie reichsritterschaftlichen Herrschaften Rechnung getragen wird. Erst mit der 1814 erreichten endgültigen räumlichen Konsolidierung Gesamtbayerns entfällt diese Crux, ist ein klar zu definierender Rahmen gegeben.

Wenn auch, vor allem für Altbayern, die an den einzelnen Herrscherpersönlichkeiten festgemachte Chronologie das Gerüst abgibt, kommen dennoch nicht weniger strukturelle Gesichtspunkte zu ihrem Recht. Raum und Bevölkerung, Gesellschaft und Wirtschaft, Kirche, Kunst und Kultur werden schwerpunktartig thematisiert und, wo es geraten schien, auch für alle drei Räume zusammengefaßt (so z. B. »Ständische Bewegung, Gesellschaft und Wirtschaft im bayerischen, ostschwäbischen und fränkischen Raum« S. 161–172). Diese Themenbereiche werden keineswegs nur als Anhängsel an die politische Entwicklung behandelt, sondern haben im Gesamtaufbau der Darstellung durchaus ihr Eigengewicht. Daß sich ein Autor auf so zahlreichen, in der wissenschaftlichen Praxis vielfach durch Einzeldisziplinen vertretenen Fachgebieten – man denke nur etwa an die Kunstgeschichte – nicht mit gleicher Kompetenz äußern kann, liegt auf der Hand. Als Fazit dieser Überschau läßt sich feststellen, daß der gesamte Raum des heutigen Freistaats Bayern (und, wo es geboten war, auch nur zeitweilig mit Bayern verbundene Gebiete) in einem übersichtlichen Raster erfaßt wurde, das – unterstützt von einem gutgegliederten, ausführlichen, über 40 Druckseiten umfassenden Register – den Zugriff zu einzelnen Tatbeständen mühelos ermöglicht.

Seinem Titel »Bayerns Weg in die Gegenwart« wird das Werk voll gerecht, wird doch der Entwicklung seit der Wende zum 19. Jahrhundert fast die Hälfte des verfügbaren Raums eingeräumt. Daß dabei auf die Verhältnisse nach 1945 mehr als ein Zehntel des Gesamtumfangs entfällt, verdient besonders hervorgehoben zu werden, erfährt dieser Zeitraum doch in der Regel nur eine stiefmütterliche Behandlung. So kann man sich z. B. nicht allein über die personelle Zusammensetzung sämtlicher bayerischen Nachkriegskabinette informieren, sondern auch über soziale Herkunft und Werdegang führender Exponenten der bayerischen

Politik. Dabei lassen sich bemerkenswerte Erkenntnisse über das Maß sozialer Mobilität gewinnen, die geeignet sind, gängige Klischees über verkrustete soziale Strukturen zu widerlegen.

Eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem sachlichen Gehalt des Werks und den dabei vertretenen wissenschaftlichen Positionen verbietet allein schon der hier gegebene äußere Rahmen. Auf einige Beobachtungen soll dennoch verwiesen werden. So geht der Verfasser ausführlich auf die Verfassungsstrukturen ein, ebenso auf die Einbindung in den Reichsorganismus. Besonders anzumerken ist auch die durchgehende Behandlung der geistlichen Territorien Altbayerns (unter Einbeziehung des Erzstifts Salzburg), Frankens und Ostschwabens. Ebenso werden gesellschaftliche und religiöse Entwicklungen in zusammenfassenden Abschnitten übersichtlich dargeboten. Unverkennbar ist das didaktische Engagement; auch der nicht im engeren Sinne fachlich vorgebildete Leser bleibt stets im Blickpunkt. Vor allem das reiche Material an Karten, Statistiken, Funktionsschemata (z. B. S. 202 Landstände, S. 207 Steuer- und Abgabensystem) und sonstigen graphischen Darstellungen trägt zur Veranschaulichung nicht wenig bei. Die Bildbeigaben sind um eine ausgewogene Berücksichtigung des gesamten Gebietes des heutigen Bayern bemüht und, selbst ohne Verwendung von Kunstdruckpapier, von erfreulicher Qualität. Ein »Bibliographischer Anhang« von 20 Druckseiten ermöglicht, da durchdacht gegliedert, raschen Zugriff zu weiterführender Literatur.

Hartmanns Überschau über die bayerische Geschichte ist, dies als resümierendes Urteil, durchaus eine Leistung eigenen Gepräges. Sein hauptsächliches Anliegen war es, die historische Entwicklung, die zum gegenwärtigen Bayern geführt hat, auf dem Stand heutiger Erkenntnis und Sehweise prägnant und gut lesbar zusammenzufassen. Sachorientierung, nicht Forschungsdiskussion steht im Vordergrund, die Aufbereitung des Materials ist dem Prinzip enzyklopädischer Erfassung verpflichtet. Daß mancher Wunsch nach Vertiefung und problemorientierter Erörterung auf Kosten der Darbietung von Fakten auf der Strecke blieb, soll nicht verschwiegen werden, wenn auch im Text immer wieder namhafte Autoritäten bemüht werden. Was Hartmanns Darstellung besonders auszeichnet, ist die konsequent durchgehaltene gesamtbayerische Perspektive. Sowohl Benno Hubensteiner (»Bayerische Geschichte«, erstmals 1950) als auch Andreas Kraus (»Geschichte Bayerns«, 1983; »Grundzüge der Geschichte Bayerns«, 1984) legen bis zum Ende des alten Reiches den Hauptakzent auf Altbayern, die Zeit nach 1945 bleibt ausgeklammert. Karl Bosl (»Bayerische Geschichte«, erstmals 1971) geht es darum, den »anthropologischen Akzent« einer »historischen Strukturanalyse des bayerischen Menschseins« (ebd. S. 7) herauszustellen. Praktischen Bedürfnissen nach rascher Orientierung wollen Hans Ralls »Zeittafeln zur Geschichte Bayerns« (1974) dienen; die Einbeziehung des pfälzischen und fränkisch-schwäbischen Raumes läßt freilich erkennen, daß der Blickwinkel über die altbayerischen Kernlande hinausreicht. Am nächsten kommt der Verfahrensweise Hartmanns der »Territorien-Ploetz«; hier findet sich auch bereits die räumliche Differenzierung in Bayern (Altbayern), Franken und das (östliche) Schwaben. Die Aufteilung des Stoffes auf, von verschiedenen Autoren bearbeitete, dem Gliederungsprinzip des Werks entsprechend, regional und zeitlich voneinander getrennte, zudem auf zwei Bände verteilte Abschnitte erschwert jedoch die rasche Gewinnung eines Gesamtbildes der historischen Entwicklung Bayerns.

So ist das Wagnis, das der Verfasser mit dieser Überschau über die Geschichte Bayerns auf sich genommen hat, durchaus zu begrüßen. Ein solcher Leitfaden, nach dem man in Studium und Schule dankbar greifen wird, der aber auch ganz allgemein ein geschichtsinteressiertes Publikum anzusprechen vermag, hatte bislang gefehlt. *Günter Christ*

Siegfried Frey: Das württembergische Hofgericht 1460–1618 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe B: Forschungen, Bd. 113). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1989. 242 S. mit 9 Abb. Kart. DM 36,–.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil, chronologisch gegliedert entlang der fünf Hofgerichtsordnungen der Jahre 1475–1654, hat zum Ziel, »Geschichte, Bedeutung und Praxis des Hofgerichts möglichst umfassend zu untersuchen« (S. 5). Beim zweiten Teil handelt es sich um ein »Verzeichnis der Richter, Beisitzer, Sekretäre und Advokaten des württembergischen Hofgerichts von 1460–1618 mit Angaben zur Familie, zu Studium, Tätigkeit beim Hofgericht und weiterem Werdegang«.

Der Verfasser geht von der These aus, daß im Herzogtum Württemberg die Landschaft einen weitaus größeren Einfluß auf die Entwicklung des Hofgerichts genommen hat als anderenorts, Grund für ihn, von einem »württembergischen Sonderweg« zu sprechen. Wie in anderen Territorien des Reichs erfolgte aber

auch in Württemberg die Ausbildung des Hofgerichts im Zuge des spätmittelalterlichen Prozesses der Territorialisierung, für den die Entwicklung einer territorialen Gerichtsbarkeit ein konstitutives Element war. Das Hofgericht war das oberste Gericht der Zivilgerichtsbarkeit, damit auch Appellationsinstanz für die Stadt- und Dorfgerichte. Während in anderen Territorien das Hofgericht ein organisatorisch verselbständigter Bestandteil der Kanzlei war, bestand in Württemberg seit dem 14. Jahrhundert eine starke Konkurrenz zwischen Hofgericht und Kanzlei. Durch seinen Tagungsort Tübingen wie auch durch personelle Verschränkungen war das Hofgericht näher an die Universität als an die Regierung angebunden, was der Konkurrenz zur regierungsnahen Kanzlei ein besonderes Gewicht verlieh. Auch tagte das Hofgericht nicht regelmäßig, sondern lediglich zwei- bis viermal jährlich. Aus beidem leitet der Verfasser ab, daß das württembergische Hofgericht im 15. und 16. Jahrhundert nicht die Bedeutung der Hofgerichte anderer Territorien erlangte (S. 150), ohne darauf hinzuweisen, daß die Hofgerichte anderer Territorien meist auch andere, weiterreichende Zuständigkeitsbereiche hatten.

Worin nun konkret die wesentliche Bedeutung des Hofgerichts bestand, bleibt merkwürdig im Dunkel, was daran liegt, daß der Verfasser großes Gewicht auf die Ordnungen und verwaltungstechnischen Vorgaben legt und die Praxis dabei zu kurz kommt. In der gesamten Arbeit widmet er den Prozeßgegenständen lediglich eine Tabelle und eine halbe Seite Text. Dabei tauchen Widersprüche auf. Während im Text konstatiert wird, daß um die Mitte des 16. Jahrhunderts neue Streitsachen wie Injurien, Körperverletzung und Schwängerung vor das Hofgericht kommen (S. 70), zeigt ein Blick in die Tabelle, daß lediglich ein einziger Fall von Schwängerung und Körperverletzung und elf gleichmäßig auf den gesamten Untersuchungszeitraum verteilte Fälle von Injurien vor dem Hofgericht verhandelt wurden, ganz abgesehen davon, daß wohl kaum diese Tatbestände als solche, sondern vielmehr die damit verbundenen Schadensersatzklagen Sache des Hofgerichts waren (S. 68). Ebenso unbefriedigend ist die Tabelle »Das Auftreten gesellschaftlicher Gruppen als Streitparteien vor dem Hofgericht«, da man zwar erfährt, daß die Gruppe der Bürger (= Einwohner mit Bürgerrecht?) mit Abstand am häufigsten vor dem Hofgericht auftrat, leider aber nicht erfährt, wer gegen wen auftrat. Gerne hätte man auch einmal konkrete Beispiele für den nahezu zum Stereotyp gewordenen Satz gehabt, daß das alte rechtliche Herkommen stark vom neuen römischen Recht abwich, z. B. in Form eines Verfahrens, das in erster Instanz von einem Dorf- oder Stadtgericht nach altem und dann vor dem Hofgericht bei der Appellation nach römischem Recht entschieden wurde. Der Verfasser läßt es diesbezüglich bei einigen Andeutungen bewenden (S. 47). Mitte des 16. Jahrhunderts wurden die römisch rechtlichen Grundsätze anscheinend vom Volk akzeptiert (S. 149), obwohl gerade auf Drängen der Landschaft mit dem Landrecht von 1555 ein Kompromiß zwischen römischem und altem Recht gefunden worden war, dergestalt, daß das römische Recht nur bei gewichtigen Streitfällen angewendet werden sollte, während Dorf- und Stadtgerichte nach altem Recht richten konnten, wenn die Entscheidungen dem Landrecht nicht zuwider liefen (S. 45).

Gewiß ist es einer Dissertation keineswegs anzulasten, daß sie sich in einem überschaubaren zeitlichen Rahmen bewegt. Dennoch hätte ein Ausblick mit einer Andeutung der weiterreichenden Probleme über das Jahr 1618 hinaus, wie ihn der Verfasser in der Einleitung (S. 5) in Aussicht stellt, aber leider nicht einlöst, die Relevanz der Beschäftigung mit dem Hofgericht deutlich machen können. Welche Bedeutung hatte das Hofgericht in einer Zeit, in der seine ursprüngliche Funktion durch den Abschluß des Territorialisierungsprozesses und die Erweiterung der rechtlichen Befugnisse der obersten landesherrlichen Behörden, d. h. des Geheimen Rats deutlich eingeschränkt sein mußte?

Trotz dieser Einwände liefert die Arbeit einen hilfreichen Überblick über die Geschichte einer wichtigen Institution. Vor allem der zweite prosopographische Teil wird der Forschung als nützliches Hilfsmittel dienen können, wenn es gilt, personellen Verschränkungen von Juristenfakultät, Hofgericht, oberen landesherrlichen Behörden sowie den Advokaten in zivil- und strafrechtlichen Prozessen und den sich daraus ergebenden Konsequenzen auf die Spur zu kommen. *Helga Schnabel-Schüle*

Der Alb-Donau-Kreis. Bd. I: A. Allgemeiner Teil. B. Gemeindebeschreibungen Allmendingen bis Dornstadt, bearb. von der Abteilung Landesbeschreibung des Staatsarchivs Ludwigsburg. Hg. von der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg in Verbindung mit dem Alb-Donau-Kreis. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1989. XXIV u. 1000 S. mit 82 Abb., darunter 46 farbige mit 65 geographischen Darstellungen und 51 Tabellen. Ln. mit farbigem Schutzumschlag. DM 79,–.

Der Landkreis Biberach. Bd. II: B. Gemeindebeschreibungen Ertingen bis Warthausen, bearb. von der Abteilung Landesbeschreibung des Staatsarchivs Sigmaringen. Hg. von der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg in Verbindung mit dem Landkreis Biberach. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1990. XX und 1126 S. mit 131 Abb., darunter 38 farbige, mit 18 graphischen Darstellungen, 5 Tabellen und 6 separaten Karten, darunter 4 farbige und 1 statistische Tabelle. Geb. DM 79,–.

Wer kennt sie nicht – die Oberamtsbeschreibungen des Königreichs Württemberg? Der Geschichtsstudent hört von ihnen schon im ersten Semester, der Landeshistoriker hat sie griffbereit in seinem Bücherschrank und sogar die empirischen Kulturwissenschaftler pflegen fleißig aus ihnen zu zitieren.

Da sich das Land seit Königs Zeiten in vielfältiger Hinsicht verändert hat, bedurften diese geradezu klassisch gewordenen Bände spätestens wohl seit dem letzten Krieg immer dringender einer Fortschreibung. Der Stuttgarter Landtag hatte sich schon in den sechziger Jahren mit diesem Thema befaßt und neuerdings griff die Landesarchivdirektion die Angelegenheit wieder auf. Es ist geplant, im Laufe der nächsten Jahrzehnte für jeden der 35 Kreise des Landes Baden-Württemberg ein zweibändiges Werk zu erstellen.

So erschienen denn 1987 »Der Landkreis Biberach I«, 1989 »Der Alb-Donau-Kreis I« und 1990 »Der Landkreis Biberach II«, welch letzteren beiden Bände hier anzuzeigen sind.

Vergleicht man die alten Oberamtsbeschreibungen mit ihren taufrisch erschienenen Ergänzungen, so zeigt sich der krasse Kontrast zwischen dem württembergischen Königreich einerseits und dem hochindustrialisierten und wirtschaftlich dynamischen Südweststaat von heute andererseits nicht nur im Inhalt, sondern auch schon in Umfang und Erscheinungsbild.

Die alten Bände strahlen – nachdem es neue gibt, um so mehr – eine behäbig-betuliche Beschaulichkeit aus; oftmals funkelt zwischen ihren Seiten dorfschulmeisterliche Heimatliebe – so etwa, wenn Ortsbild (»hoch aufragender Wehrturm«), Landschaft (»lauschig mäanderndes Tal«) oder Ortsbewohner (»gesunder, kräftiger Menschenschlag«) beschrieben werden. Die neuen Bände hingegen entstanden ganz offensichtlich an den Schreibtischen und EDV-Bildschirmen hektisch perfektionsbeflissener Landesgeschichtsmanager, die ihre Themen mit präziser und schnörkelloser, aber gerade deswegen auch blasser und langweiliger Wissenschaftssprache abhandeln und sich dabei einer minuziös-langatmigen Ausführlichkeit befleißigen, die bestrebt ist, beim Leser aber auch nicht die klitzekleinste Frage offen zu lassen.

Während man in den alten Bänden an langen Winterabenden gemütlich im Lehnstuhl sitzend blättern und schmökern kann, so verbietet dies bei den neuen Veröffentlichungen allein schon deren zur Klobigkeit neigender Umfang. Letztere werden jedoch in den Dienstzimmern der Landräte, Bürgermeister und städtischen Amtsleiter auf jeden Fall einen repräsentativen Platz einnehmen und deren Referenten und Redenschreibern dazu dienen, die Fakten für Ansprachen und Grußworte rasch, mühelos und vollständig zusammenzustellen.

Trotz dieser etwas karikierten Gegensätzlichkeiten zwischen Alt und Neu ist die Konzeption bei beiden in ihren Grundstrukturen erhalten geblieben: Auf eine Beschreibung des betreffenden Kreises nach seiner Geographie, Geschichte und Kultur, nach seiner Demographie, Wirtschaft und Verwaltung folgen alphabetisch hintereinander die Darstellungen der einzelnen Orte des Kreises, wobei die eben genannten Gesichtspunkte wiederum zur Sprache kommen, aber nunmehr ganz auf den jeweiligen Ort bezogen.

Der Landkreis Biberach und der Alb-Donau-Kreis haben den Anfang gemacht und ein beachtlich hohes Niveau vorgegeben. Die übrigen Landkreise werden sich gewaltig ins Zeug legen müssen, wenn sie diesen Standard halten wollen.

Peter Thaddäus Lang

Archäologie, Kunst und Landschaft im Landkreis Tuttlingen. Hg. vom Landkreis Tuttlingen. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1988. 328 S. mit 186 Abb. Brosch. DM 24,80.

Zu den bekannten Kunstlandschaften gehört der Landkreis Tuttlingen gewiß nicht. Umso mehr freut man sich über die vorliegende, äußerlich eher bescheiden daherkommende Veröffentlichung, die in ihrem Hauptteil »Kunst in Städten und Gemeinden« (S. 61–214) insbesondere auf die Kirchen- und Kapellenbauten verweist. Die Beschreibungen der Bauten nach Architektur und Ausstattung stammen von 14, mehrteils dem Landkreis angehörigen Autoren, wobei insbesondere auf *Rainer Mattes*, *Fritz Schray* und *Susanne Huber-Wintermantel* zu verweisen wäre.

Bei der Vielzahl von Autoren darf kein einheitliches Beschreibungsschema erwartet werden. Doch ist fast überall positiv zu bemerken, daß nicht nur die anerkannt ›alte‹ Kunst ins Blickfeld gerät, sondern mit erheblichem Nachdruck die heutige Ausstattung und deren Künstler gewürdigt werden. Die Beschreibungen stützen sich natürlich auf vorhandene Literatur, weniger auf eigene Nachforschungen. Im Literaturverzeichnis vermißt man eigentlich nur Paul Wilhelm Kepplers »Württemberg's kirchliche Kunstaltertümer« (Rottenburg 1888).

An die Beschreibung der Bauten fügt sich ein kleines Lexikon der im Landkreis tätig gewordenen Künstler. Unter den knapp 30 genannten Baumeistern, Bildhauern und Malern gehören immerhin elf der unmittelbaren Gegenwart an. Hier vermißt man freilich einen Hinweis auf den heute in Rottweil ansässigen Bildhauer *Erich Hauser*, gebürtig aus Rietheim bei Tuttlingen. Auch ist *Willi Bucher* in Fridingen nicht nur als »Ausführer« von Entwürfen seines Bruders Franz Bucher in Dietingen zu sehen.

Wolfgang Kramer nennt in einem eigenen Kapitel die acht Museen im Landkreis, überwiegend vom Typ Heimatmuseum. Hier bestätigt sich wieder einmal, daß Württemberg das klassische Land der Dorf- und Heimatmuseen ist, die allerdings nur für wenige Stunden oder »nach Vereinbarung« geöffnet sind. Wie der Titel andeutet, behandelt die Veröffentlichung auch »Die natürlichen Landschaften des Landkreises Tuttlingen« (*Günther Reichelt*, S. 255–318), sowie die »Urgeschichte, Römerzeit, Frühes Mittelalter im Raum Tuttlingen« (*Christoph Utz*, S. 9–60). Das Buch ist, wie man so sagt, sein Geld jederzeit wert!

Heribert Hummel

Engen im Hegau. Mittelpunkt und Amtsstadt der Herrschaft Hewen Bd. II, hg. im Auftrag der Stadt Engen von Herbert Berner. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1990. 494 S. mit 62 Abb. davon 30 in Farbe und 1 Ausschlagtafel. Ln. DM 58,–.

Von den 26 Beiträgen des Bandes stammen nicht weniger als 11 aus dem Nachlaß des Rektors und Heimatforschers *Alois Bader* (1899–1977). Davon wiederum gelten die ausführlichsten kirchengeschichtlichen Themen: Geschichte des Gotteshauses St. Wolfgang in Engen (S. 99–198); Die Pfarrherren von Engen (S. 275–282); Die Kaplaneien der Pfarrei Engen (S. 293–310); Kapellen um Engen: Lupfenkapelle, Talkapelle, St. Wendelin (S. 311–322); Das Engener Kapuzinerkloster (S. 337–366). Bader stellt sich in diesen Aufsätzen ganz als der Heimatforscher älteren Typs dar, der mit schmucklosem Stil ein Höchstmaß an Verständlichkeit anstrebte, auf wissenschaftliches »Beiwerk« jedoch glaubte verzichten zu können (man vergleiche etwa das wenig professionelle Literaturverzeichnis S. 198 zu der Monographie über St. Wolfgang). Leider sind seine Angaben daher zunächst nicht nachprüfbar.

Allerdings enthält der Band eine Reihe weiterer, wissenschaftlich anspruchsvoller Beiträge, von denen hier nur die kirchenhistorisch relevanten berücksichtigt werden sollen. *Helmut Maurers* 1975 erstmals erschienener wichtiger Beitrag »Die Hegau-Priester« wird – leider unverändert – wiederabgedruckt (S. 19–29). »Geistliches Leben in der Engener ›Sammlung St. Wolfgang‹« versucht *Walter Blank* vor allem anhand der Klosterchronik der Jahre 1592 bis 1653 zu skizzieren (S. 199–216). Im Engener Pfarrarchiv entdeckte *Heinrich Löffler* »Das Engener Siechen-Urbar von 1380/1437 und die Kaplanei-Zinsrödel von 1417/51. Zeitgenössische Quellen zur Erschließung des wirtschaftlichen, sozialen und sprachlichen Alltags vor 600 Jahren« (S. 217–231). Bis 1523 liegen nicht weniger als 50 Einkünfteverzeichnisse der Frühmesse zum heiligen Kreuz vor.

Die kurze Ansprache zur Eröffnung einer kirchengeschichtlichen Ausstellung von Kreisarchivar *Franz Götz*, die unter dem Titel »Zur Geschichte der Marienkirche in Engen« (S. 271–274) Aufnahme in den Band fand, könnte man auch entbehren. »Ein Visitationsbericht der Pfarrei Engen vom Jahre 1614« aus dem Erzbischöflichen Archiv Freiburg (Ha 64) wird von *Karl Christian Sachs* in Übersetzung bekanntgemacht

(S. 283–291). Auf zwei Seiten (S. 413f.) gibt *Herbert Berner* nach einer umfangreichen Biographie (Habilitationsschrift) von C. H. W. van den Berg in Lexmond (Niederlande) eine Kurzbiographie des aus Engen gebürtigen »Anton Engelbrecht genannt Engentinus (ca. 1487–1556)«, der zweimal die Konfession wechselte. Ein Orts- und ein Personenregister beschließen die kirchenhistorisch ergiebige Sammlung.

Klaus Graf

Hans-Jörg Leuchte: Das Liegnitzer Stadtrechtsbuch des Nikolaus Wurm. Hintergrund, Überlieferung und Edition eines schlesischen Rechtsdenkmals (Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte Bd. 25). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1990. XXXVII und 301 S. 1 Faks. Ln. DM 84,–.

Zu den terrae incognitae (cf. Michael Stolleis, Aufgaben der neueren Rechtsgeschichte oder: *Hic sunt leones*, in: Rechtshistorisches Journal 4 [1985] S. 251–264) der deutschen Rechtsgeschichte gehört immer noch die Beschäftigung mit den einheimischen Legisten des Mittelalters. Überkommene Vorurteile des 19. Jahrhunderts mögen dazu beigetragen haben, die große Leistung der ersten einheimischen gelehrten Juristen zu vergessen oder ohne nähere Beschäftigung mit der Sache abzuwerten; derer, die, an moderner Begrifflichkeit und Distinktionskunst geschult, die sie in den italienischen und französischen Rechtsfakultäten gelernt hatten, sich anschickten, »mit gelehrtem Rankenwerk« (Adolf Laufs, Rechtsentwicklungen in Deutschland, 3. Aufl. 1984, S. 10) das ihnen unwissenschaftlich und schwerfällig erscheinende überkommene deutsche Recht romanistisch-kanonistisch zu überformen, zu glossieren und zu kommentieren und im Distinktionsstil der Zeit zu verwissenschaftlichen. Wer heute ein gängiges rechtshistorisches Lehrbuch aufschlägt, kann froh sein, wenn er Rechtsdenker wie Albrecht von Bardewik, Johannes Rothe, Johann von Buch, Nikolaus Wurm wenigstens kurz namentlich erwähnt findet. Weiter eingegangen wird auf sie nicht; dies mag auch an der in Deutschland – verglichen mit der Forschung zum Ius Commune in den romanischen Ländern – unterentwickelten Tradition prosopographisch orientierter Rechtsgeschichtsschreibung jenseits der großen Säulenheiligen liegen.

Um so verdienstlicher ist jede Arbeit, die sich überhaupt rechtsgeschichtlich mit den deutschen Legisten/Kanonisten befaßt oder – in dringend nötiger Vorarbeit – ihre noch vielfach unedierten Werke zugänglich macht. Letzteres hat Leuchte mit seiner Arbeit (einer in Berlin bei Friedrich Ebel entstandenen Dissertation) getan. Das sogenannte Liegnitzer Stadtrechtsbuch hat weder mit dem oberschlesischen Liegnitz noch mit dessen Stadtrecht viel zu tun. Es ist ein 1399 lediglich in Liegnitz geschriebenes, in didaktischer Frage-Antwort-Form gehaltenes Kompendium, in dem der im Dienste des Piastenherzogs Rudolphs von Schlesien stehende Wurm, der vor 1377 in Bologna bei Johannes de Lignano studiert hatte, versuchte, einheimisches Magdeburger Recht mit den gelehrten Rechten zu harmonisieren: Zeugnis einer nicht auf die Kirche beschränkten, sondern bereits profanen Frührezeption (S. XIX). Außer dem vorliegenden Rechtsbuch, das unvollendet blieb (das Register ist auf 66 Artikel angelegt, der Text bricht aber im 30. Artikel ab, nachdem Allgemeine Rechtslehren, Stadtverfassung, Gerichtsverfassungs- und Prozeßrecht, Personen- und Sachenrecht und ein Teil des Obligationenrechts behandelt worden sind; das restliche Schuldrecht, Strafprozeß- und Strafrecht fehlen), sind von Wurm weitere 7 Schriften bekannt, von denen noch vier ganz oder teilweise ungedruckt sind. Teils handelt es sich um Überarbeitungen und Glossen, teils um Summen.

Leuchte hat sich bei der primär praktisch orientierten Edition an das Prinzip der Leithandschrift gehalten und sich zur Begründung auf die für juristische Texte wirklich nicht maßgeblichen Schultzeschen Richtlinien berufen. Von den vier bekannten Manuskripten (entgegen der Vermutung des Hg. auf S. XXVII ist anzunehmen, daß mehr Exemplare erhalten, aber nicht hinreichend katalogmäßig erfaßt sind: das alte Problem bei juristischen wie theologischen Handschriften, um die sich die Katalogisatoren des 19. Jahrhunderts in der Regel nicht groß bekümmerten) hat er das im 2. Viertel des 15. Jahrhunderts entstandene Ms. germ. fol. 789 der StBPrK zur Grundlage erkoren; weitere Textkritik ist kaum erkennbar. Zu einer Auseinandersetzung mit diesem Vorgehen ist hier nicht der Raum; wünschenswert wäre es allerdings gewesen, wenn Leuchte sich mit dem Sammelband von Hödl/Wuttke (Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte, 1978) inhaltlich auseinandergesetzt hätte, statt ihn nur zweimal (Fußnoten 106 und 108 auf S. XXXIf.) in origineller Weise mit S. 1ff. anzuführen – eines der auch von Nikolaus Wurm gebrauchten »Zitate colorandi causa« (S. XXXIII)? Jedenfalls scheint die Edition sonst sauber und präzise gefertigt zu sein.

Besonders zu loben ist die mühselige Ermittlung der Allegationen, aus denen das Buch zum guten Teil

besteht, und ihre Erfassung in einem Register. Hierin liegt ein Hauptverdienst der Arbeit Leuchtes: sie zeigt detailliert auf, wo, in welchem Maße und unter Heranziehung welcher Rechtsquellen sich die Rezeption der gelehrten Rechte um 1399 schriftlich manifestiert hatte. Es fällt die Dominanz des Ius civile auf: besonders stark allegiert sind Dig. 50,16 (de verborum significatione) und Dig. 50,17 (de regulis iuris): die juristischen Notrationen also. Kanonistische Quellen treten demgegenüber weitgehend zurück und finden sich schwerpunktmäßig im Prozeßrecht und – natürlich – bei der Behandlung der Kleriker (S. 34–38). Das gewinnbringende Suchen unter thematischen Fragestellungen sollte der Leser je nach speziellem Interesse selbst ausprobieren.

Abschließend sei die ordentliche Verarbeitung des für ein wissenschaftliches Werk nicht zu teuren Buches lobend erwähnt: der ohnehin für Gediegenheit von Satz und Einband bekannte Sigmaringer Verlag Thorbecke hat wieder ein gutes Stück Arbeit geleistet. Lediglich das Papier ist recht grell weiß und ermüdet im Verein mit der schmal geschnittenen Drucktype die Augen des Lesers unnötig schnell.

Alexander Eichener

Casimir Bumiller: Studien zur Sozialgeschichte der Grafschaft Zollern im Spätmittelalter (Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns Bd. 14). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1990. XXIV und 248 S. mit 4 Abb. im Text. Kart. DM 48,–.

Der Verfasser, der ursprünglich eine »histoire totale« der Grafschaft Zollern ins Auge gefaßt hatte, hat in seiner Freiburger Dissertation eine Sozialgeschichte für die Zeit von 1250 bis 1550 vorgelegt, die – dies sei vorweg gesagt – durchaus ein Gesamtbild jenes Geschichtsabschnitts dem Leser bietet. Eine sorgfältig aufgebaute, fast pedantisch beschriebene Kartei aller erreichbaren Quellen liefert eine zuverlässige Grundlage für Aussagen, die dem Außenstehenden, der die Unterlagen nicht nachprüfen kann, durchweg vertrauenerweckend erscheinen.

Der Autor hat sich vorgenommen, »an die Menschen dieser Region im späten Mittelalter heranzukommen«, und so widmet er seine Bemühungen nicht nur dem Adel, sondern auch der Stadt Hechingen und ihren Bürgern, der Landbevölkerung und den Minderheiten und sozialen Randgruppen (Juden, Hirten, Schäfern, Landfahrern, Vaganten). Trotz dieser Gewichtsverteilung nimmt die Behandlung des Adels die Hälfte des Buches ein, jedoch mit großem Gewinn für den Leser, weil alle Aspekte des Themas sehr konkret behandelt werden, sei es das Leben auf der Burg, die Zahl der Kinder, das Verhältnis zur Kirche und zu den Ritterorden, die Motive für Kriegsdienst oder Raubrittertum, schließlich das allmähliche Verschwinden des Adels (»Sozialsterben«). Nur die Ow und Stauffenberg haben bis heute überlebt. Ganz ausgezeichnet sind die Ausführungen über die verschiedenen Schichten des Adels (Edelfreie, ministerialische Herkunft usw.), wobei auch Viktor Ernst gelegentlich wieder zu Ehren kommt (S. 46, 141). Mit derselben Sorgfalt werden die übrigen Bevölkerungsgruppen untersucht, wenn auch hier – naturgemäß – die Quellen nicht so reichlich fließen. Immerhin gelingt es auch auf diesem Gebiet, ein differenziertes Bild der städtischen und ländlichen Bevölkerung zu zeichnen. In Hechingen reicht es nicht zu einem richtigen Patriziat, doch wenigstens zu einer bürgerlichen Führungsschicht; auf dem Land wird zurecht die starke soziale Differenzierung der Bevölkerung herausgearbeitet. Sehr deutlich wird der Weg der ländlichen Siedlung von der Villikationsverfassung zum Dorf, zur eigenständigen Gemeinde dargestellt. Angesichts der räumlichen Konsolidierung der Grafschaft Zollern steht am Ende der beschriebenen Zeit ein ziemlich einförmiger, fast rein bäuerlicher Untertanenverband, der für die aufwendige Landesherrschaft im Stile eines frühen Absolutismus keine ausreichende materielle Grundlage bot. Der Verfasser sieht darin die Wurzel für den späteren sogenannten Untertanenstreit. So entsteht trotz der thematischen Beschränkung in diesem Werk ein Gesamtbild der zollerischen Geschichte.

Darüber hinaus sind noch einige Vorzüge dieser Arbeit zu nennen. Die in vielen kleinen Aufsätzen verstreuten einschlägigen Beiträge zur zollerischen Geschichte – man denke nur an die Arbeiten von Johann Adam Kraus – werden hier in einem ausführlichen Literaturverzeichnis gesammelt und im Text ausgewertet. Der Lokalforscher erhält abgesehen vom gesamten Inhalt äußerst wertvolle Hilfen für die Bewertung von Personen und Sachverhalten, zumal der Verfasser sich nicht scheut, in kurzen einleitenden Zusammenfassungen dem Fachmann bekannte Erscheinungen zu erklären wie Hofämter (S. 55), Heimsteuer, Morgengabe (S. 80), Städtegründung (S. 105), Namengebung (S. 136) und Stellung des Handwerks (S. 159). Der Verfasser hat sich in der allgemeinen Literatur umgesehen, hält sich aber immer an das von ihm erhobene Material, ohne sich von Theorien und deren Sprachgebrauch über Gebühr beeinflussen zu lassen.

Recht sympathisch wirkt, daß der Verfasser seine Aussagen in der Ich-Form vorträgt. Einige Karten und Tabellen und sogar ein Register erleichtern die Benutzung der Arbeit. So wird das Buch als Gesamtdarstellung und als Quelle sicher über den engeren Raum hinaus große Beachtung finden. *Rudolf Kieß*

GERHARD FRITZ: Stadt und Kloster Murrhardt im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (Forschungen aus Württembergisch Franken 34). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1990. 436 S. mit 15 Abb. Ln. DM 48,–.

Bereits 1982 hatte der Verfasser einen sehr gelungenen Band über die Anfänge des Klosters Murrhardt vorgelegt. Ihm läßt er jetzt eine auf breiter Literatur- und Archivbasis ruhende Veröffentlichung folgen, welche das Kloster und die neben ihm entstandene Stadt seit dem späten 13. Jahrhundert bis in die Reformationszeit behandelt. Gleich zu Beginn sei gesagt, daß sie die selben Vorzüge aufweist wie der vorausgegangene Band. Hervorzuheben sind die Beherrschung der Quellen, der Blick für sich gebende Fragestellungen und die übersichtliche Gliederung. Daß der Verfasser wiederum diesen Band neben seiner Berufstätigkeit sozusagen als Freizeit-Hobby geschrieben hat, verdient Erwähnung; wir würden uns mehr interessierte Lehrer wünschen.

Die Stadt neben dem Kloster dürfte unter der Vogtei des Grafen Albrecht von Löwenstein um 1287 entstanden sein, und Fritz zeigt nunmehr das mehrfach getrübte Verhältnis der Abtei zum Klostervogt wie auch die Entwicklung von Kloster und Stadt bis zur Übernahme der Vogtei durch Württemberg im späten 14. Jahrhundert. Breit angelegt sind die darauf folgenden Abschnitte über die Geschichte des Klosters bis hin zu seiner Auflösung 1552. Hierbei hat Murrhardt durchaus eine eigenständige Entwicklung aufzuweisen, die beim Niedergang des Klosters zu Plänen führte, es ähnlich wie etwa Ellwangen oder Comburg in ein Chorherrenstift umzuwandeln, was aber nicht gelang, so daß sich die Klosterdisziplin wieder festigte, bis in der Reformation der qualvoll hingezogene Prozeß der Auflösung erfolgte.

An den Überblick über die Geschichte des Klosters schließt sich eine Darstellung der städtischen Geschichte an, die sehr geschickt alle verwendbaren Quellen verwertet und vor allem wirtschafts- und sozialgeschichtlich von Wichtigkeit ist. Es scheint mir wichtig zu sein, daß die Geschichte gerade kleiner Städte so, wie es hier geschehen ist, aufgearbeitet wird; daß die Bürger in der Regel rechtlich Leibeigene des Klosters waren, ändert nichts daran, daß sie in Wirklichkeit faktisch frei waren.

Den Abschluß des Bandes bieten ausführliche Untersuchungen über Rechte und Besitzungen sowie Patronate und Inkorporationen des Klosters, über die im Bauernkrieg vernichtete Klosterbibliothek, über das religiöse Leben im Kloster und in seinen Pfarreien sowie über das militärische Aufgebot der Abtei; wobei immer wieder die Zuverlässigkeit des Verfassers hervorgehoben werden muß. Wichtig sind auch die Äbteliste, die erheblich über diejenige in der »Germania Benedictina« hinausgeht, die Mönchsliste, die allerdings nur noch einen Bruchteil aller Murrhardter Mönche erfassen kann, wobei die auch anderwärts erfolgte »Umschichtung« von Niederadligen zu Nichtadligen seit dem 15. Jahrhundert zu beobachten ist, sowie ein Verzeichnis der Geistlichen auf den Kirchen und Pfründen des Klosters; allerdings sehe ich nach dem allgemeinen Sprachgebrauch der Zeit keinen Grund, in den 1346 genannten »geistlichen Brüdern« keine geweihten Priester zu sehen – sie waren es sicherlich.

Der Verfasser hat mit dieser Veröffentlichung einen geglückten Beitrag zur mittelalterlichen Kloster- und Stadtgeschichte geleistet. *Jürgen Sydow*

450 Jahre Reformation. Schorndorf im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Ausstellungskatalog. (Schriftenreihe des Stadtarchivs Schorndorf 2). Schorndorf: Bürgermeisteramt 1987. 155 S.

Im Herbst des Jahres 1537 erhielten Amt und Stadt Schorndorf im Herzogtum Württemberg die endgültige Ordnung für das neugläubige Kirchenwesen. Zum 450jährigen Jubiläum dieses Ereignisses veranstaltete das Stadtarchiv Schorndorf eine Ausstellung. Der Katalog kann hier (mit einer Verspätung, die von uns nicht zu verantworten ist) angezeigt werden. Wie heute üblich, enthält er zwei Teile, nämlich Aufsätze und dann die Beschreibung der Exponate. Im ersten Teil schildert *Hermann Ehmer* zunächst die Anfänge, nämlich »Schorndorf und die Reformation« (S. 12–17). Zwei Beiträge behandeln ein Grunddokument der Reformation, nämlich die Confessio Augustana: *Walter Kasper*, »Die Confessio Augustana in katholischer Sicht« (S. 18–28) und *Heiko A. Oberman*, »Vom Protest zum Bekenntnis. Die Confessio Augustana: Kritischer

Maßstab wahrer Ökumene« (S. 29–37). *Klaus Graf*, »Ein Quellenfund zum Baubeginn der Schorndorfer Pfarrkirche Ostern 1477« (S. 38–40) bestätigt mit Hilfe einer literarischen Quelle das Jahr 1477 als Beginn des Baus der spätmittelalterlichen Pfarrkirche in der Stadt. *Uwe Jens Wandel* schließlich skizziert die Geschichte der geistlichen Institutionen in Schorndorf (S. 41–51), nämlich der St. Georgs-Kapelle, einer Beginen-Klause, des Spitals, des Sondersiechenhauses und der Pfleghöfe (Domkapitel Konstanz, Kloster Adelberg, Kloster Lorch). Die Ausstellung hatte folgende Abteilungen: »Eberhard im Bart und Württemberg«, »Bistum Konstanz – kirchliche Organisation«, »Schorndorf – kirchliche Einrichtungen«, »Schorndorf – Stadtkirche – Baugeschichte«, »Schorndorf – Stadtkirche – Ausstattung«, »Schorndorf – Kirche und Gesellschaft«, »Schorndorf – die Geistlichkeit vor der Reformation«, »Österreichische Herrschaft und Herzogtum Württemberg«, »Nach Herzog Ulrichs Rückkehr 1534«, »Schorndorf – das Interim 1548–1551«, »Reformationszeit – Schorndorf – Pfarrer von Schorndorf«, »Herzog Christoph und Johannes Brenz«. Zu den Exponaten gehörten einige hervorragende Stücke, so die »Mutter Gottes auf der Saul«, einst in Schorndorf, heute in Unlingen bei Riedlingen, ein Band des berühmten Hohenlandenberg-Missale (heute im Erzbischöflichen Archiv in Freiburg/Breisgau) und die Originalurkunde der Prädikaturstiftung des aus Schorndorf stammenden Freiburger Professors M. Konrad Arnolt aus dem Jahre 1485.

Die Ausstellung hatte wohl auch erzieherische Funktionen. Deshalb wurden Stücke gezeigt, die von ihrer Herkunft her in keinerlei Beziehung zu Schorndorf gestanden hatten, aber geeignet waren, das kirchliche Leben vor der Reformation zu demonstrieren, so zum Beispiel eine Meßgarnitur aus dem Freiburger Münster, das gotische Rauchfaß aus Tiefenbronn, liturgische Gewänder der Abtei Weingarten und der Palmesel der katholischen Kirchengemeinde in Wendlingen-Unterboihingen.

In Abteilung 2 wurde auch das Konstanzer Münster vorgestellt (Schorndorf gehörte zur Diözese Konstanz). An Literatur erscheint allein Band 5 der »Oberschwäbischen Barockstraße« des sonst verdienten P. Gebhard Spahr OSB. Sicherlich hätten sich für das Konstanzer Münster Bücher finden lassen, die kompetenter gewesen wären.

Die Definition einer »Basilica Minor« (S. 79) mutet recht blauäugig an. – Die Gliederung der Diözese in Archidiakonate (S. 81) war für die Praxis völlig bedeutungslos; sie diente seit dem 14. Jahrhundert nur noch fiskalischen Zwecken. – Die Patrone der Pfarrkirche Basilides, Nabor, Nazarius und Cyrinus weisen auf frühen, sonst nicht nachweisbaren Besitz der Reichsabtei Lorsch in Schorndorf hin. Daran ist mit Hans Jänichen gegen Guntram Palm festzuhalten. *Rudolf Reinhardt*

Bernhard Appenzeller: Die Münsterprediger bis zum Übergang Ulms an Württemberg 1810. Kurzbiographien und vollständiges Verzeichnis ihrer Schriften (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm Bd. 13). Weißenhorn: Konrad Verlag 1990. 441 S. mit 51 Abb. Brosch. DM 38,–.

Die immer rührige Ulmer Stadtbibliothek hat sich im Jahre des Münsterjubiläums aus Anlaß der Vollendung des Westturms (31. Mai 1890–1990) selbst übertroffen. Gleich zwei umfangreiche Bibliographien wurden vorgelegt: In stark erweiterter Neuauflage die Münsterbibliographie von Elmar Schmitt (Weißenhorn: Konrad 1990, DM 28,–), ein »Kommentiertes Gesamtverzeichnis aller Schriften über das Ulmer Münster«, und das hier zu rühmende Werk zu den Ulmer Münsterpredigern.

Wie schon im Untertitel angedeutet, bietet Appenzeller die mit Quellen- und Literaturhinweisen versehenen Kurzbiographien der 136 am Münster tätigen Prediger bzw. Geistlichen, beginnend mit Ulrich Geßler (1380–1423) und endend mit dem über Ulm hinaus bekannt gewordenen Johann Christoph von Schmid, der 1809 das Amt antrat. In vorreformatorischer Zeit dominieren dabei die Namen Neithart und Krafft. Die Angaben zur Person sind kurz gehalten: Daten zu Geburt und Tod, Ausbildung, beruflicher Werdegang. Bei einer Arbeit, die sich überwiegend mit der Verzeichnung von Büchern beschäftigt, hätte man aber wohl erwarten dürfen, daß bei Heinrich Neithart und Ulrich Krafft darauf verwiesen würde, wie sie 1439 bzw. 1516 mit der Stiftung ihrer Privatbibliotheken das öffentliche Ulmer Bibliothekswesen begründet haben.

Laut Titel handelt es sich um ein »vollständiges« Verzeichnis. Man will dies glauben, weil Appenzeller nun wirklich alles Einschlägige durchforscht und auch mit Umfragen bei Bibliotheken nicht gegeizt hat (vgl. die Einführung S. 10/11). Von gut der Hälfte aller Prediger (73 von 136) haben sich Druckschriften nachweisen lassen. Dabei handelt es sich um etwa 850 verschiedene Titel, von denen einige mehrfach gedruckt wurden. Die Aufnahme der Titel, auch die der überlangen Barocktitel, ist diplomatisch genau, wobei selbst auf Vignetten und dazwischengestreute Linien verwiesen wird. Bei diesem Vorgehen hätte man

auch gleich die Titelblätter in Kopie geben können. Von Appenzeller stammt lediglich die Schlußzeile, die in standardisierter Form Verlags- und Druckort, sowie Verleger und Drucker nennt, dazu das Erscheinungsjahr. Man wäre froh, wenn er auch eine Kopfzeile mit einem Kurztitel formuliert hätte.

Das Werk ist durch Register sehr gut erschlossen. Die Zusammenstellung nach »Schriftgattungen« ist gegliedert nach allgemein theologischen Schriften, Predigten, Leichenpredigten, Katechismen und Gebetbüchern, Hochschulschriften, Geschichte und Naturwissenschaften. Besonders reich vertreten sind dabei die Hochschulschriften. Ein eigenes Register nennt die »in den Schriften interpretierten Bibelstellen«, bei denen die Psalmen dominieren. Aufschlußreich auch das Register der Verleger bzw. Drucker, das 49 Ulmer namhaft macht, dazu Verleger bzw. Drucker in Frankfurt, Leipzig, Straßburg, Wittenberg, Jena und anderen Orten. Besonders wertvoll dann das abschließende Register der in Leichenpredigten gewürdigten Personen.

Trotz eher bescheidenem Verkaufspreis kommt die inhaltsreiche Bibliographie in schönem Gewand daher. Allen Beteiligten, auch dem Sponsor (Württembergische Hypothekenbank) sei dafür gedankt. Die Ulmer Stadtbibliothek hat wieder einmal bewiesen, daß sie sich, was Darbietung ihrer alten Schätze betrifft, von keinem anderen Institut übertreffen lassen will. *Heribert Hummel*

Otto Borst: Fellbach. Eine schwäbische Stadtgeschichte. Stuttgart: Konrad Theiß-Verlag 1990. 415 S. Geb. DM 58,–.

Jede Stadt, die etwas auf sich hält, läßt ihre Geschichte schreiben. Auch Fellbach vor den Toren Stuttgarts wollte nicht zurückstehen. Nicht weniger als 300000 DM (siehe »Waschzettel« des Verlags) wurden hierfür bereitgestellt. Als Autor konnte Otto Borst gewonnen werden, der auch für Stuttgart und Weil der Stadt geschrieben hatte. Gegliedert ist das Werk in drei Abschnitte »Leibeigenenlos«, »Untertanenlos« und »Bürgerlos«, eine Gliederung, die zwar sehr plakativ ist, sachlich aber wenig aussagt. Was haben zum Beispiel die beiden kürzlich ans Tageslicht gekommenen »Keltenhirsche« in der keltischen »Viereckschanze« bei Schmiden mit den Leibeigenen dieses Dorfes zu tun? Übrigens sind diese beiden »Keltenhirsche« nicht nur hervorragende Kunstwerke, sondern auch ungewöhnliche Raritäten, da sich aus jener Zeit Holzwerke nur selten erhalten haben.

Die Aufgabe, die dem Autor gestellt wurde, war nicht einfach: Die heutige Stadt Fellbach besteht aus den Teilgemeinden Fellbach, Schmiden und Oeffingen. Jede Gemeinde hat ein eigenes historisches Profil. Die Bürger Fellbachs waren vor allem Weingärtner mit einem hohen Anteil an Handwerkern; hier kam es durch den Anschluß an die Remstalbahn schon früh zur Industrialisierung. Schmiden war eher bäuerlich und von der Ackerwirtschaft geprägt; dasselbe gilt auch für Oeffingen. Fellbach und Schmiden waren altwürttembergisch und somit evangelisch, jeweils mit starkem pietistischen Einschlag. Oeffingen war in der Reformationszeit altgläubig geblieben und kam 1618 an das Domstift Augsburg. Neben Hofen war es die einzige katholische Ortschaft in einer weiten Umgebung. Obwohl im ausgehenden 19. Jahrhundert der Anteil der Arbeiter in allen drei Gemeinden zunahm, kam es erst in den letzten Jahrzehnten zur sozialen Nivellierung (wobei Fellbach immer in mancherlei Hinsicht herausragte). Die unterschiedliche Vergangenheit wirkte sich auch politisch aus. Während in Fellbach vor allem die Sozialdemokraten und die Kommunisten einen beachtlichen Rückhalt hatten, dominierte in Oeffingen das Zentrum. Aus diesem Grund wäre es wünschenswert gewesen, wenigstens durch Tabellen über das unterschiedliche Wahlverhalten der drei Gemeinden orientiert zu werden. Vor allem bei den Wahlen unter dem Nationalsozialismus wären sicherlich prägnante Unterschiede deutlich geworden. Ähnlich war es bei der Arbeiterbewegung. Hier ist auf die Tatsache hinzuweisen, daß gerade im katholischen Oeffingen bis 1933 die christlichen Gewerkschaften sehr stark waren (dazu auch *Rudolf Reinhardt*, Die Christlichen Gewerkschaften und der Nationalsozialismus. Bemerkungen aus Anlaß einer Neuerscheinung, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2 [1983] S. 187–202, hier S. 195 aufgrund einer Mitgliederliste im StA Ludwigsburg PL 6/17).

Daß ein so weitläufig angelegtes Werk an vielen Stellen ergänzt oder verbessert werden kann, ist verständlich. Bei den Quellen vermißt der Leser den Bestand Q 3/19 (»Herrschaft Neuhausen auf den Fildern«) im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, der zahlreiche Urkunden und umfangreiche Akten gerade zur Geschichte von Oeffingen enthält.

Zu Seite 130: Von den drei Altären im ehemaligen Oeffinger Franziskanerhospiz ist zu lesen: »Wir wissen noch zuverlässig, was die Altarbilder gezeigt haben«. Otto Borst hätte es einfacher haben können.

Die drei Altäre stehen nämlich seit 1810 in der Kirche von Stuttgart-Hofen; sie sind heute der Stolz der dortigen Kirchengemeinde. Nach der Säkularisation des Franziskanerklosters in Oeffingen hatte sie der Hofener Heiligenpfleger und Ritterwirt Johannes Werner um 150 fl gekauft und in seine Heimatkirche bringen lassen (*Johannes Barth*, Festbuch zur 450-Jahrfeier der Pfarrei St. Barbara Stuttgart-Hofen. Stuttgart-Hofen 1974, S. 32f.).

Für die Entwicklung der letzten Jahrzehnte war der Autor des öfteren auf Erinnerungen der Zeitgenossen angewiesen. Auch hier sind Ergänzungen möglich. So hatte Fellbach im Zweiten Weltkrieg stärker und öfter unter dem Luftkrieg zu leiden als angegeben. Bereits 1941 fielen die ersten Bomben, die vor allem den Friedhof trafen, ganz abgesehen davon, daß durch die Nachbarschaft zu Stuttgart die Bewohner der Stadt schon früh einen Eindruck vom modernen Bombenkrieg erhielten. Besonders tragisch war eine Attacke kurz vor Kriegsende. Ein Moscito-Bomber hatte unbemerkt den Luftraum um Stuttgart erreicht. Seine Bomben überraschten die Bewohner eines Hauses an der Stuttgarter Straße im Schlaf.

Zu korrigieren ist auch der Satz: »Am 16. Juli 1944 ist Oeffingen zerstört worden« (S. 322). Dem widerspricht schon die Tatsache, daß bis heute relativ viel alte Bausubstanz erhalten blieb. (Auch die katholische Kirche hatte den Bombenkrieg überstanden und mußte erst kürzlich einem Neubau weichen). Der erwähnte Angriff war wahrscheinlich der Notabwurf einiger Bomber. Beim Überflug geriet der Verband nämlich in das radargesteuerte, konzentrierte Feuer der beiden kampferfahrenen Batterien der schweren Flakabteilung 436, die auf dem Schmidener Feld stationiert waren. Ebenso gefährlich war eine andere Attacke um dieselbe Zeit. Der englische Pilot eines brennenden viermotorigen Bombers versuchte bei Nacht mit seinem Flugzeug auf eine der beiden Batterien zu stürzen, die damals noch mit Mündungsfeuer schossen. Er verfehlte knapp sein Ziel; das Flugzeug zerschellte neben Oeffingen. – Seite 325 ff. schildert der Verfasser »Nachkriegsnöte«. Eine dieser Nöte waren die Ausschreitungen der Fremdarbeiter (vor allem Polen und Russen), denen die deutsche Bevölkerung hilf- und waffenlos ausgeliefert war. Fellbach hatte neben dem Wohngebiet »Im Geiger« besonders darunter zu leiden, da die Funkerkaserne das Lager dieser Fremdarbeiter war. Weder bei Tag noch bei Nacht hatte die Bevölkerung Ruhe vor Plünderungen und Ausschreitungen. Zwölf Bürger von Fellbach wurden erschossen oder erschlagen, ganz abgesehen davon, daß nicht wenige in der Kaserne selbst »interniert« und dabei übel traktiert wurden.

Gisela Zeißig

Siegfried Tann – Bernd Wiedmann (Hg.), Kirchen in Friedrichshafen. Geschichte und Kunst. Friedrichshafen: Gessler Verlag 1989. 393 S. und 3 Karten. Ln. DM 78,–.

Wenn der kundige Stadthistoriker dieses recht anspruchsvoll aufgemachte Buch zur Hand nimmt, wird er wohl unwillkürlich an den 1978 erschienenen Sammelband »Kirchen und Klöster in Ulm« denken, der hier als Anregung und Vorbild gedient haben könnte. Aber schon beim ersten Durchblättern wird man sehr bald feststellen, daß der Band über Friedrichshafen jenem über Ulm zumindest ebenbürtig zur Seite steht.

Das Buch über die Zeppelin-Stadt setzt sich zusammen aus sieben Beiträgen von fünf Autoren. Hervorzuheben sind: Eine Geschichte des alten Konstanzer Landkapitels Oberteuringen, die an Ausführlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt und sich durchweg auf der Höhe des aktuellen Forschungsstands befindet *(Georg Wieland)*. Mit großem Nutzen wurden hierbei die Konstanzer Visitationsberichte herangezogen, worüber der Rezensent seine Genugtuung nicht verbergen will. Es folgt eine Geschichte der katholischen Kirche Friedrichshafens von 1900 bis 1945 *(Elmar L. Kuhn)*, mit starker Gewichtung politischer und sozialer Aspekte. Das Verhältnis der Kirche zum Nationalsozialismus bleibt innerhalb dieses Themas erfreulicherweise nicht ausgespart, wiewohl Kuhn sich eines hohen Maßes an Ausgewogenheit befleißigt. – Ausgewogenheit erscheint auch als Signum des Kapitels über die evangelische Kirche Friedrichshafens *(Georg Wieland)*. Erwähnt sei des weiteren eine Darstellung der Sakralkunst in der Bodenseestadt *(Lutz Tittel)* und schließlich eine sehr bemerkenswerte Dokumentation der katholischen Pfarreien, Kirchenstellen und Kirchengebäude im heutigen Stadtgebiet von Friedrichshafen *(Georg Wieland)*. Zur Sprache kommen hier folgende Gesichtspunkte: rechtliche Grundlagen und Seelsorgestellen (Entstehung bzw. früheste Erwähnung, Patronat, Pfarr- und Pfründhaus, Aufhebung bzw. Veränderung der Pfarrei), administrative und räumliche Situation (kirchliche und politische Zuordnung, Pfarrsprengel, Katholikenzahl) sowie Kirchengebäude und kirchliche Einrichtungen (Pfarrkirche, Friedhof, Filialkirchen, Kapellen, weitere kirchliche Einrichtungen). Der Verfasser schuf damit ein veritables Nachschlagewerk zur lokalen Kirchengeschichte.

Der Löwenanteil des gesamten Textes (gut zwei Drittel) entstammt der Feder des Friedrichshafener Stadtarchivars *Georg Wieland*, der solchermaßen eine beachtenswerte Leistung vollbrachte, denn es stand ihm seit seinem Dienstantritt im Jahr 1985 nicht sehr viel Zeit zur Verfügung. Mit diesen Ausarbeitungen hat Wieland seinen Ruf als profunder Kenner der Kirchengeschichte im Bodenseeraum weiter verfestigt.

Um den Bedürfnissen einer breiten Leserschaft entgegen zu kommen, beschritten Herausgeber und Verlag denselben Weg wie bei dem ein Jahr zuvor erschienenen zweibändigen Werk »Die Bischöfe von Konstanz« (vgl. die Besprechung im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 9 [1990] S. 322 ff.), d. h.: Die Anmerkungen stehen nicht unten an den Seiten, sondern am Ende eines jeden Kapitels; außerdem wurde mit opulentem Bildmaterial nicht gespart. Noch selten erhielt eine Kommune von Zuschnitt und Größe Friedrichshafens ihre Kirchengeschichte dermaßen gründlich erarbeitet wie auch solcherart ansprechend und aufwendig dargeboten. Wer sich in Zukunft mit dem Gedanken trägt, die Kirchengeschichte einer Stadt breit angelegt darzustellen, der wird an Friedrichshafen gewiß nicht vorbeikommen. Daß vorliegendes Buch eo ipso als Standardwerk gelten kann, bedarf keiner weiteren Begründung.

Peter Thaddäus Lang

Michael Diefenbacher: 650 Jahre Hospital zum Heiligen Geist in Nürnberg 1339–1989. Eine Ausstellung des Stadtarchivs Nürnberg vom 9. November bis 1. Dezember 1989 (Ausstellungskataloge des Stadtarchivs Nürnberg Nr. 4). Neustadt/Aisch: Verlagsdruckerei Schmidt GmbH o. J. Kart. 126 S. mit 47 Abb. Brosch. DM 15,–.

Zu den typischen Erscheinungsformen spätmittelalterlicher Frömmigkeit, wie sie sich am ehesten am lebendigen Gemeinwesen der Städte studieren lassen, gehört neben der Vielzahl von Kirchen, Kapellen und Klöstern auch ein mehr oder minder dichtes Netz von sozial-karitativen Einrichtungen, in denen sich der Wohltätigkeitssinn und die fromme Barmherzigkeit der Zeit spiegeln, gleichgültig, ob sie ihr Entstehen amtlicher oder privater Initiative verdanken. Von daher ist die in jüngster Zeit stark intensivierte Erforschung des Spitalwesens nicht nur für die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, sondern auch für die Kirchengeschichte von hohem Wert.

1989 nahm das Stadtarchiv Nürnberg die 650-Jahrfeier des dortigen Heilig-Geist-Spitals zum Anlaß einer Ausstellung, die die Geschichte dieser Institution von ihren Anfängen bis in unser Jahrhundert herein in groben Zügen dokumentierte. Archivoberrat Dr. Michael Diefenbacher, der das Projekt anhand eindrucksvoller Dokumente des Stadtarchivs (Urkunden, Miniaturen, Aquarelle, kolorierte Federzeichnungen etc.) in die Tat umsetzte, hat hierzu auch einen sachkundigen, reich illustrierten Katalog vorgelegt. In seiner Einleitung gibt er knappe, aber fundierte Auskunft über die Anfänge der Armenfürsorge und des Spitalwesens sowie über die Heiliggeistspitäler und den Orden zum Heiligen Geist. Die die einzelnen Abteilungen der Ausstellung verbindenden und erschließenden Texte führen den Leser ein in die Grundzüge der 650-jährigen Spitalgeschichte, wobei dem Stifter, nämlich dem Nürnberger Reichsschultheißen Konrad Groß, und dessen Familie besondere Aufmerksamkeit gewidmet ist. Von Konrad Groß mit Urkunde vom 13. Januar 1339 auf 200 Personen ausgelegt, konnte das heute noch seinem genuinen Zweck dienende Nürnberger Heilig-Geist-Spital trotz stattlicher Erstdotation und späterer Zustiftungen seine Vollzahl im Laufe einer vielbewegten Geschichte allerdings nie erreichen.

Karl Hausberger

8. Kunstgeschichte

Bernhard Gallistl: Die Bronzetüren Bischof Bernwards im Dom zu Hildesheim. Freiburg: Herder Verlag 1990. 96 S. mit 50 Farbbildern von Wolfgang Müller sowie 8 einfarbigen Abb. Geb. DM 78,–.

Die Bronzetüren des Bischofs Bernward im Dom zu Hildesheim verdienen, daß man sie nicht nur oberflächlich zur Kenntnis nimmt. Man soll sie intensiv beachten, studieren und betrachten. Dieser Aufgabe dient die neue Arbeit von Bernhard Gallistl; mit gewissen Einschränkungen, über die noch zu reden sein wird. Der Hildesheimer Dombibliothekar hat eine gründliche Arbeit abgeliefert, die über bisherige Veröffentlichungen hinausführt. Auf den ersten Seiten bietet er eine Betrachtung unter dem Stichwort »Ich bin die Tür«. Er stellt Bernward und seine Tür allgemein vor. Die Frage, ob die Tür für St. Michael oder für den Dom geschaffen worden ist, bleibt auch für ihn offen.

Mit besonderer Aufmerksamkeit und Mühe trägt der Autor interpretierende Texte aus den Kirchenvätern zusammen. Darunter vor allem Augustinus, aber auch Ambrosius, Hieronymus, Gregor I., Ephraem der Syrer, Hippolyt, Johannes von Damaskus, Gregor von Nyssa u.a. Damit wird auch den theologisch weniger Informierten klar, in welchem theologisch deutenden Zusammenhang die mittelalterliche Ikonographie zu verstehen ist.

Eine andere Gruppe von Zitaten, die zwischen die 16 Bilderklärungen eingestreut sind, gehören zu einem ganz anderen Genre. Da finden wir Kafka, Dostojewskij, T. S. Eliot, Schleiermacher, Anne Katharine Emmerick. Gegen die Gruppe deutender Zitate ist nichts einzuwenden, im Gegenteil. Die zweite Gruppe freilich läßt Fragen offen, weil sie wohl doch nur Assoziationen des Autors entsprechen.

Die Interpretation ist gründlich. Sie nennt außer den obengenannten literarischen Quellen und deutenden Hilfen auch die ikonographischen Zusammenhänge. Also die Zeichensprache der Antike, die Impressionen aus der Romreise Bischof Bernwards, den wichtigen Einfluß der »karolingischen Renaissance«. Die ebenso genannten Musterbücher werden in diesem Zusammenhang leider nicht mit Bildbeispielen beigezogen. Die angeführten Bildüberlieferungen von der Bibel von Grandval über die Cotton-Genesis bis zu San Marco in Venedig, St. Paul vor den Mauern und Monreale sind angebracht und hilfreich für weitere Beobachtungen.

Der Autor geht sehr behutsam mit der Benennung von Zusammenhängen und Einflüssen um, so lange sie nicht literarisch oder ikonographisch eindeutig nachweisbar sind. Unbefangener ist er offensichtlich bei der Deutung der Bildzusammenstellung. Obwohl er deutlich eingrenzend theologisch-philosophische Nebenüberlieferungen zur Sprache bringt und auf die vielen verlorenen Objekte christlicher Kunst hinweist, die zur Deutung und zur Aufhellung des Zusammenhangs von Impuls und Ausführung, Quelle und Fluß, Muster und Nachbildung wichtig wären.

Dem Rezensenten fällt es schwer, die Konzeption einer Deutung der Hauptdiagonale und der Gegendiagonale nachzuvollziehen (S. 95). Daß der Autor ganz nebenbei bisher eingefleischte Fehldeutungen zurückläßt, ohne sie eigens polemisch zu benennen, ist sympathisch. Als Beispiel soll gelten: Die erste Tafel der alttestamentlichen Bilder. Sie zeigt in der Tat die Erschaffung der Eva und nicht die Erschaffung des Adam, wie immer noch zu lesen ist.

Vielleicht zu Recht, aber doch leider, ist die mögliche Wirkungsgeschichte des Portals ausgeklammert. Deshalb wohl sind ähnliche Bildfolgen, ähnliche Gesten, ähnliche Thematik, ähnliche Bildersprache aus den anderen Bronzeportalen des 11. und 12. Jahrhunderts (also Verona, Monreale-West; für die neutestamentlichen Szenen auch Gnesen, Pisa und Benevent) nicht beigezogen. Die Vermutung, daß das Bildprogramm der Bernwardsäule das Bildprogramm des Bernwardportals ergänzen und gewissermaßen auffüllen soll, möchte man mit einem Fragezeichen versehen.

Bedauerliche und wirklich verbesserungswürdige Dinge müssen auch genannt werden: Inhaltsverzeichnis und Register fehlen. Damit wird das Buch weniger benutzerfreundlich. Die Illustration befriedigt durchweg nicht. Vor allem störend sind die starken Schatten, die offensichtlich durch Blitzlicht verursacht wurden und gelegentlich die Konturen der Reliefs nicht mehr erkennbar machen. Auch die Spiegelungen des Blitzlichts müssen nicht sein. Einige Bildunschärfen und Verzerrungen hätten unschwer vermieden werden können (z.B. S. 23 bei der ersten Begegnung von Adam und Eva).

Daß es anders, besser und befriedigender geht, zeigt das in der Bibliographie aufgeführte Standardwerk U. Mende, »Die Bronzetüren des Mittelalters« mit ausgezeichneten Aufnahmen von Albert Hirmer und Irmgard Ernstmeier-Hirmer (vgl. dort die Abb. 8–27).

Insgesamt verdienen vor allem der Autor, aber auch die Institutionen, die die Veröffentlichung ermöglicht haben, Dank und Aufmerksamkeit für die Erschließung dieses theologisch und ikonographisch bedeutsamen Marksteins der abendländischen Bilderpredigt. *Anton Bauer*

PAINTON COWEN: Die Rosenfenster der gotischen Kathedralen. Freiburg: Herder Verlag 1990 (3. Auflage). 143 S. mit 141 Abb., davon 59 in Farbe. Kart. DM 29,80.

Unter dem Titel der »Rosenfenster der gotischen Kathedralen« erwartet man zunächst einen Überblick über das, was aus der Blütezeit der Gotik ursprünglich und überarbeitet auf uns zugekommen ist. Man erwartet eine Offenlegung der vorhandenen literarischen Quellen, die die Rosenfenster der Gotik geprägt haben. Man erwartet also den Kanzler Thierry von Chartres, den Zodiakus und Pythagoras, Honorius von Autun und Augustinus, Dante und den Abt Suger von St. Denis. Denen begegnet man auch.

Man erwartet darüberhinaus, den beiden Architekturtheoretikern zu begegnen. Da wird es schon dünner, denn Villard de Honnecourt mit seinem Bauhüttenbuch taucht zwar in drei Zeichnungen auf. Im deutenden Text aber spielt er keine Rolle. Viollet-le-Duc, der große Restaurator der gotischen Kathedralen (1814–1871), spielt dann schon bei der Beschreibung der Entwicklung vom Rad zur Rose und zur Flamme eine größere Rolle. Erwartungen sind immer subjektiv, deswegen kein absolut gültiger Maßstab für die Qualität eines Buches.

Nicht erwartet man in einem solchen Buch die Mandalas und C. G. Jung. In diesem Bereich fehlt dem Rezensenten der Zugang. Weshalb ihm z. B. folgende Sätze verschlossen bleiben: »Der Mandala-Aspekt jedes großen Fensters hilft uns, diese Dreidimensionalität zu verstehen und suggeriert seine ›kosmische‹ Bedeutung: Die zweidimensionale Form präsentiert ein dreidimensionales Bild, das uns durch die Vorstellungskraft seiner vierdimensionalen Realität führt« (S. 84); oder »Die Chartres-Rosen scheinen nur drei klar unterschiedene Schichten und eine vierte, schwächer umrissene zu haben; in Paris sind es mindestens sechs Schichten« (S. 85); oder »Etwas entsprechendes, so könnte man sagen, gibt es in den ›Energie‹-Graden der Mandala-Struktur, die sich vom Zentrum, der Quelle, her aufbaut« (S. 85).

Aloys Dempf hat einmal im Blick auf die Geschichtsphilosophen sinngemäß gesagt, man merke ihnen an, ob sie – ehe sie ihr deutendes Gerüst aufbauen – viel Staub geschluckt haben und welche Steine sie zum Aufbau ihres deutenden Gebäudes benötigen. Schon die großen Kapitelüberschriften bei Cowen zeigen, daß es eigentlich nur um Deutung geht (Dies zeigen Überschriften wie: Läuterung / Weisheit / Erleuchtung / Wissen / Vereinigung / Liebe).

Fotos und Schwarz-weiß-Zeichnungen sind im Regelfall von beachtlicher Qualität. Die weniger gelungenen Ausnahmen (Farbabbildung 41, 27 und 1) wird man hinnehmen, wenn man den niedrigen Preis beachtet. Ein Buch, das den »Normalverbraucher« nicht dort abholt wo er sich befindet, sondern viel voraussetzt und noch mehr deutet. *Anton Bauer*

Sixtus Lampl: Domenikus Zimmermann. Wie ihn kaum einer kennt. München: Schnell und Steiner 1987. Geb. 487 S. mit 435 Abb. DM 68,–.

Der vorliegende Band faßt Erkenntnisse zusammen, die der Autor, Konservator am Bayerischen Landesamt für Denkmalpflege, im Laufe von zwanzig Jahren zum Werk des Architekten und Stukkators der, zum Inbegriff des süddeutschen Rokoko gehörenden, Wallfahrtskirchen Steinhausen und Wies gesammelt hat. Ihre Veröffentlichung, begleitet von über 400 eigenhändig angefertigten Abbildungen, will dazu beitragen, einer breiten Öffentlichkeit die »Denkmaleigenschaft« (S. 8) der Werke Zimmermanns zu erschließen.

In einleitenden Kapiteln mit eingehenden, spürbar von der großen persönlichen Vertrautheit des Autors getragenen Interpretationen, werden dem Leser grundlegende künstlerische und theologische Gesichtspunkte im Leben und Werk Zimmermanns bekannt gemacht, wobei man jedoch einen Überblick zu seinen Lebensstationen vermißt. Neben Anekdotischem – etwa Domenikus unglücklichem Verhältnis zur Rechenkunst (S. 24) –, dem Versuch, den Künstler in den Horizont eines benediktinischen Schöpfungs- und Naturverständnisses zu stellen, erörtert Lampl Zimmermanns Verfahren, in seinen Kirchenbauten Architektur, Ornament und Malerei zu einem Gesamtbild auszuprägen – ein Phänomen, das er ebenso vom »transistorischen Wesen« (S. 66) der Rocaille bestimmt sieht, wie die dynamische, spielerische Vielgestaltigkeit der architektonischen Formen, die der Betrachter erst aus der »Bewegung« und dem Durchschreiten der Kirchenräume zu erfahren vermag. In einem Abschnitt über das Verhältnis zu seinem Bruder Johann Baptist, hebt Lampl, außer charakteristischen Stilunterschieden in den Stukkaturen der beiden Künstler, vor allem ihre kongeniale, meist von Johann Baptist inspirierte (S. 112, 163), Zusammenarbeit hervor. Dieser ist zu allererst das reiche und dicht verwobene Gefüge der verschiedenen Kunstgattungen zu danken, das sich in Steinhausen und der Wies dann zu einer »Austauschbarkeit von Bildwirklichkeit und Raumwirklichkeit« (S. 76) steigert. Die Wurzeln dafür erkennt Lampl bereits in den Scagliolad arstellungen der frühen Altäre Zimmermanns in Niederschönenfeld (1705) und Fischingen (1709) (S. 76). Das bedeutendste Phänomen in der Kunst Domenikus Zimmermanns besteht für Lampl jedoch in dessen »Lichtgeheimnis« (S. 8). Aufschlußreich schildert er die »geniale Lichtführung« (S. 136) mit der Verwendung von Fenstergewänden und Pfeilern als Lichtreflektoren, wodurch den Kirchenbauten ein ungewöhnlich lebendiges Licht und intensives Leuchten verliehen wird. Neben der künstlerischen Seite will Lampl dem Leser aber auch die religiöse Dimension dieser »Lichtkunst« nahe bringen, die er, unter Berufung auf die Evangelien, als Zeichen der von Gott verliehenen Herrlichkeit Christi begreift (S. 146–153). In der Wieskirche eröffnet sich

dem Gläubigen darüber hinaus die Vision des Kommenden Gerichts – Lampl begreift daher den Bau als »Symbol der Portalhaftigkeit« (S. 176)–, verwandeln die Setzungen der Kunst den Wallfahrer selbst zu einem Teilnehmer des apokalyptischen Ereignisses (S. 178). Dem Einleitungsteil ist ein ca. 250 Seiten starker, ohne Anspruch auf Vollständigkeit (S. 8) chronologisch geordneter Bildkatalog angeschlossen, der Fragen der Entstehungsgeschichte und Zuschreibung kommentiert; erstmals wird dabei der prachtvolle Hochaltar von St. Alban vollständig für Zimmermann in Anspruch genommen (S. 198–222). Während die Erörterungen Lampls in manchem an frühere Forschungen anschließen, darf der reiche Abbildungsapparat, mit dem das Buch ausgestattet ist, in der Tat beanspruchen, das Werk Zimmermanns in neuer Sicht darzubieten. Dies ist vor allem den außerordentlich sorgfältig photographierten Ansichten der Details von Altarbauten und Stukkaturen zu danken, die vor Ort in der Fülle des Gesamteindrucks dem Betrachter zu entgehen drohen. Zu bedauern ist jedoch der häufige Verzicht auf Gesamtansichten und das vollständige Fehlen von Grundrissen – eine Entscheidung, die mit dem Anspruch des Buches, »das (bisher) umfangreichste« Werk (S. 8) über Zimmermann zu bilden, kaum vereinbar scheint. Gerade dem Laien, für den dieses Werk gedacht ist, wird dadurch die Einordnung der Einzelansichten, wie auch das Verständnis des Textes erschwert. Zudem ist das »Schauen«, zu dem das Buch hinführen möchte, einer entscheidenden Komponente beraubt, wenn dem Blick die Wanderung vom Ganzen zum Detail und umgekehrt versperrt wird. Mehr als dem beginnenden Entdecker Zimmermanns wird das Buch daher dem vertrauten Kenner eine hilfreiche Ergänzung bieten. *Matthias Kunze*

Wolfgang Jahn: Stukkaturen des Rokoko. Bayreuther Hofkünstler in markgräflichen Schlössern und in Würzburg, Eichstätt, Ansbach, Ottobeuren. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1990. 376 S. mit 399 Abb. darunter 4 farbige. Ln. mit farbigem Schutzumschlag. DM 128,–.

Unter der Regierungszeit des Markgrafen Friedrich (1735–1763) und dessen Gemahlin Wilhelmine, einer Schwester Friedrichs des Großen, erlebte die Hofkunst im Markgrafentum Brandenburg-Bayreuth eine besondere Blüte. Während die Baugeschichte der Schlösser aus der Zeit Friedrichs und seiner Frau weitgehend geklärt ist, blieben deren Stukkaturen weitgehend unbeachtet.

Im ersten Teil seiner Arbeit analysiert Wolfgang Jahn in akribischer Weise die Stukkaturen in den Bayreuther Schlössern und schreibt sie unterschiedlichen Künstlern zu. Jeweils zu Beginn der Untersuchung eines Schlosses wird der Leser mit der Baugeschichte bekannt gemacht, wobei der Autor teilweise Präzisierungen gegenüber der Literatur vornimmt; die Grundrisse erleichtern die Orientierung.

Fünf Räume im Alten Schloß der Eremitage schreibt er Jeronimo Francesco Andreioli, einen dessen Werkstatt, drei Räume J. F. Andreioli und Pietro Ludovico Bossi, einen J. F. Andreioli und Adam Rudolph Albini und zwei Räume A. R. Albini zu. Andreioli und Bossi arbeiteten in den Jahren 1739/40 und A. R. Albini 1745/51.

Die Stukkaturen im morgenländischen Bau zu Sanspareil werden als Werk des A. R. Albini erkannt und in die Jahre 1747/48 und 1754 datiert. Im Neuen Schloß der Eremitage stukkierte Giovanni Battista Pedrozzi in den Jahren 1748/52 und 1758/59. Die Stuckarbeiten der Räume im Neuen Schloß verteilten sich zu zwei Drittel auf A. R. Albini und zu einem Drittel auf G. B. Pedrozzi. Die Ausstattungszeit lag zwischen 1754 und 1772.

Die Stukkaturen auf Schloß Colmdorf entstanden 1760 und werden als das alleinige Werk A. R. Albinis angesehen. Alle genannten Künstler waren Bayreuther Hofstukkatoren und mit Ausnahme Albinis, Italiener oder italienischsprachige Schweizer.

Da für keinen dieser Bauten archivalische Unterlagen zur Verfügung standen, blieb Wolfgang Jahn nur der Weg über den Vergleich mit belegten Stukkaturen evangelischer Kirchen der Stadt Bayreuth und des Umlandes. Dieser Umstand und die eigentlich lobenswerte Genauigkeit erschweren dem Verfasser mitunter die flüssige Argumentation und dem Leser ihr zu folgen, wie es auch oftmals nur mit Mühe gelingt, die angesprochenen Objekte auf den Abbildungen auszumachen; in einigen Fällen muß man Jahn einfach glauben.

In der Präzision der Beschreibung und dem detektivischen Gespür des Verfassers liegt die Stärke dieser Arbeit, so daß die Zuschreibungen in der Regel glaubhaft erscheinen. Als Beispiel sei nur auf die Besprechung des Musikzimmers im Alten Schloß der Eremitage hingewiesen, in der Jahn diese Qualitäten unter Beweis stellt.

Beachtlich ist ferner die immense Fülle der von Jahn vorgestellten und untersuchten Stukkaturen. Der

Leser wird so in die Lage versetzt, sich selbst ein Bild von der Qualität der Stukkaturen zu machen. Dies ermöglicht aber auch, Fragen an den Verfasser zu stellen. Warum zieht Jahn so wenig die Möglichkeit von Werkstattarbeiten ins Kalkül? Nicht selten drängte sich im Verlauf der Untersuchung dem Rezensenten der Verdacht auf, die eine oder andere Stukkatur könnte von einem Angehörigen der Werkstatt des genannten Meisters gefertigt worden sein. Als Beispiel seien die Stukkaturen des Spiegelscherbenkabinetts im Neuen Schloß genannt, die Jahn mit der Rosette im Grünen Saal des Schlosses Heidecksburg vergleicht und beide Pedozzi gibt. Zwischen beiden Stukkaturen aber liegen Welten!

Die Annahme einer größeren Werkstatt könnte auch helfen die Person Albinis etwas freundlicher zu sehen, der wohl nicht allein so viele und zum Teil überaus qualitätsvolle Stukkaturen geschaffen hat. Gerade bei diesem Künstler könnte eine zusätzliche Differenzierung hilfreich sein.

Eine weitere Frage bleibt offen. Bereits in der Einleitung stellt Jahn die These auf, der für die Bayreuther Schloßausstattung verantwortliche Dessinateur sei der Hofbauinspektor Rudolf Heinrich Richter gewesen, schreibt aber zugleich, diese Funktion sei nicht belegt. Tatsächlich wird die Funktion Richters nie recht klar, und manchmal kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, als müsse die Existenz des Dessinateurs über manche Schwierigkeiten hinweghelfen. So wird beispielsweise bei den Stukkaturen im Italienischen Schlößchen behauptet, Albini und Pedrozzi hätten »der strengen Führung des entwerfenden Dessinateurs« (S. 161) unterstanden. Der Dekorationsstil ziele auf einen gewissen Gleichklang, nur zwei Räume »nehmen sich aus dieser Einheitlichkeit aus und bewahren individuellen Charakter. Bezeichnenderweise sind dies Pedrozzis Dekorationen, während Albini wohl eher geneigt war, den dirigistischen Entwürfen des Dessinateurs zu folgen.« (S. 162). Ist es verwunderlich, wenn die vier von Albini ausstuckierten Zimmer einen gewissen Gleichklang aufweisen? Wo bleibt dann aber die strenge Führung des Dessinateurs?

Im zweiten, leichter lesbaren und für die weitere Forschung wichtigeren Teil weitet Jahn den Horizont und fragt in fünf ausführlichen und zum Teil recht spannenden Exkursen nach den Voraussetzungen der Bayreuther Stukkaturen. Dies führt ihn an die Stätten früherer Arbeiten der Bayreuther Hofstukkatoren, nach Würzburg, Ottobeuren, Eichstätt und Ansbach. Man darf gespannt die Resonanz auf seine Thesen – insbesondere seiner Beurteilung des Einflusses Cuvillies' und die Zuständigkeit der Castelli-Werkstatt für die Ausführung der Stukkaturen in der Ansbacher Residenz – erwarten.

Die umfangreiche Dokumentation – eine lobenswerte Zusammenstellung aller wissenswerter Archivalien, Daten und Fakten zu den Künstlern und deren Werke – rundet das insgesamt positive Bild ab.

Das Wertvolle dieser Arbeit besteht einerseits – aufgrund der hohen Qualität – in der längst notwendigen Erfassung der Bayreuther Stukkaturen, sowie deren Analyse und andererseits im Mut des Verfassers, in den Exkursen seine Thesen zur Diskussion zu stellen.

Jedem der Freude an schönen Stukkaturen hat, kann das Buch empfohlen werden. Dem Thorbecke Verlag ist zu danken, daß er erneut einen bislang weißen Fleck in der Stukkaturenforschung einem größeren Publikum zugänglich macht. *Michael Rieser*

Johann Friedrich Overbeck. 1789–1869. Zur zweihundertsten Wiederkehr seines Geburtstages, hg. von Andreas Blühm – Gerhard Gerkens. Ausstellungskatalog Lübeck 1989. 264 S. mit 37 Farbtafeln und 106 Abb. Kart.

Mit 139 Gemälden und Zeichnungen feierte Overbecks Vaterstadt Lübeck einen Künstler, mit dessen Arbeiten schon Goethe nicht viel anzufangen wußte. Als ›Nazarener‹ kamen er und die anderen Lukas-Brüder aber erst recht in unserem Jahrhundert in Verruf. Eine Neubesinnung gegenüber der »neudeutsch religiös-patriotischen Kunst« (Goethe) auf breiterer Front gibt es erst in den letzten Jahren. Die Lübecker Ausstellung (Museum für Kunst und Kulturgeschichte, 25. 6.–3. 9. 1989) könnte zusammen mit dem sehr schönen und kenntnisreichen Katalog dazu beitragen, das Bild von Overbeck und seinen römischen Malergenossen neu zu zeichnen. Insbesondere wäre hier auf den Katalogbeitrag von *Andreas Blühm* zu verweisen: »Herr vergieb ihnen, sie wissen nicht was sie thun – Overbeck und seine Kritiker.« Dabei war der Maler – nicht nur zu Lebzeiten – der Repräsentant dessen, was die Welt, und nicht nur die katholische, als Inbegriff der deutschen Kunst sah. Es war dann später fatal, daß man die Nazarener an dem maß, was für die Kirchen und in den Kirchen von den »Nachzarenern« geschaffen wurde.

Die Lübecker Ausstellung war die erste in unserem Jahrhundert, die dem Maler ausschließlich gewidmet war. Mit den hier aus vielen Museen zusammengeholten und im Katalog publizierten Gemälden und Zeichnungen läßt sich unbefangen beurteilen, worum es Overbeck in seiner zumeist religiösen Malerei ging.

Es geschieht ja nicht mehr allzu häufig, daß sich der moderne Ausstellungsbetrieb überhaupt um die religiöse Thematik kümmert. Positiv wäre hier nur auf die Frankfurter Nazarener-Ausstellung von 1977 hinzuweisen. Größere Breitenwirkung entfaltete *Rudolf Bachleitner*, Direktor des Wiener Dom- und Diözesanmuseums, mit seiner preisgünstigen Monographie »Die Nazarener« (Heyne-Taschenbuch Nr. 4504). *Heribert Hummel*

GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit. Eine internationale Ausstellung im Auftrag des Senats von Berlin. Idee, Konzeption und Realisation WIELAND SCHMIED. Berlin 1990. Stuttgart: edition cantz 1990. 341 S. mit zahlreichen, meist farbigen Abb. DM 88,–.

Die aus Anlaß des Deutschen Katholikentags Berlin 1990 im Martin-Gropius-Bau von Wieland Schmied zusammengestellte und verantwortete Ausstellung (7. 4.–24. 6. 1990) hat wohl nicht nur Kopfschütteln hervorgerufen. Dabei wurde vermutlich übersehen, daß es sich keineswegs um eine offizielle Ausstellung des Katholikentags handelte, sondern um eine von der Guardini-Stiftung Berlin getragene und vom Berliner Senat finanzierte Bilderschau mit nach 1945 entstandenen Werken. Schmied hatte schon zum Berliner Katholikentag 1980 eine Ausstellung zusammengestellt, die damals (noch) vom Katholikentag selbst veranstaltet wurde. Ob man inzwischen nur sparsamer oder aber ängstlicher wurde, sei einmal dahingestellt. 1980 war es Schmied um ›religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts‹ gegangen, 1990 weitete sich der Blick zum Transzendenten in der Avantgarde, die sich bewußt aus den Kirchenräumen verabschiedet hat. Die Ausstellung ist also nicht als Vorwurf und Protest gegen die Arbeit diözesaner Bauämter und Kunstvereine konzipiert. So wird beispielsweise bei der Katalog-Präsentation des Abendmahlbildes von Ben Willekens (S. 310/11) kein (polemisches) Wort darüber verloren, daß es eigentlich nicht für das Frankfurter Architekturmuseum bestimmt war, sondern für einen Kapellenbau im Umkreis von Stuttgart.

Der großformatige, schön gedruckte Katalog sei nachdrücklich jenen empfohlen, die zur Gegenwartskunst nur schwer Zugang finden. Er bietet einleitend (S. 11–109) 13 vorzügliche Essays, so etwa von Friedhelm Mennekes »Über ein neues Zueinander von Religion und Kunst«, von Michael Sievernich »Die Bilderchronik des Felipe Guamán Poma de Ayala und die Theologie der Befreiung in Lateinamerika« oder gar von Barbara Catoir »Die ars combinandi des Raimundus Lullus in der Kunst von Antoni Tàpies«, natürlich auch von Schmied »Gedanken zu Konzept, Sinn und Problematik dieser Ausstellung« mit 67 Malern und Bildhauern. Nur zwei davon arbeiten in Württemberg: Jürgen Brodwolf und Ben Willekens.
Heribert Hummel

9. Umschau

Wie die meisten ihrer Amtsbrüder mußten auch die Bischöfe von Speyer im ausgehenden Mittelalter vor der aufstrebenden Bürgerschaft aus der Bischofsstadt weichen (um 1300); fortan konnten sie nur noch an bestimmten Feiertagen (z. B. zu ihrer Konsekration) zurückkehren. Unter den Residenzen außerhalb der Stadt nahm zunächst das ungefähr zehn Kilometer entfernte Udenheim (seit 1623 nach Bischof Philipp Christoph von Sötern Philippsburg genannt) den vornehmsten Rang ein. Doch erlitt auch diese Residenz, wie die Bischofsstadt selbst, in den Kriegen mit Frankreich große Schäden. Dies war zunächst nicht gravierend, da die Diözese Speyer (übrigens auch wie Worms) bis ins 18. Jahrhundert hinein meist mit Trier oder Mainz kumuliert und eine bischöfliche Residenz deshalb nicht notwendig war. Erst Damian Hugo Kardinal von Schönborn, seit 1719 Bischof von Speyer, stand vor der Frage nach einer dauernden Residenz. Philippsburg kam für ihn nicht mehr in Frage, da die Stadt inzwischen Reichsfestung unter einem kaiserlichen Kommandanten geworden war; in Speyer zeichneten sich neue Spannungen mit den Bewohnern der lutherischen Reichsstadt ab. Deshalb entschied sich der Kardinal für die größte Stadt im Hochstift, für Bruchsal. Dort ließ er in der Folgezeit durch Maximilian von Welsch und Balthasar Neumann eine barocke Residenz erbauen. Faktisch wurde Bruchsal auch zum Mittelpunkt der Diözese: Die Stiftskirche St. Peter erhielt die Funktion einer Nebenkathedrale (mit bischöflicher Grablege), in der Stadt waren das Priesterseminar und Teile der geistlichen Verwaltung untergebracht. *Kurt Andermann – Otto B. Roegele (Residenzen der Bischöfe von Speyer. Speyer – Udenheim – Bruchsal. Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Stadt Bruchsal 5. Bruchsal 1989, 71 S.)* bietet den Text von zwei Vorträgen;

diese wurden zur Einstimmung in eine gemeinsame Tagung der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein und der Residenzenkommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bruchsal, 25.–27. November 1988) über landesherrliche Residenzen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit gehalten. *Rudolf Reinhardt*

Das Jahr 1648 markiert einen wichtigen Wendepunkt in der europäischen und deutschen Geschichte: Der Dreißigjährige Krieg wurde durch die Friedensschlüsse von Münster und Osnabrück beendet und damit eine Ordnung grundgelegt, die bis zu den Säkularisationen zu Beginn des 19. Jahrhunderts Bestand hatte. Diesem Ereignis widmete das Stadtmuseum Münster eine Ausstellung (11. März bis 30. Oktober 1988) und einen zweibändigen, reich bebilderten Katalog mit dem Titel *Der Westfälische Friede. 2 Bde. Münster 1988.* Band 1 führt in den Verlauf des Krieges, seine Ursachen und Hintergründe ein, stellt die beiden Kongreßstädte Osnabrück und Münster sowie die wichtigsten Friedensgesandten vor und würdigt die Ergebnisse des »Westfälischen Friedens«. Dem Protest des päpstlichen Nuntius Flavio Chigi und dem Verhalten der katholischen Kirche den Friedensschlüssen gegenüber ist ein eigener Abschnitt gewidmet.

Besondere Beachtung verdient Bd. 2 des Katalogs *»Die Friedensfreude auf Münzen und Medaillen«.* Hier findet der numismatisch interessierte Leser Abbildungen und präzise Beschreibungen aller bislang bekannten Gedenkmünzen (gültige Zahlungsmittel) und Medaillen auf den Westfälischen Frieden. Mit 300 Nummern umfaßt die Liste etwa doppelt soviel Typen und Varianten als das bisher benutzte Standardwerk »Pax in numis. Auktionskatalog der Sammlung Jaques Schulman (1913)«. Zwei Höhepunkte von Gedenkprägungen lassen sich feststellen: einmal die Jahre unmittelbar nach dem Friedensschluß, dann die Centenarfeier von 1748. Keine Frage: für den Numismatiker, der sich mit Prägungen zum Westfälischen Frieden beschäftigt, wurde mit diesem Katalog ein unverzichtbares Nachschlagewerk geschaffen – ein Vorzug, durch den sich Ausstellungskataloge nicht immer auszeichnen. *Hubert Wolf*

In Ober- und Niederösterreich, in der Steiermark und in Kärnten konnten sich (vor allem im Gebirge) bis zur Toleranzgesetzgebung unter Joseph II., trotz staatlicher Gegenmaßnahmen (Transmigrationen nach Siebenbürgen, Einweisung in Missionshäuser, Verbesserung der Seelsorge), starke protestantische Zirkel halten. Ähnliches galt auch für das Erzstift Salzburg; hier kam es 1731/32 unter Erzbischof Leopold Anton von Firmian zur Emigration von rund 22000 Protestanten nach Preußen, Hannover und Nordamerika. Auch in der benachbarten Fürstpropstei Berchtesgaden konnten sich protestantische Gruppen halten. Die Zahl wurde auf neunhundert bis tausend Personen geschätzt. Verschiedentlich wurde im Laufe der Zeit versucht, durch »Missionen« die Protestanten zur alten Kirche zurückzuführen, meist ohne Erfolg. 1735–1743 kam es zu einer neuen Welle von Aktivitäten in Berchtesgaden. Die sogenannten »Visitationen« der Franziskaner waren in Wirklichkeit Verhöre, die entweder in sogenannten »Missionshäusern« oder aber in den Wohnungen der Betroffenen durchgeführt wurden. Was sich in den Verhören als »Protestantismus« präsentierte, war sehr unterschiedlich: Neben der Kritik an kirchlichen Übungen (Bruderschaften, Marienverehrung, Papsttum) wurden auch dogmatische Differenzen deutlich (Meßopfer, Fegfeuer, ewige Verdamnis). Ein Teil der Verhörten »konvertierte«, andere wanderten aus. Vor allem Nürnberg und Regensburg waren beliebte Zielorte; dort wurden die Emigranten ihrer handwerklichen Fertigkeiten (Spielzeugmacher und dergleichen) wegen gerne aufgenommen. *Alfons Beckenbauer, Die Visitationen in der Fürstpropstei Berchtesgaden von 1735 bis 1743. Nach den Protokollen der Franziskanerpatres des Klosters Berchtesgaden (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 38, 1989, S. 179–234)* schildert die Vorgänge aufgrund der Visitationsberichte, die heute noch im Franziskanerkloster in Berchtesgaden liegen (744 Folioseiten). *Rudolf Reinhardt*

Der Sammelband (*Henning Graf Reventlow – Walter Sparn – John Woodbridge [Hg.]: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung [Wolfenbütteler Forschungen Bd. 41]. Harrassowitz: Wiesbaden 1989. VII und 293 S. Pappbd. DM 98,–*) enthält 17 Vorträge, die anläßlich des 18. Wolfenbütteler Symposions vom 10. bis 14. Dezember 1985 in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel gehalten wurden.

Als Generalthema hatte man sich die Rezeptionsgeschichte der historisch-kritischen Methode im Bereich der Bibelwissenschaft durch die deutsche protestantische Theologie des 18. Jahrhunderts gewählt.

In der Heimat des Schriftprinzips und der orthodoxen Verbalinspirationslehre war dies ein langwieriger Prozeß von erheblicher Brisanz, da er die kanonische Autorität der Bibel in Frage stellte und infolgedessen erbitterte dogmatische Abwehr provozierte, darüber hinaus aber auch existenzbedrohende politische Maßnahmen gegen Gelehrte, die sich dadurch zu anonymen oder pseudonymen Publikationen genötigt sahen. Da zudem die Motive für die Applikation der historischen Kritik auf die Bibel recht unterschiedlich waren, verlief die Entwicklung in vielfältigen, häufig sich verwirrenden Linien.

Dies spiegelt sich in dem vorliegenden Band, insofern er die Beiträge weder thematisch gruppiert, noch eine sachlogische Disposition erkennen läßt; man kann nicht einmal von einer strikt historischen Reihung sprechen. Die Annäherung an das Problem erfolgt überwiegend in personzentrierten Einzeluntersuchungen. Auf diese Weise werden J. Clericus (S. 1–19), J.-A. Turretini und J. J. Wettstein (S. 89–112), J. G. Carpzov (S. 127–137), C. Wolle (S. 139–147), S. J. Baumgarten (S. 149–155), J. D. Michaelis (S. 157–170), C. A. Heumann (S. 171–192), H. S. Reimarus (S. 193–204), J. F. W. Jersualem (S. 205–218), J. S. Semler (S. 219–236) und J. G. Herder (S. 249–262; 263–285) behandelt. O. Bayer stellt gleich am Anfang die Kontroverse über Vernunftautorität und Bibelkritik zwischen J. G. Hamann und I. Kant dar (S. 21–46), während ein weiterer Beitrag Hamanns Beeinflussung durch Harvey während seiner Londoner Zeit zum Gegenstand hat (S. 237–248). In übergreifenden Aufsätzen legt H. Graf Reventlow die Wurzeln der modernen Bibelkritik bloß (S. 47–63), referiert J. D. Woodbridge (im einzigen englischsprachigen Artikel) die deutschen Stellungnahmen von Leibniz bis Semler auf die Bibelkritik des Franzosen R. Simon (S. 65–87), und wird schließlich die Entwicklung der deutschen Orientalistik des 18. Jahrhunderts vom Missionsinstrument zur Wissenschaft nachgezeichnet (S. 113–126). Den Abschluß bilden ein Personenregister und das Mitarbeiterverzeichnis.

Obgleich sich die verschiedenartigen Einzelbilder nur schwer zu einem geschlossenen Tableau fügen, lassen sich doch ohne große Mühe einige markante geschichtliche Linien sichtbar machen.

Entgegen einer verbreiteten Vermutung entsprang die Bibelkritik nicht den reformatorischen Impulsen, auch nicht der aufkommenden Naturwissenschaft und nur zu einem geringen Teil der Philosophie Descartes'. Ihre Hauptwurzeln liegen vielmehr im Interesse des Humanismus an antiken Quellen und an der Vergangenheit. Inhaltlich war die Bibel für die Humanisten und ihre Nachfolger ein Lehrbuch moralischer Wahrheiten ohne fundierenden Zusammenhang mit der berichteten Geschichte. Dieser Dualismus beherrschte die Folgezeit, soweit sie nicht doch durch die Verbalinspirationsthese bestimmt war: Auf der einen Seite unterzog man die biblischen Bücher als literarische Dokumente philologischer und historischer Kritik, auf der anderen Seite behandelte man sie zugleich als Sammlung ewiger Glaubenswahrheiten, wobei das dogmatische Interesse letztlich die kritische Untersuchung lenkte.

Strukturell änderte daran auch die Aufklärung nichts, außer daß der Glaubens- durch einen Vernunftdogmatismus ersetzt wurde. Unvoreingenommene Geschichtsforschung war, trotz gegenteiliger Beteuerung, auch hier nicht die Regel. Die Neologen z. B. verzweckten die Bibelkritik dazu, die überzeitlichen »Grundwahrheiten« der (vernünftigen) Religion herauszuschälen und sie dadurch der geschichtlichen Relativität zu entziehen.

Erst bei J. S. Semler tritt eine an der historischen Forschung als solcher interessierte, wissenschaftlich argumentierende Bibelkritik auf den Plan. Er läßt den unglückseligen Dualismus hinter sich, indem er an dem als Einheit begriffenen Bibeltext zwischen »Wort Gottes« und »Heiliger Schrift« unterscheidet, ohne beide voneinander zu trennen, »weil äußere Kriterien zur Feststellung des Gotteswortes nicht zur Verfügung stehen« (G. Hornig, S. 228). Die Wahrnehmung des Gotteswortes im Menschenwort geschieht (ohne irgendwelche Einengung des kritischen Verfahrens) durch das testimonium spiritus sancti internum, d. h. durch die Erfahrung des Individuums, das im Gewissen vom Gotteswort getroffen und verändert wird.

Hamann gelang endlich der entscheidende Schritt zur Überwindung des abstrakten Vernunftdogmatismus der Aufklärung. Er zeigte, daß die sich unabhängig wähnende Vernunft über sich selber unaufgeklärt ist, weil sie in Wirklichkeit durch Überlieferung, Erfahrung und Sprache mitkonstituiert wird, also in sich geschichtlich ist, und somit die Entgegensetzung von notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten dahinfällt. Auch die Bibel begreift er als unscheidbar göttlich und menschlich; ihre kritische Interpretation duldet keine Einschränkung, betrifft sie als ganze und beeinträchtigt doch in keiner Weise ihre Autorität. Über seinen Einfluß auf J. G. Herder wurde Hamann geschichtlich wirksam.

Gerhard Heinz

Der unermüdliche Historiker der Diözese Meißen, Pfarrer Heinrich Meier in Chemnitz, legte einen neuen Beweis seiner Gelehrsamkeit vor: *Die Ordensgemeinschaften im Gebiet des 1921 wieder errichteten Bistums Meißen (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 33. Leipzig: St. Benno-Verlag 1990. XII und 181 S.).* Das Werk besteht aus zwei Teilen. Im zweiten Teil werden die einzelnen Ordensgemeinschaften (Dominikaner, Franziskaner, Gesellschaft Jesu, Vinzentinerinnen, Hedwig-Schwestern usw.) und ihre Niederlassungen vorgestellt. Erwähnung verdient, daß zwei Zisterzienserinnen-Abteien, St. Marienstern und St. Marienthal, die Reformation überdauert haben und bis heute existieren. Dies war allerdings nur möglich, weil sich beide Klöster im Sinne der Aufklärung »nützlich« gemacht und caritative Aufgaben (Heime für geistig behinderte Kinder usw.) übernommen haben. Im ersten Teil schildert der Verfasser die vielfachen gesetzlichen Behinderungen, die im 19. Jahrhundert in Sachsen die Errichtung von Klöstern wenn nicht unmöglich gemacht, so doch arg behindert haben. Erst die Trennung von Kirche und Staat in der Weimarer Verfassung beseitigte solche Fesseln.

Der etwas umständliche Titel »Im Gebiet des 1921 wieder errichteten Bistums Meißen« rührt daher, daß diese Diözese 1921 durch die Vereinigung zweier Sprengel, nämlich der Apostolischen Administratur des Bistums Meißen in den Lausitzen und dem Apostolischen Vikariat in den Sächsischen Erblanden, entstanden ist. Das Vorwort ist auf den 3. September 1987 (noch in »Karl-Marx-Stadt«) datiert. Dies läßt die Schwierigkeiten ahnen, die der Drucklegung im Wege gestanden haben. Die Qualität des Papiers zeigt aber, daß auch die kirchlichen Verlage in der ehemaligen DDR nun besseren Zeiten entgegengehen.

Die beiden Reihen der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, die seit 1965 erscheinen, haben einen respektablen Umfang erreicht. Von den Quellen erschienen bis heute 42 Bände; die Forschungen werden es in diesem Jahr auf 54 Bände bringen. Für beide Reihen wurden zahlreiche Dokumente herangezogen, oft auch veröffentlicht. Um das reiche Material zu erschließen, wurde als 50. Band der Forschungen ein Verzeichnis aller Dokumente erarbeitet. *(Dokumentenverzeichnis 1933–1945, bearb. von Arnd Goertz [Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 50]. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990. XIV und 402 S.)* Es sind insgesamt 9508 Stücke. Erschlossen wird das Ganze durch zwei Register (Absender, Empfänger). Der Titel ist nicht ganz korrekt. Die Jahre bis 1933 sind mit 173 Nummern vertreten.

Solange denkende Menschen leben wird wohl darüber gestritten werden, ob es Zufälle gibt. Doch muß sich der Historiker hüten, vorschnell ein direktes Eingreifen Gottes in die Geschichte zu postulieren. Trotzdem ist ein glückliches Zusammentreffen zweier Umstände zu vermelden. Just um die Zeit, als man im Westteil von Berlin daran ging, den Geschichtsverein der Diözese neu zu beleben, fiel die Mauer. Damit wurde ein Neuanfang möglich. Gegründet wurde der Verein (damals »Geschichtsverein katholische Mark«) 1928 in Berlin, auch auf Betreiben von Carl Sonnenschein. Erste Behinderungen brachte das nationalsozialistische Regime. Bis 1943 konnten sich die Mitglieder jedoch zu Vorträgen und Sitzungen treffen. Die Vereinszeitschrift, das Wichmann-Jahrbuch, hatte schon einige Jahre zuvor sein Erscheinen einstellen müssen. 1955 wurde der Verein erneut gegründet. Auch das Wichmann-Jahrbuch erschien wieder regelmäßig. Durch den Bau der Mauer mußte sich der Verein jedoch in den Westteil der Stadt zurückziehen. Wie die Liste der Veranstaltungen in den Jahren 1977 bis 1989 zeigt, entfaltete er aber eine regelmäßige Vortragstätigkeit auf hohem Niveau. Doch war die Zahl der Mitglieder relativ klein (ca. 50). Im Februar 1979 übernahm Kaspar Elm, der bekannte Ordenshistoriker am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, den Vorsitz. Er möchte dem Verein nun neue Impulse geben. Als Zeichen dessen erscheint auch die Vereinszeitschrift in neuer Folge *(Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, hg. von Kaspar Elm. Neue Folge 1, 30./31. Jahrgang 1990/91. Berlin: Morus-Verlag 1990).* Sie wird von einem Redaktionskomitee von sechs Persönlichkeiten betreut. Dieser, auch von der Berliner Kirchenleitung mitgetragene Neuanfang, fiel glücklicherweise mit der Wiedervereinigung nicht nur Deutschlands, sondern auch der Diözese Berlin, zusammen.

Zur neuen Folge der Vereinszeitschrift ist zu bemerken, daß sie sich keineswegs in das katholische Ghetto zurückzieht. Unter den Autoren sind beide Konfessionen vertreten. So berichtet *Dietrich Kurze* über die »Christianisierung und Kirchenorganisation zwischen Elbe und Oder« (S. 11–30). »Evangelische« Themen behandeln *Gerd Heinrich*, »Neue Kirchenordnung und ›stille‹ Reformation. Die Residenz Berlin-Cölln, der Landesfürst und die Luthersache« (S. 49–68) und *Hans-Dietrich Loock*, »Die evangelische Kirche Berlin-Brandenburg im 19. Jahrhundert« (S. 101–116). Ein Geleitwort des Berliner Bischofs

Dr. Georg Sterzinski eröffnet den Band, ein Tätigkeitsbericht des Vorsitzenden für die Jahre 1978 bis 1990 beschließt ihn.

Vor einhundert Jahren trat in Reutlingen ein Kreis geschichtsbewußter und heimatverbundener Bürger zusammen, um sich der Geschichte der Stadt und ihrer Umgebung zu widmen. Schon im März 1890 erschien das erste Heft der »Reutlinger Geschichtsblätter«. Abgesehen von einer längeren Pause in und nach dem Zweiten Weltkrieg (1941–1957) konnte die Zeitschrift bis zum heutigen Tag kontinuierlich fortgeführt werden. Bearbeitet von *Heidi Stelzer* und *Dr. Heinz Alfred Gemeinhardt* erschien nun ein *»Gesamtverzeichnis« (Reutlingen: Reutlinger Geschichtsverein 1989. 72 S. DM 12,–).* Das Verzeichnis enthält folgende Sparten: Inhaltsverzeichnisse für die Jahrgänge 1890–1989, Ortsregister, Personenregister, Autorenregister. Da die Geschichtsblätter auch zahlreiche Beiträge zur Kirchengeschichte bieten, sei an dieser Stelle auf das Verzeichnis verwiesen (in Jahrgang 1, 1890, zum Beispiel veröffentlichte Paul Wilhelm Keppler »Mittelalterliche Meß-Caseln in der Marienkirche zu Reutlingen«).

Im Jahre 1988 wurde der 200. Geburtstag des bekannten Moral- und Pastoraltheologen Johann Baptist von Hirscher gefeiert. Die meisten Beiträge, die aus diesem Anlaß erschienen, gehören einem mehr oder weniger gehobenen »Hirscher-Fundamentalismus« an. Originell indes ist die Untersuchung von *Dr. Otto Rundel,* dem Präsidenten des Landesrechnungshofs von Baden-Württemberg, über Hirscher als Kunstsammler: *»Johann Baptist von Hirscher (1788–1865) und seine Kunstsammlung« (Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 49 [1990] S. 295–319).* Der Verfasser ging systematisch allen Spuren nach und konnte zeigen, daß Hirscher im Laufe der Jahre mindestens 249 Gemälde (vor allem Gotik und früher Barock) und 200 Skulpturen, samt ungefähr 1000 Kupferstichen erwerben konnte. Einiges davon war von allerbester Qualität, namhafte Künstler waren vertreten (Meister des Rohrdorfer Altars, Meister von Meßkirch, B. Strigel, Hans Burgkmair, B. Zeythblom usw.). Noch bei Hirschers Tod fanden sich in seinem Nachlaß 44 Gemälde und 7 Skulpturen. Leider ließ sich seine ursprüngliche Absicht, die Sammlung geschlossen der süddeutschen Heimat zu erhalten, nicht verwirklichen; sie wurde zerstreut. Schwerpunkte sind aber heute noch die Badische Kunsthalle in Karlsruhe und das Württembergische Landesmuseum in Stuttgart. Wenn sich Hirscher schon zu Lebzeiten immer wieder entschloß, Teile der Sammlung zu veräußern, dann auch deshalb, weil er Geld für karitative Unternehmen (vor allem für Waisenhäuser) brauchte. Ergänzend sei vermerkt, daß Hirscher schon in seiner Tübinger Zeit als Kunstkenner gegolten hat. 1835 stellte der Rektor der Universität im Senat den Antrag, »aus den vorhandenen Abbildungen ehemaliger Professoren der Universität (sc. aus der berühmten Porträtsammlung) die besseren auszuwählen, zu reinigen, auszubessern und wieder aufzuhängen«. Das Protokoll fährt fort: »Dr. Hirscher ist bereit, die nöthige Auswahl, wenn die Witterung einmal gelind seyn wird, zu treffen« (Universitätsarchiv Tübingen Abt. 47, Bd. 24, fol. 221).

Die Überlieferungen der Klöster St. Gallen und Lorsch (Codex Laureshamensis) aus der frühen Zeit sind relativ gut erhalten. Jene Dörfer, in denen die beiden Klöster im frühen Mittelalter Besitz hatten, werden deshalb relativ früh erwähnt; viele von ihnen können in diesen Jahren das 1200-jährige Jubiläum ihrer ersten Erwähnung (nicht Gründung!) feiern. Dazu gehört auch das kleine Dorf Möhringen am Bussen, das heute kaum mehr 200 Einwohner hat. Es wird zum ersten Mal in einer Schenkungsurkunde für das Kloster St. Gallen aus dem Jahre 790 erwähnt. Von 1479 bis 1805 gehörte das Dorf dem Spital von Riedlingen; die hohe Gerichtsbarkeit lag beim Rat der Stadt. Zum Jubiläum hat *Karl Werner Steim,* auf dessen Beiträge zum Wilflinger-Festbuch wir bereits verwiesen haben (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8 [1989] S. 407f.), eine Geschichte des Dorfes geschrieben *(1200 Jahre Möhringen am Bussen. Möhringen: Ortsverwaltung 1990, 320 S.).* Hierfür konnte er umfangreiches Quellenmaterial heranziehen. Es ist verständlich, daß vor allem die Entwicklung seit 1800 ausführlich geschildert wurde; hier erhält das Buch geradezu die Funktion einer Chronik. Kirchlich gehörte das Dorf ursprünglich zur Pfarrei auf dem Bussen; im 19. Jahrhundert wurde es von Offingen und Unlingen aus pastoriert. 1865 konnte eine neue Kirche geweiht werden; sie ersetzte die alte, enge Kapelle. Im darauffolgenden Jahr erhielt die Gemeinde eine eigene Pfarrstelle. Der Priestermangel zwingt jedoch seit Jahren, sie von Unlingen aus versehen zu lassen. Dem Buch sind zahlreiche Bilder beigegeben. Die Legenden sind sorgfältig erarbeitet. Dies ist hervorzuheben. Wer wäre in zwei oder drei Jahrzehnten noch in der Lage, alle Gebäude und Personen zu identifizieren? – Man darf die kleine Gemeinde am Bussen zu dieser würdigen Festgabe beglückwünschen. *Rudolf Reinhardt*

Als erster Teil einer auf drei Bände angelegten Biographie bringt *Iso Baumer* in seinem Buch *Max von Sachsen, Priester und Professor. Seine Tätigkeit in Freiburg/Schweiz, Lemberg und Köln (Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag 1990. 357 S. DM 39,–)* das priesterliche und professorale Wirken des 1951 verstorbenen sächsischen Prinzen zur Darstellung. Dieser, großer Kenner und Liebhaber der östlichen Kirchen, wußte sich als Priester ganz der Seelsorge verpflichtet, weshalb er sich allen Versuchen entzog, ihn in Entsprechung zu seiner familiären Herkunft auf ein höheres kirchliches Amt zu berufen. Seine Selbstlosigkeit und Gutmütigkeit wurde indessen von der kirchlichen Hierarchie nicht mit Dank belohnt. Ein 1910 geschriebener Artikel, in dem er die Wiedervereinigung der östlichen Kirchen mit Rom forderte, stieß im Modernismusstreit auf schroffe Ablehnung. Es kam zur Verurteilung durch Pius X. und 1912 zur strafweisen Versetzung von Freiburg i. Ue., wo er seit 1900 ohne Entgelt Vorlesungen in Liturgie gehalten hatte, an das Priesterseminar in Köln. Erst nach dem 1. Weltkrieg konnte er wieder an die Universität Freiburg zurückkehren, wo er, oft vor geringer Hörerschaft, als Honorarprofessor bis zu seinem Tode dozierte. Das mit großer Sympathie für die charismatische Persönlichkeit des eigenwilligen Prinzen geschriebene Buch gibt auch ein gutes Bild vom kirchlich-religiösen Leben Freiburgs in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. *René Pahud de Mortanges*

Zum 60jährigen Bestehen des Freiburger Seminars für Seelsorgehelferinnen bzw. Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten veröffentlichte die Freiburger Akademie eine Schrift mit vier sehr verschiedenartigen Beiträgen (*Rainer Birkenmaier [Hg.]: Werden und Wandel eines neuen kirchlichen Berufs. Sechzig Jahre Seelsorgehelferinnen / Gemeindereferent[inn]en [Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg]. Schnell & Steiner: München 1989. 84 S. Kart.).* In der Tat ist es ein weiter Weg vom Seelsorgehelferinnenseminar bis zum Seminar für Gemeindepastoral und Religionspädagogik.

Prälat Martin Fritz, der langjährige Direktor des Seminars für Seelsorgehelferinnen in Magdeburg, bietet Beobachtungen zur Geschichte und zur Spiritualität des Berufes der Seelsorgehelferinnen (S. 8–18). Hier sind wichtige und interessante Beobachtungen zusammengetragen, die wert sind festgehalten zu werden im Fluß der Zeit. Der Leser hätte lediglich gelegentlich gewußt, wer die zitierten Frauen oder Priester sind. Für die jetzige Generation der Frauen im kirchlichen Dienst sind sicher die mit Ruth Schaumann, Ida Friederike Görres und Gertrud von le Fort zusammenhängenden Beurteilungen besonders wichtig. Der Rezensent hat in diesem Zusammenhang noch einmal die »Hymnen an die Kirche« und »Die ewige Frau« aus dem Bücherschrank geholt und muß bestätigen, was der Autor sagt.

Eine kleine Korrektur hätte der Rezensent gerne angebracht: Es hätten zwei Sätze genügt, aber erwähnenswert wäre doch gewesen, daß die beschriebene Arbeit während der Kriegszeit z. B. in unserem Raum auch von weitsichtigen Kräften des katholischen Frauenbundes konzipiert und betrieben wurde. Auch eine Erwähnung von »Beuron« hätte den Rahmen nicht gesprengt. Diese Erwähnung hätte belegt, daß Einrichtungen, die auf der Strecke geblieben sind, auch zu Gunsten des Freiburger Seminars, nicht vergessen sind und ihren Anteil an der Geschichte des Ganzen haben.

Der wohl interessanteste Beitrag stammt von Ingrid Geißler, die als Missionarin in Mosambik war und jetzt als Bildungsreferentin bei Missio arbeitet. Anschaulich, lebendig, informativ. Für den beschränkten Horizont des Rezensenten spricht es ebenso wie für die Gründlichkeit der Information, daß über die sogenannten Nuclie bisher noch kaum etwas bekannt war. Der Information wegen sei dies ebenfalls festgehalten, daß in den kleinen lebendigen Kommunitäten Christen leben, die sich folgender Aufgaben annehmen (sie werden von den Bischöfen die dringendsten Ministerien der Kommunitäten genannt): Beauftragter des Verkündens und Verlesens des Wortes Gottes; Beauftragter für die Verantwortlichkeit der Familie; Beauftragter der Taufe; Beauftragter der Eucharistie; Beauftragter von Beerdigungen. Vermißt wird vom weniger Eingeweihten hier eine Vertiefung der Erfahrungen aus dem Bereich Kommunionfeier ohne Priester.

Am meisten Platz nimmt der Beitrag von Dr. Christoph Kohl ein »Zwischen Laien und Amtsträgern«. Zum ekklesiologischen Ort der Gemeindereferent(inn)en. Kohl wird als Kaplan der Pfarrgemeinde St. Hildegard, St. Ingberg vorgestellt.

Er wendet sich vor allem in einem zweiten Schritt den Bestimmungen und der Konzeption der deutschen Bischofskonferenz zum Thema zu. Die Fragen, die hier gestellt werden, werden zu Recht gestellt: Dienst des Gemeindereferenten nur als »Unterstützung des kirchlichen Amtes« ...? Keine eigenverantwortliche Tätigkeit...? Ist ihr Dienst vom Amtsträger oder von dem der Gemeindeglieder her zu definieren...?

Er empfiehlt plausibel eine dringende Überarbeitung des Rahmenstatus, vor allem im Blick auf die

dahinterstehende Ekklesiologie. Leider merkt man an der Diktion des Verfassers immer wieder, daß er hier auf seine Dissertation von 1987 zurückgreift. Das erschwert den Betroffenen sicher das Lesen und Verstehen.

Im dritten Schritt geht der Verfasser auf die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums ein. Im vierten rät er zur Neubesinnung zum Thema: Was ist Pastoral bzw. pastoraler Dienst. Im fünften Schritt wird eine zusammenfassende theologische Qualifizierung versucht. Lesenswert, beherzigenswert, für alle Beteiligten.

Im letzten Beitrag geht Walter Kirchschläger (Professor für Exegese an der Theologischen Fakultät Luzern) auf das Thema »Ehe und Ehelosigkeit im pastoralen Dienst« ein. Berufung, Berufung und Lebensstand, Nachfolge und Lebensstand sowie Glaubensbezeugung in der Gemeinde werden unter Berufung auf die einschlägigen neutestamentlichen Zeugnisse dargestellt. Am Ende finden sich noch eine Seite Anregungen für den Gesprächskreis und Anregungen für persönliches Bedenken.

So steht das Buch zwischen theologischer Reflexion und praktischer Nutzanwendung; zwischen historischer und theologischer Vertiefung einerseits und Impulsierung der gegenwärtigen Diskussion um ein neues Konzept andererseits. Das scheint die Stärke des lesenswerten Buches zu sein. *Anton Bauer*

Band 3 (1989) der *Gmünder Studien* bietet sechs Beiträge zur Gmünder Stadtgeschichte. *Ulrich Müller* schildert das Schicksal der »displaced persons«, also »verschleppter« Kriegsgefangener, Zwangs- und Fremdarbeiter in Schwäbisch Gmünd von 1945 bis 1951 (S. 93–120). – Aus Schwäbisch Gmünd stammten zwei Künstler, die im Laufe der Zeit vergessen wurden! *Peter Spranger* deckt erste Spuren von Balthasar Küchler (um 1571–1641), einem Kupferstecher, Maler, Geleitreiter in württembergischen Diensten und Bürger von Schwäbisch Gmünd auf. Für die Hochzeit von Herzog Johann Friedrich von Württemberg mit der Markgräfin Maria Sophia von Brandenburg (1609) in Stuttgart erhielt Küchler den Auftrag, in 240 Kupferstichen (erschienen 1611) den Prunk dieses höfischen Festes zu dokumentieren (S. 7–36). – *Herrmann Kissling* bietet eine Einführung in das Werk von Gustav Jourdan (1884–1950), der ab 1913 Leiter der Kunstgewerbeschule in Stuttgart (seit 1946: Staatliche Akademie der Bildenden Künste) und von 1923 bis zu seiner Pensionierung 1946 Professor an der Klasse für Stofftechnik war (S. 67–92). – *Klaus Jürgen Herrmann* schildert das Wirken der Bettelorden in Schwäbisch Gmünd: Franziskaner (seit ca. 1250), Augustinereremiten (1284), Dominikaner (1294) und Kapuziner (seit 1644 auf dem »Salvator«). Besonders interessant die Geschichte des Frauenklosters Gotteszell, ursprünglich eine Gemeinschaft von frommen Frauen »extra muros«, die sich später dem Dominikanerorden unterstellten. – Für eine andere Schwesterngemeinschaft errichtete die Bürgerswitwe Anna Hammerstätter 1445 ein »Seelhaus«. Gegen den Willen der Stifterin wurden die Schwestern 1476 Mitglieder des Dritten Ordens des hl. Franziskus. 1668 wurde daraus ein reguläres Franziskanerinnenkloster. – Die Geschichte des Franziskanerklosters in der Zeit zwischen der Reformation und der Säkularisation schildert *Hans-Helmut Dieterich*. Besonders im Barock hatten die Franziskaner und ihre Schule eine große Wirkung: Wie in den Jesuitenschulen wurden seit 1737 Theaterstücke aufgeführt, meist im Herbst am Ende des Schuljahres, gelegentlich auch in der Fastenzeit (S. 37–58). – In einer umfangreichen Anzeige stellt *Klaus Graf* das dreibändige Werk »Die Vener von Gmünd und Straßburg, 1162–1447« (1982) von Hermann Heimpel vor. Die Vener waren ein Gmünder Stadtgeschlecht, dessen Bedeutung erst in den letzten zwei Jahrzehnten erkannt wurde. Im Konklave auf dem Konstanzer Konzil, aus dem am 11. November 1417 Otto Colonna als Martin V. hervorging, erhielt Jakob Vener, Sekretär des Pfalzgrafen Ludwig, zunächst die meisten Stimmen der deutschen Wähler (S. 151–159). – Eine weitere Studie von *Klaus Graf* im *Einhorn-Jahrbuch* Schwäbisch Gmünd 1989 bietet neue Forschungsergebnisse zur Geschichte der Heilig-Kreuz-Kirche im Mittelalter. Im Jahre 1926 erhob der Rottenburger Bischof Dr. Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) die Gmünder Stadtpfarrkirche zum Münster. Dabei trat das Marienpatrozinium (wieder) in den Hintergrund. Die romanische Vorgängerkirche war nämlich nicht Maria, sondern dem hl. Kreuz geweiht gewesen. Aufgrund einer neugefundenen Urkunde von 1376 weist Graf außerdem nach, daß der bislang nur 1372 belegte Werkmeister Johannes der Sohn von Heinrich Parler war. – Im Anhang veröffentlicht *Graf* den Bericht des Stadtschreibers Rudolf Holl (genannt Ästlin) über den Einsturz der spätromanischen Türme am Karfreitag 1497. Zum Dank für den glimpflichen Ausgang wurde jährlich eine Prozession begangen. Beides, Bericht und Prozession, sollten die Pfarrkirche und damit auch die Stadt als besondere Gnadenstätte Mariens ausweisen (S. 81–105).

Gisela Zeißig

Vor fast einhundert Jahren veröffentlichte Karl Theodor Kalchschmidt eine *»Geschichte des Klosters, der Stadt und des Kirchspiels St. Georgen auf dem badischen Schwarzwald« (Heidelberg: Karl Winters Universitätsbuchhandlung 1895. 174 S.).* Aus verständlichen Gründen (der Verfasser war evangelischer Pfarrer) lag der Schwerpunkt auf der Reformationszeit und dem Kampf um das Kloster, den der Konvent von seinem Fluchtort, dem Stadthof in Willingen aus, gegen das Herzogtum Württemberg führte. Auch über die »badische Zeit«, also das 19. Jahrhundert, wird ausführlich berichtet. Der rührige Verein für Heimatgeschichte St. Georgen (7742 St. Georgen, Goethestraße 3) legte 1988 einen *Nachdruck* des immer noch lesenswerten Buches vor.

Im Oktober 1982 konnte die Filialgemeinde Bühlingen (Rottweil-Altstadt, St. Pelagius) eine neue, moderne Kirche beziehen. Damit drohte der alten, im hohen Mittelalter entstandenen, später wiederholt erweiterten Silvester-Kapelle ein unrühmliches Ende. Daß es nicht soweit kam ist auch einer Gruppe von jungen Leuten zu verdanken, die sich unter Führung eines Architekten (Alfons Bürk) zusammengefunden hatten, um in der Stadt Rottweil verfallende Objekte zu restaurieren (Sanierungsgruppe des Stadtjugendrings Rottweil). Die Arbeiten an der Kapelle erfolgten in ständiger Rücksprache mit dem zuständigen Pfarramt, dem Landesdenkmalamt und dem Bischöflichen Bauamt in Rottenburg. Aus Anlaß der Wiedereröffnung am 1. Juli 1990 gab das *Pfarramt St. Pelagius* eine Broschüre heraus: *St. Silvester Bühlingen (Rottweil: Sanierungsgruppe des Stadtjugendrings 1990. 54 S. und Pläne).* Darin wird die Geschichte von Dorf und Kapelle dokumentiert. Breiten Raum nehmen auch die Schilderung der Restauration und eine präzise Bauaufnahme ein, mit deren Hilfe sich die Geschichte des Bauwerks rekonstruieren ließ.

Im März 1974 wurde in Türkheim bei Buchloe die Josef-Bernhart-Gesellschaft gegründet. Sie macht es sich zur Aufgabe, das literarische Werk des bekannten Theologen, Historikers und Essayisten zu pflegen. Soweit die Bücher vergriffen sind, sollen sie neu herausgegeben werden. An diesen Arbeiten beteiligen sich unter anderem Lorenz Wachinger, Eugen Biser, Georg Schwaiger und Manfred Weitlauff, der auch der Gesellschaft vorsteht (Anschrift: Josef-Bernhart-Gesellschaft e.V. Krautgartenstraße 17, D – 8939 Türkheim). Die Mitglieder haben die Möglichkeit, die Bücher verbilligt zu beziehen (Jahresbeitrag derzeit DM 30,–, Schüler und Studenten DM 10,–). Zur Zeit sind vierzehn Titel lieferbar; die meisten von ihnen wurden vom Anton H. Konrad-Verlag in Weißenhorn aufgelegt. Als letzter Titel erschien *»Tragik im Weltlauf«, hg. von Manfred Weitlauff (Weißenhorn 1990. 314 S.).* In einem Nachwort stellt der Herausgeber das Werk aus dem Jahre 1917 in den Rahmen der Biographie Bernharts. Hierfür konnte er auf die »Erinnerungen« und die »Tagebücher« des Theologen zurückgreifen, von denen er zur Zeit kommentierte Editionen vorbereitet. Der Nachlaß Bernharts liegt in der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

Nicht einfach ist es, als Historiker eine gute Arbeit zu liefern, das heißt die einschlägigen Quellen zu entdecken, diese richtig zu analysieren, ihre Aussagen in das gängige Geschichtsbild einzuordnen und dieses notfalls zu korrigieren. Ebenso schwierig ist es andererseits, das so Erarbeitete aus der Welt der heren Wissenschaft in den Schulunterricht zu übertragen. Zusammen mit zwei Lehrern *(Hermann Bauer* und *Anton Stehle)* hat dies *Rudolf Seigel,* Professor an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, für die Haupt- und Realschulen im Landkreis Sigmaringen mit Erfolg versucht: *Meine Heimat – mein Kreis. Schülerarbeitsheft Teil II: Vor- und Frühgeschichte, Mittelalter (40 S. mit zahlreichen Bildern und Karten. Sigmaringen 1990; dazu Lehrerheft, hektographiert 94 Seiten. Sigmaringen 1990).* An dieser Stelle interessieren vor allem die Abschnitte »Die Alemannen« mit Schilderung der Christianisierung und »Das Leben im Mittelalter« (Adelsherrschaft, Klosterleben, Bauer und Herr, Städte). Die Darstellung ist vorbildlich, der gebotene Stoff akzentuiert und ausführlich. (Mancher Universitätslehrer wäre froh, wenn er bei seinen Studenten all das voraussetzen könnte, was hier von Hauptschülern verlangt wird.) Die Beispiele sind alle der engeren Umgebung entnommen (z. B. Gräberfunde aus der Alemannenzeit, Patrozinien, Herrschaftsbereich der Grafen von Veringen, Kloster Beuron). Zu Seite 28 ist zu ergänzen, daß sich manche Frauensammlungen auch den älteren Orden anschlossen; so wurde aus der Sammlung in Heiligkreuztal ein Zisterzienserinnenkloster. Anzumerken ist noch, daß das Unterrichtswerk von der Landesbank-Kreissparkasse Sigmaringen finanziert wurde. Dies kann anderen Banken und Sparkassen als Vorbild empfohlen werden: das hierfür ausgegebene Geld ist besser angelegt als für vielen Schnick-Schnack, den sich manche Sparkasse leistet (z. B. die umgebaute Kundenhalle der Kreissparkasse Tübingen). *Rudolf Reinhardt*

Die mit Grußworten von Bischof, Dekan, Pfarrer und Oberbürgermeister eingeleitete Festschrift *(100 Jahre Katholische Kirchengemeinde St. Laurentius Bietigheim-Bissingen 1888–1988, hg. von der Katholischen Kirchengemeinde. 1988. 144 S. Brosch.)* wird über den Ort hinaus wertvoll durch die archiv- und literaturkundige Darstellung der Geschichte der Pfarrei, deren Überschrift dann auch zum Titel der Festschrift wurde. Es wird wohl kaum eine Pfarrei in der Diözese geben, deren Geschichte so gründlich aufgearbeitet wurde. Diese Arbeit von Günther Bentele, einem Mitglied der Kirchengemeinde, wurde gleichzeitig in die vom Stadtarchiv Bietigheim-Bissingen betreute Reihe »Blätter zur Stadtgeschichte« aufgenommen.

Die Rottweiler Ruhe-Christi-Kirche, ihren Maßen nach eher ein Kapellenbau, gilt als das »Barockjuwel« der ehemaligen Reichsstadt. Aus Anlaß der anstehenden Renovation der Kirche (1990/91) würdigt *Wolfgang Vater (Adam Winterhalter und die Ruhe-Christi-Kirche in Rottweil, hg. von der Auferstehungs-Christi-Gemeinde Rottweil. 1988. 20 S. mit 8 Abb.)* den insbesondere wegen seiner künstlerischen Ausstattung bedeutsamen Bau. Waren bislang schon der Rottweiler Baumeister Matthäus Scharpf, sowie die Rottweiler Maler Glückher (Fresken) und Achert (Altarblatt und Emporenbilder) bekannt, auch der Bildhauer und Kunstschreiber Adam Bertsche, so kann Vater jetzt – gestützt auf einen archivalischen Fund – auf einen »bildhauer zue Ferenbach« verweisen, den er mit Adam Winterhalter in Vöhrenbach zu identifizieren weiß. Auch dessen Sohn Johann Michael wurde für die Kirche tätig. Dem Leben und Werk von Vater und Sohn wird nachgegangen; bemerkenswert auch die Erläuterung des ikonographischen Programms des Hochaltars.

Das von Frieder Stöckle eingeleitete »Werkstattbuch« *(Alfred G. Seidel, Zeichen und Zeilen. Hg. für die Stadt Schorndorf Frieder Stöckle. Stuttgart: Theiss 1988. 157 S. mit zahlreichen Abb. Kart.)* stellt den 1913 in Breslau geborenen und seit 1945 in Schorndorf schaffenden Maler, Bildhauer und Buchillustrator Alfred G. Seidel auch als Lyriker und Dramatiker vor. Der 1988 aus Anlaß seines 75. Geburtstages mit der Martinus-Medaille der Diözese Rottenburg-Stuttgart ausgezeichnete Künstler war und ist noch am Kirchenbau der Diözese mit Fensterentwürfen und Reliefs reichlich vertreten. Eine wie selten komplette Werkübersicht (S. 141–152) gibt darüber Auskunft.

In der bekannten und beliebten Reihe *›Kleine Kunstführer‹* des Verlags Schnell & Steiner (München und Zürich), die bald 2000 Nummern erreichen wird, erscheinen immer häufiger auch Führer zu weniger bekannten und bedeutenden Kirchenbauten. Dies ist insbesondere den Kirchengemeinden zu danken, die ein gewisses finanzielles Risiko nicht scheuen. Für Oberschwaben wäre aus jüngster Zeit auf vier Führer zu verweisen: *Gottesberg Bad Wurzach* (Nr. 1775; 1989, 16 S.; Text: Otto Beck); *Bodnegg* (Nr. 1665; 1989, 20 S.; Text: Otto Beck); *Kirchen in Mittelbiberach mit Würdigung von Ulrika Nisch* (Nr. 1706; 1988, 20 S.; Text: Otto Beck, Karl Ehrle, Franz und Roswitha Mohr); *Risstissen* (Nr. 1797; 1989, 16 S.; Text: Iris Radi). Allen Führern ist gemeinsam, daß sie nicht nur die Bauten und ihre Ausstattung sorgfältig beschreiben, sondern immer auch in die Geschichte einführen. *Heribert Hummel*

Die Stiftskirche (oder, besser gesagt: das ehemalige Stift) in Horb feierte 1987/88 ihr 600jähriges Jubiläum. Damals erschien eine Festschrift, die hier vorgestellt wurde (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 7 [1988] S. 372). Nunmehr legt der Horber Stadtpfarrer »Erinnerungen« an die Veranstaltungen des Jubiläumsjahres vor, aus denen an dieser Stelle natürlich nicht die Predigten und die religiös-theologischen Beiträge, sondern nur die kirchengeschichtlichen Untersuchungen behandelt werden können *(600 Jahre Stiftskirche Heilig Kreuz 1387–1987. Erinnerungen an das Horber Kirchenjubiläum. Hg. von Karl Mattmüller im Auftrag der Katholischen Kirchengemeinde Horb am Neckar. Horb: Rottenburger Druckerei 1989. 176 S. Kart.)*. Joachim Köhler bringt (S. 56–68) nach Überlegungen zum Wert historischer Erkenntnisse einen Überblick über Geschichte und geistliches Leben des Stifts, die er kritisch der Gegenwart gegenüberstellt. Ders. behandelt im Anschluß daran den »Alltag der Chorherrn« (S. 69–85), vor allem zunächst im Anschluß an die Statuten von 1487/88, die leider nicht ediert sind. Das ist ärgerlich, weil die Regesten in der Festschrift, wie ein Vergleich mit dem Teilfaksimile zeigt (Festschrift S. 58/59), nicht verläßlich sind (Art. 2 ist unvollständig, desgl. Art. 3; Art. 4 sagt gerade das Gegenteil; ähnlich ist es bei Art. 5, wo es sich im Gegensatz zum Regest eben um das »dreispännige« Hochamt – in vorkonziliarer Sprachregelung – des Propstes handelt). Im ferneren Teil des Aufsatzes werden Wirtschaft und Seelsorge des

Stiftes vorgestellt. In einem weiteren Aufsatz versucht Joachim Köhler, »Die josephinische Kirchenpolitik und die Folgen für Horb« (S. 86–96) positiver als in der Vergangenheit zu sehen. Im Angesicht der Säkularisation stellt Werner Trefz (S. 99–122) auf einer breiten Quellengrundlage die Frage: »Hat die Auflösung des Horber Chorherrenstiftes das kirchliche Leben in der Stadt verändert?« Wichtige baugeschichtliche Untersuchungen zur gotischen Stiftskirche, nicht zuletzt ihrer Steinmetzzeichen, bringt Franz *Gessler* (S. 122–138). Der Band wird mit den Porträts von drei bedeutenden Persönlichkeiten abgeschlossen: Abt Martin Gerbert von St. Blasien († 1793), Bischof Paul Leopold Haffner von Mainz († 1899) und der Tübinger Theologe Paul Schanz († 1905). Diese »Erinnerungen« sind eine gute Ergänzung zur Festschrift von 1987. *Jürgen Sydow*

Im Mai 1988 veranstaltete die Bildhauerklasse Brodwolf der Stuttgarter Kunstakademie auf Einladung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Initiator Dr. August Heuser) im Schatten der Barockanlage Weingarten ein Symposion, das »zum Suchprozeß um die Wahrheit und Wirklichkeit des Lebens und der Kommunikation von Religion und Kunst beitragen« sollte. Die aus dem Symposion erwachsenen und ausgestellten Arbeiten (30. 5.–4. 10. 1988) sind in einem sorgfältig gedruckten Katalog dokumentiert: *Symposion Weingarten. Bildhauerklasse Brodwolf. Stuttgart: edition cantz 1988. 71 S. DM 20,–.* Der Katalog ist hier weniger wegen der Bildhauerarbeiten anzuzeigen, die andernorts vermutlich wenig Aufsehen oder gar Aufregung verursacht hätten wie in Weingarten. Hier glaubte man eine Schändung des heiligen Martinsberg, gar Blasphemie, die nach dem Staatsanwalt rief, konstatieren zu müssen. So wird der Katalog ungewollt zum Dokument des immer noch angespannten Verhältnisses zwischen Kunst und Religion bzw. Kirche. So lange man sich in der Provinz so aufgeregt gibt, wird es auch wenig nützen, wenn die deutschen Katholiken ihr angeblich gutes Verhältnis zur Moderne auf Katholikentagsausstellungen (wie jüngst wieder 1990 in Berlin) zur Schau stellen lassen. *Heribert Hummel*

Unsere Toten 1988–1990

Paul Storz Volksbüroleiter	Januar 1988
Dr. Hans Lorenser Oberbürgermeister i. R.	19. Juli 1989
Hugo Rathgeb Geistlicher Rat, Dekan	3. November 1989
Dr. Josef Gantert Prälat	7. Dezember 1989
Kuno Klaus Oberamtmann a. D.	Mai 1990
Ottmar Kopp Pfarrer	25. September 1990

Vereinschronik für das Jahr 1990

1. Die diesjährige Studientagung »Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus«, wieder in Zusammenarbeit mit der Diözesanakademie Rottenburg-Stuttgart, war vom 26. bis 30. September. Trotz des interessanten Themas und eines ausgewogenen Programms war der Besuch auffallend schwach. Ein Bericht über den Verlauf und den Inhalt der Referate folgt unten (Andrea Polonyi).
2. Die diesjährige Mitgliederversammlung war am 21. November in der Diözesanakademie Stuttgart-Hohenheim. Aus Anlaß des einhundertjährigen Jubiläums der Gründung des Marienhospitals in Stuttgart sprach der Vorsitzende über: »Emanzipation durch Liebe und Leistung – das Beispiel Marienhospital«. Den Gruß und den Dank des Bischofs für die zehnjährige Arbeit des Vereins überbrachte Domkapitular Dr. Werner Groß.
3. Unter Vorsitz unseres Ehrenmitglieds Professor Dr. Eberhard Gönner war die Neuwahl des Vorstandes. Gewählt wurden (in alphabetischer Reihenfolge): Prof. Dr. Joachim Köhler, Elke Kruttschnitt, Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Präsident Dr. Gregor Richter, Ltd. Direktor Dr. Waldemar Teufel, Wolfgang Urban und Wolfgang Zimmermann. Im Anschluß an die Mitgliederversammlung kamen die neugewählten Vorstandsmitglieder, zusammen mit den beiden geborenen Mitgliedern Dr. Gebhard Fürst und Dr. Heinrich Maulhardt, zu einer ersten Sitzung zusammen. Unter Leitung von Professor Dr. Eberhard Gönner wurde der engere Vorstand gewählt (siehe die untenstehende Liste) und Frau Gertrud Bäurle in der Geschäftsführung bestätigt.
4. Auf der Mitgliederversammlung wurde einstimmig folgende Satzungsänderung beschlossen: »In § 7 Abs. 2 der Satzung in der am 12. November 1989 beschlossenen Fassung wird folgender Satz eingefügt: ›Die Wahl erfolgt für die Dauer von fünf Jahren‹«.
5. Unter den Berichten seien hier erwähnt:
   a) Eine Mahnaktion bei den säumigen Mitgliedern hatte nur einen mäßigen Erfolg; mehr als ein Drittel der Gemahnten hat nicht reagiert.
   b) Mit Wirkung vom 1. Januar 1991 wird die Geschäftsführung neu geordnet werden. Die Einzelheiten muß der Vorstand noch beraten und beschließen.
6. Der Geschichtsverein der Diözese Berlin erhielt, nachdem die Trennung unseres Vaterlandes überwunden ist, neue Möglichkeiten. So erscheint die Vereinszeitschrift, das »Wichmann-Jahrbuch« (herausge-

geben von Professor Dr. Kaspar Elm), seit 1990/91 in neuer Folge. Wir haben dem Berliner Verein sofort den Tausch vorgeschlagen; unser Angebot wurde angenommen. Wir wünschen dem Berliner Verein ein gutes Fortschreiten.

7. Unsere Bibliothek wuchs im Jahre 1990, und zwar durch die Tauschexemplare (vgl. die unten folgende Liste) und durch Geschenke von Frau Dr. Brigitte Degler-Spengler (Basel), Frau Oberstudienrat Anna Rippl (Crailsheim) und Herrn Dr. Joachim Bensch (Sigmaringen). Allen Schenkern sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.
8. Die Zahl der Mitglieder nahm auch im vergangenen Jahr langsam, aber kontinuierlich zu. Am 21. November 1990 war der tatsächliche Stand 1067 Mitglieder. *Rudolf Reinhardt*

Bericht über die Studientagung 1990: Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus

Zehnte Studientagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten vom 26. bis 30. September 1990.
Tagungsleitung:
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart;
Dieter R. Bauer, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

A. Programm

Mittwoch, den 26. September 1990
Prof. Dr. Heinz Hürten, Eichstätt: »Deutscher Katholizismus im 19. Jahrhundert, Positionsbestimmung und Selbstbehauptung«.

Donnerstag, den 27. September 1990
Dr. Otto Weiß, Rom: »Emanzipation der Wiener Katholiken und des Katholikenvereins in Auseinandersetzung mit kirchlichen Autoritäten (1848–1853)«.
Dr. Alois Steiner, Meggen: »Entwicklungslinien des schweizerischen Verbandkatholizismus«.
Thomas Mergel, Bielefeld: »Reformer im Südwesten – Reformer im Rheinland, Anti-ultramontane Bewegungen des Vormärz im Vergleich«.
Dr. Irmtraud Götz von Olenhusen, Freiburg: »Klerus, Laien und Vereine, Konfessionalisierung, Ultramontanisierung und Entbürgerlichung in der Erzdiözese Freiburg im 19. Jahrhundert«.

Freitag, 28. September 1990
Dr. Clemens Rehm, Karlsruhe: »Vereine und Petitionen – Instrumente der badischen Katholiken«.
Andreas Holzem, Münster: »Emanzipation als Opposition, Deutschkatholizismus in der Diözese Rottenburg«.
Dr. Heinrich Maulhardt, Rottenburg: »Die katholischen Vereine in der Diözese Rottenburg 1869 – Ein Überblick«.
Ansgar Krimmer, Pfullingen: »Der Katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg«.
Susanne Söhn-Rudolph, Mannheim: »Katholische Vereine im Rottweil des 19. Jahrhunderts – Eine Fallstudie«.

Samstag, 29. September 1990
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Tübingen: »Kulturkampf in Württemberg?«
Hubert Wolf, Tübingen: »Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität – Der Streit um eine katholische Universität für Deutschland«.
Gisela Breuer, Berlin: »Zwischen Emanzipation und Anpassung – Der katholische Frauenbund im Kaiserreich«.
Dr. Markus Talgner OSB, Weingarten: »Die Katholikentage 1848–1869«.

B. Bericht

Einleitend skizzierte *Professor Dr. Rudolf Reinhardt* den Hintergrund, auf dem sich im 19. Jahrhundert der deutsche Katholizismus entfalten konnte und mußte. Eine tiefgreifende Zäsur zur vorangegangenen Epoche setzten die Französische Revolution und mit ihr die Säkularisationen und die Mediatisierung. Mit der Säkularisation verlor die Kirche ihren politischen und juristischen Rückhalt. In einer Phase der Neuorientierung wurden verschiedene Verfassungsmodelle diskutiert, sowohl innerkirchlich (Metropolitanverfassung) als auch im Verhältnis der Kirche zum Staat. Die Diskussion um eine deutsche Bundeskirche wurde schließlich faktisch durch den Abschluß von Einzelkonkordaten (Bayern 1817) und den Erlaß der Zirkumskriptionsbullen für Preußen (1821), die Oberrheinische Kirchenprovinz (1821) und Hannover (1824) beendet. Der einseitigen Interpretation der Verträge und Abmachungen durch die Staatsgewalt begegnete die Kirche auf unterschiedliche Weise. Aufgeklärte Kreise suchten eine »Zweckkoalition« mit dem Staat, um so die Ziele einer Kirchenreform, die meist auf der Diskussion des 18. Jahrhunderts beruhte, verwirklichen zu können. Die »Jungkirchler« und »Ultramontanen« dagegen kämpften für eine »kirchliche Emanzipation« vom Staat. Staatliche Eingriffe in kirchliche Belange wurden als neue »Christenverfolgung« interpretiert. Die (wissenschaftliche) Publizistik im Vormärz war eines der Foren, um die neuen Ideen einem breiteren Publikum bekannt zu machen. Nach 1848 übernahmen katholische Verbände einen Großteil dieser Aufgaben.

Die Französische Revolution als einschneidendes Ereignis nahm *Professor Dr. Heinz Hürten* (Eichstätt) zum Ausgangspunkt seines Referats. Im Ancien Régime war ein Staatswesen ohne Christentum undenkbar gewesen. 1790 war jedoch in Frankreich das Bündnis zwischen Thron und Altar zerbrochen. Fortan bestimmte das Nützlichkeitsprinzip das Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Damit wurde nach 1803 auch die Kirche in Deutschland konfrontiert. Wollte sie nicht gänzlich auf Mitsprache verzichten, mußte sie systemkonforme Methoden finden. Wichtige Signale gingen dabei vom britischen Irland aus. Daniel O'Connell (1775–1847) gründet 1823 in Dublin die »Irish Catholic Association«. Um eine politische Vertretung der Katholiken im Londoner Parlament zu erreichen, wandte diese Organisation neuartige Methoden an. Durch die Mobilisierung der Massen und eine gezielte Presse- und Öffentlichkeitsarbeit setzte sie eine »Emanzipation der Katholiken« im Sinne einer Gleichstellung im Staate durch.

In Belgien löste diese katholische Bewegung ein Bündnis zwischen Katholiken und Liberalen aus. Im Rahmen der bürgerlichen Freiheiten (Presse- und Versammlungsrecht, parlamentarische Mandate) waren Recht und Freiheit im Staate durchzusetzen. Ohne die Ziele des Liberalismus inhaltlich zu bejahen, machte sich die Kirche die modernen politischen Assoziationsweisen zu eigen. Das katholische Deutschland hatte in Männern wie Joseph Görres (1776–1848) oder August Reichensperger (1808–1895) Vorkämpfer einer »kirchlichen Emanzipation«. Mit der Schrift »Athanasius« (1837) löste Görres im Kölner Mischehenstreit eine wirkungsvolle Protestbewegung im deutschen Katholizismus aus. Öffentlich wurde das neue Selbstbewußtsein bei der Wallfahrt zum Heiligen Rock nach Trier (1844) demonstriert. Doch ermöglichten erst die Märzereignisse 1848 die Gründung kirchlicher Vereine. Der Piusverein – auf der Basis des weltlichen Verfassungsrechtes errichtet – wurde zum Vorkämpfer kirchlicher Freiheit. Auch nachdem die Revolution 1849 gescheitert war, konnte die Kirche verfassungsrechtlich und gesellschaftlich wesentliche Erfolge verzeichnen. Eine gesamtgesellschaftliche Integration der Kirche wurde als Notwendigkeit empfunden. Zugleich verstärkten sich nach 1848 die Tendenzen zur »Verkirchlichung« der neuen katholischen Vereine.

Dr. Otto Weiß (Rom) skizzierte das Spannungsfeld zwischen »Katholischer Laienbewegung und kirchlicher Autorität« im Wien der vierziger Jahre. Vielfältige Gruppierungen prägten das Bild: gemäßigte Josephiner (um den Wiener Erzbischof Milde, 1832–1853), der Freundeskreis um Anton Günther (1787–1867), Deutschkatholiken und schließlich radikal-ultramontane Kräfte. Johann Emmanuel Veith (1787–1870) und gleichgesinnte Laien gründeten 1848 den »Wiener Katholikenverein für Glauben, Freiheit und Gesittung«. Im Rahmen der neugewonnenen bürgerlichen Freiheiten wollte man eine »Emanzipation der Kirche« vom (josephinischen) Staat erreichen. Der Wiener Erzbischof Milde sah darin aber einen Angriff auf die Staatskirche selbst. Daß religiöse und politische Aktionen von Laien ohne die Leitung durch die kirchliche Hierarchie sich entfalten sollten, war für Milde untragbar. Nicht demokratische Mehrheiten sollten entscheiden, sondern das bischöfliche Plazet. Die Jahre zwischen 1848 und 1850 waren von heftigen Auseinandersetzungen zwischen Katholikenverein und Erzbischof geprägt. 1850 konnte Milde eine Änderung der Statuten durchsetzen, die den Verein der Leitung der Hierarchie unterstellten.

Über die Entwicklungen im Schweizer Verbandskatholizismus berichtete *Dr. Alois Steiner* (Meggen).

1857 wurde der schweizerische Piusverein gegründet. Ursache für diese »helvetische Verspätung« waren die politischen Verhältnisse. Durch die Niederlage im Sonderbundskrieg 1847/48 hatte sich die Inferiorität der Katholiken verstärkt. In den Zentren des politischen Katholizismus, Freiburg und Luzern, bestimmten radikal-liberale Regierungen. Erst in den fünfziger Jahren gelang es entschiedenen Katholiken wie Theodor Scherer (1816–1885) und Joseph Ignaz von Ah (1834–1896), die Presse gezielt für die katholische Bewegung einzusetzen. Die katholischen Vereine entwickelten sich ähnlich denen in Deutschland. Ein wichtiges Ziel war die »Emanzipation« im Sinne des Ultramontanismus. Der kulturellen Inferiorität suchte man durch Gründung neuer Mittelschulen in der katholischen Innerschweiz zu begegnen. Laut wurde auch die Forderung nach einer eigenen katholischen Hochschule gestellt. Das Modell einer kantonalen katholischen Staatsuniversität wurde jedoch erst 1889 in Freiburg realisiert. Die soziale Frage suchte man durch Gründung von Männer- und Arbeitervereinen zu lösen. Die Gründung von Dachverbänden (»Schweizerischer katholischer Volksverein«, »Katholischer Frauenbund«, »Christlich soziale Arbeiterorganisation«) brachte um die Jahrhundertwende eine Modernisierung des katholischen Verbandswesens. Der erste schweizer Katholikentag 1903 in Luzern wurde zu einer Demonstration politischer Geschlossenheit.

Thomas Mergel (Bielefeld) interpretierte die »anti-ultramontanen Bewegungen des Vormärz« als eine »Option für eine bürgerliche Kirche«. Die Auseinandersetzungen in der Kirche seien ein Spiegelbild der politischen Kämpfe gewesen. In der anschließenden Diskussion wurden weitere Fakten bekanntgemacht; diese verlangten nach einer stärkeren Differenzierung: Reformkatholiken wie Ultramontane bedienten sich bürgerlicher Freiheiten als Medium ihrer Politik.

Dr. Irmtraud Götz von Olenhusen (Freiburg) stellte ein Forschungsprojekt vor: aufgrund der Personalakten im Erzbischöflichen Ordinariatsarchiv Freiburg soll ein sozialgeschichtliches Bild des badischen Klerus im 19. Jahrhundert gezeichnet werden. Für die erste Hälfte des Jahrhunderts läßt sich eine »Verbürgerlichung« des Katholizismus konstatieren. Während ältere Pfarrer noch »ständisch« dachten, schlossen sich die jüngeren bürgerlichen Vereinen und Lesegesellschaften an. Vereinzelt wurden sie sogar Gründer von Reformvereinen (Pfarrer Blumstetter in Hechingen). Der badische Klerus im Vormärz, josephinisch geprägt, aufgeklärt liberal und staatskirchlich gesinnt, vermied eine »Konfessionalisierung«. Dies änderte sich um 1850 (unter Erzbischof Hermann von Vicari). Nun wurde auch innerkirchliches Fehlverhalten (zum Beispiel Vernachlässigung des Rosenkranzgebetes) zum Anlaß von Strafmaßnahmen. Ein extremer Ultramontanismus konnte in Baden jedoch nicht Fuß fassen.

Die Frage nach dem politischen Engagement der badischen Katholiken griff *Dr. Clemens Rehm* (Karlsruhe) auf. Im Oktober 1839 entstand der Schaffhauser Verein zur freien Besprechung kirchlicher Angelegenheiten. Sowohl staatliche Behörden wie auch das Erzbischöfliche Ordinariat standen ihm kritisch gegenüber. 1844 versuchten Franz Joseph Mone (1796–1871), Archivar in Karlsruhe, und Franz Joseph von Buß (1803–1878), Professor für Staatswissenschaften in Freiburg, ein katholisches Vereinswesen aufzubauen. Sie scheiterten aber am Einspruch der Geistlichkeit. Zwei Jahre später gelang es Buß und Heinrich Bernhard von Andlaw (1802–1871), durch eine Massenpetition die Auflösung der Zweiten Badischen Kammer, die sich für die Gleichstellung der Deutschkatholiken mit den großen Kirchen ausgesprochen hatte, zu erzwingen. 1848/49 folgten weitere Petitionen an das Frankfurter Parlament, um das Ende staatlicher Eingriffe in kirchliche Belange zu erreichen. Diese »spontanen« Petitionen wurden indes von Buß gesteuert. Die katholischen Volksvereine, an ihrer Spitze jeweils der Ortspfarrer, hatten die Aufgabe, Unterschriften zu sammeln. Regional konzentrierten sich diese Unterschriftsaktionen auf wenige Gebiete (Hotzenwald, Freiburg, Philippsburg, gemischt konfessionelle Gebiete). So kann der Charakter einer spontanen »Massen- und Laienbewegung« auf diesem Hintergrund in Frage gestellt werden.

Den Deutschkatholizismus als kirchenbildende Gemeinschaft und Teil der Reformbewegung der Zeit stellte *Andreas Holzem* (Münster) vor. Entgegen ihren Erwartungen konnten die Deutschkatholiken nur in fünf württembergischen Städten (Stuttgart, Ulm, Reutlingen, Eßlingen, Heilbronn) Fuß fassen. Im Februar 1845 konstituierte sich nach dem »Breslauer Modell« die erste deutschkatholische Gemeinde in Ulm. Aber bereits 1846 stagnierten die Zahlen. Die Grundintention von Johannes Ronge (1813–1887), nämlich ein Aufgehen der beiden großen Konfessionen in einem neuen Deutschkatholizismus, ließ sich nicht einmal in Andeutungen erreichen.

In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, daß bei den württembergischen Deutschkatholiken religiöse und kirchliche Anliegen im Hintergrund standen. Die meisten Mitglieder sahen in der Bewegung eine Möglichkeit, im Vormärz politischen Protest zu artikulieren. Ob der Deutschkatholizismus in Württemberg als Teil des Reformkatholizismus interpretiert werden kann, bedarf einer kritischen Anfrage. Faktisch waren die oben genannten fünf Städte evangelisch geprägt. Auch war die jungkirchlich-ultramontane Bewegung,

ausgehend von Tübingen (Mack, Kuhn, Hefele, Welte), der Zahl nach und von ihrer geistigen Potenz her so stark, daß sie ohne staatliche Hilfe die deutschkatholische Bewegung abwehren konnte.

Einen Überblick über die kirchlichen Vereine in der Diözese Rottenburg im Jahre 1869 gab *Dr. Heinrich Maulhardt* (Rottenburg). Die 18. Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands (1867) hatte eine statistische Erhebung durch die bischöflichen Ordinariate angeregt.

Konkret auf die Aktivitäten des Katholischen Gesellenvereins in der Diözese ging *Ansgar Krimmer* (Pfullingen) ein. Auf die Initiative einzelner Gesellen oder Geistlichen bildeten sich in den fünfziger Jahren in Ulm, Mergentheim, Schwäbisch Gmünd und Rottenburg die ersten Vereine. Eine übergreifende Organisation entstand 1859. Der Gesellenverein in der Bischofsstadt Rottenburg wurde zum Zentralverein der Diözese, der Rottenburger Bischof sein Präses. Am Ende des Jahrhunderts hatte die Diözese 43 Vereine mit ca. 2000 Mitgliedern. Die Vereine waren streng hierarchisch gegliedert; der (geistliche) Präses wirkte als »Pater familias«. Das romantische Bild vom »wandernden Gesellen« und einer zünftig-ständischen Gliederung der Handwerkerschaft ließ sich gegen die gesellschaftlichen Realitäten nicht durchsetzen. Die Arbeiterfrage wurde drängend. Bleibende Leistungen der Vereine waren die religiöse Sozialisierung, die berufliche Qualifizierung und die karitative Hilfe bei Arbeitslosigkeit, Armut und Krankheit.

Am Beispiel der ehemaligen Reichsstadt Rottweil stellte *Susanne Söhn-Rudolph* (Mannheim) die Aktivitäten katholischer Vereine vor. Am Ende des 19. Jahrhunderts waren sechs der 87 eingetragenen Vereine kirchlich geprägt. Durch eine rege Vereinskultur und ein soziales und kulturelles Engagement gelang es, in Rottweil ein »katholisches Milieu« aufzubauen.

Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Tübingen) ging der Frage nach, ob es in Württemberg einen Kulturkampf gegeben habe. Als Garanten des Friedens werden in der Literatur König Karl von Württemberg (1864–1891) und Bischof Carl Joseph von Hefele (1869–1893) genannt. Dazu kommt, daß in Württemberg einige Voraussetzungen für einen solchen Kulturkampf fehlten. Durch das (staatliche) Gesetz vom 30. Januar 1862 war das Verhältnis der Staatsgewalt zur katholischen Kirche entgegenkommend geregelt worden; der Kompromiß enthielt Regelungen, die in anderen Staaten erst nach dem Kulturkampf erreicht wurden. Auch verhinderte das maßvolle Vorgehen Hefeles nach dem Ersten Vaticanum eine Spaltung der Tübinger theologischen Fakultät; dadurch wurde der Staat nicht zu einer Stellungnahme gezwungen. Trotz alledem gab es an der »Basis« Kulturkampfstimmung. Ursachen waren unter anderem die verschiedenen Reformations- und Lutherjubiläen, die mangelnde Parität an der Landesuniversität Tübingen und Versuche, die katholischen Theologen in Tübingen bei den Rektoratswahlen zu übergehen.

Hubert Wolf (Tübingen) skizzierte die Initiativen deutscher Katholiken zur Gründung einer katholischen Universität. Diese Idee wurde vor allem von Laien vertreten. Gegner des Projekts waren katholische Theologen wie Johann Evangelist Kuhn (1806–1887), die in einem solchen Modell die Freiheit von Forschung und Lehre fundamental bedroht sahen. Das notwendige Kapital sollte ihrer Meinung nach sinnvoller zur Förderung katholischer Nachwuchswissenschaftler an staatlichen Universitäten verwendet werden. Das Prestigeobjekt »Katholische Universität« scheiterte letztlich an den fehlenden finanziellen Mitteln.

Die Frage nach der Emanzipation katholischer Frauenvereine im Kaiserreich stellte *Gisela Breuer* (Berlin). Neben der liberalen und der sozialistischen Frauenbewegung entwickelten Katholikinnen erstmals in den achtziger Jahren eine stärkere Eigeninitiative. Pauline Herber und Anne Wolters gründeten 1885 den »Katholischen Lehrerinnenverein«. Das religiös-kirchliche Moment war wesentlicher Bestandteil; doch ging es auch um soziale, rechtliche und wirtschaftliche Verbesserungen. 1903 schlossen sich die sozial und karitativ tätigen Frauenvereine zum »Katholischen Frauenbund« zusammen. Schwierigkeiten machte vor allem der Kölner Erzbischof Anton Kardinal Fischer; er sah in dieser Gründung einen Eingriff in die Rechte der Hierarchie.

Dr. Markus Talgner (Weingarten) zeichnete die Geschichte der ersten Katholikentage von 1848 bis 1869 nach. Die Einladung zur ersten Generalversammlung 1848 erging zunächst an alle Vorsitzenden der katholischen Vereine, an die katholischen Abgeordneten der Paulskirche und an die Bischöfe. Erst später wurden die Generalversammlungen zu Massenveranstaltungen der Katholiken des Reiches. Das Ziel war eine »Hebung des katholischen Sinnes«, eine »Verherrlichung der katholischen Kirche« und die »Demonstration katholischer Einigkeit«. Auffallend war eine schwache Beteiligung Rottenburgs an diesen Generalversammlungen. Sie rührte daher, daß der Leiter der Piusvereine in der Diözese, Regens Dr. Josef Mast, der Exponent eines extremen Ultramontanismus in der Diözese war und so »polarisierend« wirkte.

Wie bei jeder Studientagung stellte Kirchenmusikdirektor *Heinrich Hamm* (Weingarten) in einem abendlichen Konzert die Klangfülle und die Farbigkeit der berühmten Gablerorgel in der Basilika vor.

Andrea Polonyi

Dem Vorstand gehören an
(Stand 31. Dezember 1990)

Professor Dr. Rudolf Reinhardt in Tübingen, Vorsitzender
Professor Dr. Joachim Köhler in Tübingen, Erster stellvertretender Vorsitzender
Direktor Dr. Gebhard Fürst, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Zweiter stellvertretender Vorsitzender
Ltd. Dir. i. K. Dr. Waldemar Teufel in Rottenburg, Schatzmeister
Diplomtheologin Elke Kruttschnitt in Tübingen, Schriftführerin
Diözesanarchivar Dr. Heinrich Maulhardt in Rottenburg
Präsident Dr. Gregor Richter in Stuttgart
Wolfgang Urban, M. A., in Rottenburg
Wolfgang Zimmermann, Archivreferendar, in Herrenberg

Die Geschäftsführung obliegt

Frau Gertrud Bäurle in Tübingen

Diesen Band redigierten

Elke Kruttschnitt, Tübingen
Andrea Polonyi, Tübingen

Anschriften

Geschäftsführung und Schriftleitung (einschließlich Besprechungsteil),
Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen
Vorstand (z. Hd. v. Prof. Dr. Rudolf Reinhardt),
Stauffenbergstr. 68, 7400 Tübingen

Tauschverkehr

Mit folgenden Zeitschriften steht unser Verein (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte) im Tauschverkehr (in Klammern wird jeweils die Bibliotheksignatur angegeben). Zusammen mit der übrigen Vereinsbibliothek stehen die Bände zur Zeit im Wilhelmsstift in Tübingen (Collegiumsgasse 5). Dort könnten die Zeitschriften von den Mitgliedern eingesehen oder ausgeliehen werden.
Alemannisches Jahrbuch (BGVZA 12)
Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein (BGVZA 26)
Archiv für deutsche Postgeschichte (BGVZA 34)
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (BGVZA 37)
Archiv für schlesische Kirchengeschichte (BGVZA 42)
Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte (BGVZA 27)
Beiträge zur Regensburger Bistumsgeschichte (BGVZA 36)
Berichte des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (BGVZA 20)
Blätter für württembergische Kirchengeschichte (BGVZA 22)
Freiburger Diözesanarchiv (BGVZA 13)
Esslinger Studien (BGVZA 23)
Hohenzollerische Heimat

Innsbrucker Historische Studien (BGVZA 38)
Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst zu Würzburg (BGVZA 25)
Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte (BGVZA 15)
Oberbayerisches Archiv (BGVZA 49)
Postgeschichtliche Blätter (BGVZA 35)
Reutlinger Geschichtsblätter (BGVZA 21)
Schriften des Vereins für die Geschichte des Bodensees (BGVZA 31)
Spicilegium Historicum (BGV ZA 50)
Ulm und Oberschwaben (BGVZA 28)
Wertheimer Jahrbuch (BGVZA 24)
Württembergisch Franken (BGVZA 33)
Würzburger Diözesangeschichtsblätter (BGVZA 19)
Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins (BGVZA 12)
Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands (BGVZA 47)
Zeitschrift für hohenzollerische Geschichte (BGVZA 14)
Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte (BGVZA 117)

Neu im Tauschverkehr ist das
Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsverein Berlin. Jahrgang 30/31 (1990/1991) erschien als Band 1 der Neuen Folge. Das Jahrbuch wird herausgegeben von Kaspar Elm (BGVZA 51)

Durch Kauf bezieht der Verein die *Blätter für Deutsche Landesgeschichte* (BGVZA 48)

Verzeichnis der Abbildungen

Dr. Fridolin Huber. Nachweis: Doctor Fridolin Hubers Leben und literarisches Wirken. Eine demselben aus Veranlassung seines Priesterjubiläums von mehrern seiner Verehrer gewidmete Denkschrift, Konstanz 1839, Titelbild.

Mitarbeiter

Ulrike Altherr, Breuningstraße 3, 7400 Tübingen
Gisela Breuer, Wiss. Assistentin, Horstweg 25, 1000 Berlin 19
Dominik Burkard, Collegiumsgasse 5, 7400 Tübingen
Dr. Werner Gross, Domkapitular, Postfach 9, 7407 Rottenburg
Andreas Holzem, Wiss. Assistent, Kanalstraße 47, 4440 Münster
Prof. Dr. Heinz Hürten, Katholische Universität Eichstätt, Ostenstraße 26–28, 8078 Eichstätt
Msgr. Paul Kopf, Dekan, Landäckerstraße 12, 7140 Ludwigsburg 11, Neckarweihingen
Dr. Peter Thaddäus Lang, Archivleiter, Johannesstraße 5, 7470 Albstadt 1
Prof. Dr. Konstantin Maier, Hauptstraße 24, 7951 Berkheim
Dr. Heinrich Maulhardt, Diözesanarchivar, Postfach 9, 7407 Rottenburg am Neckar
Andrea Polonyi, Wiss. Assistentin, Vöchtingstraße 17, 7400 Tübingen
Dr. Clemens Rehm, Dresdener Straße 45, 7502 Malsch
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen 1
Joachim Sailer, Frühlingsstraße 27, 8960 Kempten
Bettina Schumacher, Bismarckstraße 48, 7400 Tübingen
Dr. Alois Steiner, Kreuzbühlweg 22, CH-6045 Meggen
Dr. Otto Weiss, Istituto storico Padri Redentoristi, C. P. 2458, Via Merulana, I-00100 Roma
Dr. Hubert Wolf, Mörikestraße 7, 7400 Tübingen
Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, Im Schönblick 54, 7400 Tübingen 1

Verzeichnis der Rezensenten

Prälat Anton Bauer, Finkenstraße 31, 7000 Stuttgart 1
Dr. Hans-Otto Binder, Akademischer Oberrat, Im Öschle 27, 7400 Tübingen 5
Dr. Franz Xaver Bischof, Gotthardstraße 89, 8000 München 21
Josef Buck, Lenaustraße 16, 7000 Stuttgart 1
Prof. Dr. Louis Carlen, Chemin Kybourg 3, CH–1700 Fribourg
Prof. Dr. Günther Christ, Bodelschwinghstraße 15, 5000 Köln 40
Dr. Brigitte Degler-Spengler, Leitende Redaktorin, Staatsarchiv, Martinsgasse 2, Ch–40001 Basel
Alexander Eichener, Wiss. Angestellter, Lochheimer Straße 48, 6900 Heidelberg-Kirchheim
Prof. DDr. Helmut Feld, Marienburgstraße 38, 7406 Mössingen
Dr. Gerhard Fouquet, Adolf-Reichwein-Straße 2, 5900 Siegen
Prof. Dr. Klaus Ganzer, St.-Benediktstraße 6, 8700 Würzburg
Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1
Dr. Klaus Graf, Schwerdstraße 20, 6720 Speyer
Prälat Dr. Martin Gritz, Isartal 6, 8000 München 5
Prof. Dr. Karl Hausberger, Wacholderweg 4a, 8411 Zeitlarn
Dr. Gerhard Heinz, Seminarprofessor, Kardinal-Wendel-Straße 1, Postfach 1220, 6720 Speyer
Karl Hofmann, Talblick 22b, 8902 Neusäß
Heribert Hummel, Pfarrer, Daimlerstraße 11, 7000 Stuttgart 1
Dr. Rudolf Kiess, Ludwigstraße 54, 7000 Stuttgart 1
Dr. Theodor Klüppel, Hengstetter Steige 13, 7260 Calw
Dr. Abraham P. Kustermann, Akademiereferent, Banaterstraße 5, 7024 Filderstadt
Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liststraße 24/1, 7400 Tübingen
Dr. Maren Kuhn-Rehfus, Oberstaatsarchivrätin, Karlstraße 3, 7480 Sigmaringen
Matthias Kunze M.A., Brunsstraße 35, 7400 Tübingen
Dr. Peter Thadäus Lang, Stadtarchivar, Johannesstraße 5, 7470 Albstadt 1
Prof. Dr. Dieter Langewiesche, Im Rotbad 9, 7400 Tübingen
Prof. Dr. Helmut Maurer, Benediktinerplatz 5, 7750 Konstanz
Dr. Bernhard Neidiger, Schlosserstraße 42, 7000 Stuttgart 1
Dr. René Pahud de Mortanges, Untere Heulandsteige 5, 7400 Tübingen
Andrea Polonyi, Wiss. Assistentin, Vöchtingstraße 17, 7400 Tübingen
DDr. Heinz-Albert Raem, Campo Santo Teutonico, Via della Sagrestia 17, I–00120 Città del Vaticano
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen
Dr. Michael Rieser, Eichelstraße 8, 7980 Ravensburg
Dr. Helga Schnabel-Schüle, Daimlerstraße 38, 7400 Tübingen
Dr. Wilfried Schöntag, An der Brunnenstube 20, 7480 Sigmaringen
Dr. Alfred Schröcker, Albrecht-Dürer-Straße 19, 3050 Wunstorf 1
Dr. Hermann H. Schwedt, Roßmarkt 4, 6250 Limburg/Lahn
Prof. Dr. Jürgen Sydow, Jürgensenstraße 32, 7400 Tübingen
Dr. Markus Talgner OSB, Benediktinerabtei, Postfach 1361, 7987 Weingarten
Prof. Dr. Peter Walter, Vincentiusgasse 3, 7806 March-Neuershausen
Dr. Otto Weiss, Via Merulana 31, I–00100 Rom
Prof. Dr. Sabine Weiss, Unterbergerstraße 23, A–6020 Innsbruck
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Ainmillerstraße 29, 8000 München 40
Dr. Hubert Wolf, Mörikestraße 7, 7400 Tübingen
Gisela Zeissig, Studienrätin, Hegnacher Straße 10, 7012 Fellbach-Öffingen
Wolfgang Zimmermann, Tübinger Straße 31 A, 7033 Herrenberg

Abkürzungen

A. Zeitschriften, Reihen, Sammelbände u.ä.

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
ADF	Allgemeiner Deutscher Frauenverein
BDF	Bund Deutscher Frauenvereine
CKL	Für Christkatholisches Leben. Materialien zur Geschichte der christkatholischen Kirche
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
HdKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HJ	Historisches Jahrbuch
HPBL	Historisch-Politische Blätter
HZ	Historische Zeitschrift
KFB	Katholischer Frauenbund
KS	Katholisches Sonntagsblatt, Bistumsblatt der Diözese Rottenburg
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NDB	Neue Deutsche Biographie
Neher	Statistischer Personalkatalog des Bisthums Rottenburg 1878[1], 1885[2], 1894[3], 1909[4]
NZZ	Neue Züricher Zeitung
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RM	Rottenburger Monatsschrift für praktische Theologie
RQ	Römische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
Veröffent. KommZGA	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen
Veröffent. KommZGB	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen
Verzeichnis	Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1874–1983, Rottenburg 1984
WKZ	Wiener Kirchenzeitung
WZ	Wiener Zeitung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte

B. Archive und Bibliotheken

AAKB	Archiv des Altkatholischen Bistums Bonn
AB	Archiv Bonlanden
AKDFB	Archiv des Katholischen Deutschen Frauenbundes
APR	Archiv des Priesterseminars Rottenburg
AWT	Archiv des Wilhelmsstifts Tübingen
DA	Diözesanarchiv
DAWi	Diözesanarchiv Wien
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
DCVFr	Archiv Deutscher Caritasverband, Freiburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
HASTK	Historisches Archiv der Stadt Köln
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart

PfA	Pfarrarchiv
PfAA	Pfarrarchiv Abtsgmünd
StA	Staatsarchiv
StadtA	Stadtarchiv
StadtAF	Stadtarchiv Freiburg
StAF	Staatsarchiv Freiburg
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StB	Stadtbibliothek
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen

Register der Orts- und Personennamen

von Bettina Schumacher

Einleitung: Reihenfolge der Daten bei Personen: Name, Vorname, Lebensdaten (Geburts- und Sterbedatum oder nur eines von beiden), eventuell Funktion oder Amt. Bei einzelnen Personen fehlen die Lebensdaten, da sie trotz angemessenen Aufwandes nicht aufzufinden waren. Titel und Ordenszugehörigkeitsbezeichnungen wurden grundsätzlich weggelassen. Namen und Orte in den Anmerkungen sind im allgemeinen nicht berücksichtigt. Personen, die im Text als Literatur zitiert werden, wurden im Register mit »(Lit.)« gekennzeichnet, wobei die Lebensdaten entfielen. Die Päpste sind sowohl unter ihren bürgerlichen als auch unter ihren Papstnamen aufgeführt; bei den Papstnamen stehen lediglich die jeweiligen Regierungsdaten. Kleinere Orte wurden näher bestimmt, baden-württembergische Orte durch ihren Landkreis (Lkr.), Orte außerhalb Baden-Württembergs durch das Bundesland (BL), Orte der ehemaligen DDR durch den Bezirk (Bez.), schweizerische Orte durch den Kanton (Kt.), österreichische Orte durch das Bundesland (ÖBL), französische Orte durch das Département (Dép.), Orte anderer Länder durch das Land (eventuell auch durch Bundesstaaten o.a.). Der Rezensionsteil wurde nicht ins Register aufgenommen. Der Beitrag von Peter Thaddäus Lang hat ein eigenes Orts- und Namensregister. Auf wichtige Personen darin wird hier verwiesen.

Abkürzungen: Bez. = Bezirk der ehemaligen DDR, bfl. = bischöflich, BL = Bundesland Deutschlands, Dép. = Département Frankreichs, deutschkath. = deutschkatholisch, dt. = deutsch, erzbfl. = erzbischöflich, ev. = evangelisch, frz. = französisch, hl. = heilig, Kongreg. = Kongregation, Kt. = Kanton der Schweiz, Lit. = Literatur, Lkr. = Landkreis Baden-Württemberg, ÖBL = Bundesland Österreichs, Österr. = Österreich, röm. = römisch, s. = siehe, v. = von, württ. = württembergisch

Aachen 104
–, Bischöfe, s. Vogt, Joseph
Aberle, Moritz (1819–1875) 199f.
Abtsgmünd (Ostalbkreis) 121f., 124, 131
Ah, Joseph Ignaz von (1834–1896) 57
Albertus Magnus (1193–1280) 200
Albrecht, Friedrich (1818–1890), deutschkath. Prediger 96, 97
Alexandrien 201
Altdorf (Kt. Uri) 206
Amann, Heinrich (1786–1849) 65
Andlaw, Heinrich von (1802–1871) 68, 70–75, 104–107
Angerer, Eduard (1816–1898) 48
Anhalt 285
Anibas, Georg (1809–1853) 38, 46, 49, 51, 53
Ansbach (BL Bayern) 278
Ansbach-Bayreuth, ev. Landeskirche 283
Argentinien 133f., 136, 138, 143, 147
Arnoldi, Wilhelm (1798–1864) 77
Assis, Aegydio P. de 145
Augsburg 152, 203, 281, 290
–, Diözese 210, 285, 287, 290, 294, 298
–, Bischöfe, s. Sachsen, Klemens Wenzeslaus von
Augustus (63 v. Chr.–14. n. Chr.), röm. Kaiser 27 v. Chr.–14. n. Chr. 292
Bad Cannstatt (Stadt Stuttgart) 87
Bad Urach (Lkr. Reutlingen) 192, 202
Bad Waldsee (Lkr. Ravensburg) 124, 150
Baden 23, 26, 31, 64–66, 70, 72, 74–76, 227, 234, 281, 288, 289, 294
–, Katholiken/katholischer Verein 64–70, 72, 73, 75f.
–, Deutschkatholiken 68
Baden, Karl Großherzog von (1786–1818) 66, 69
Baden-Baden 146, 288
Bader, Karl (1796–1874) 71
Bäumker, Wilhelm (Lit.) 210
Bamberg 281, 285
–, Kirchenprovinz 285
–, Diözese/Erzdiözese 285
–, Domkapitel 153
Barker (USA) 141
Barra do Pirai (Staat Rio de Janeiro, Brasilien) 140
Baruffaldus, Hieronymus (1675–1755) 208
Basel 56f., 59, 152, 281, 289, 298
–, Bischöfe 59, s. Lachat, Eugène
–, Domkapitel 152, 154
Baur, Ferdinand Christian (1792–1860) 80, 200
Baur, Ludwig (1871–1943) 234, 236
Bautzen (Bez. Dresden) 285

Bayern 23, 78, 80, 212, 227, 234, 281, 284f., 287, 293
Beauvoir, Simone de (1908–1986) 259
Beckenried (Kt. Unterwalden) 57
Beffendorf (Lkr. Rottweil) 184, 187
Beffingen (Lkr. Eßlingen) 77
Belgien 13, 14, 16, 281, 285
Bellando Parana (Brasilien) 142
Belleville (Illinois/USA) 133, 141
Bemmelberg von, Familie 149–151
Berg, Großherzogtum 283
Berkheim (Lkr. Biberach) 137
Berlin 124, 215f., 224, 227, 237
Bermann, Joseph (1810–1855) 32, 38
Bern 56f., 59, 146
Besson, Waldemar (Lit.) 234
Beuron, Benediktinererzabtei 146
Beyerle, Joseph (1881–1963) 225
Biberach an der Riß 29, 208, 217, 231
Bihlmeyer, Karl (1874–1942) 127, 130
Binding, Karl (1841–1920) 217
Birndorf (Lkr. Waldshut) 72
Bismarck, Otto von (1815–1898) 18
Blönried (Lkr. Ravensburg), Kloster d. Steyler Missionare 137
Blondel, Maurice (1861–1949) 108
Blum, Robert (1807–1848) 82
Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Lit.) 236
Bödecker, Hans Erich (Lit.) 98
Bolz, Eugen (1881–1945) 219–237
Bolzano, Bernhard (1781–1848) 26, 36, 52–54
Bom Retiro (Brasilien) 140
Bondy, Ignaz 38, 44, 49
Bonifatius, hl. (672–754), »Apostel Deutschlands« 284
Bonlanden (Lkr. Biberach), Franziskanerinnenkloster
–, Kongregation 133–147
Bonn 46
Borghese, Camillo (1552–1621), s. Paul V.
Bourbonen, frz. Dynastie 14
Boyneburg von, Familie 149
Brandenburg, Diözese 285
Brander, Johann Evangelist (1785–1866) 184
Braschi, Giovanni Angelo (1717–1799), s. Pius VI.
Brasilien 133f., 136f., 138, 140, 142f., 147
Braun, Otto (1872–1955) 227
Breisach (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 184
Bremen 281
Bremen–Hamburg, Erzdiözese 284
Breslau 46, 48, 78, 82f., 85, 90, 97, 211
–, Diözese 285
–, Bischöfe, s. Diepenbrock, Melchior von; Kopp, Georg
–, Universität 97, 128
–, Deutschkatholiken 82f., 85
Brimbsy von Herblingen, Sixt Werner (gest. 1657) 152
Brixen, Diözese 284
–, Bischöfe, s. Österreich, Andreas von
Bruchsal 289
Brüning, Heinrich (1885–1970) 225f., 229, 233, 235
Brünn (Mähren, Tschechoslowakei) 45
Brunner, Sebastian (1814–1893) 27, 30–32, 34, 36f., 45–47, 49, 53
Buchegger, Ludwig (1796–1865) 68
Buenos Aires (Argentinien) 133
Buffalo (New York, USA) 141–143
Buß, Franz Josef Ritter von (1803–1878) 31, 65, 69, 71–75, 103
Buß, Karl (1839–1905) 123
Buß, Maria Magdalena (1816–1890) 70
Butterstein, Josef (1806–1873) 85, 95

Calvin, Johannes (1509–1564) 299
Camerer, Johann Baptist (1765–1836) 187
Capellari, Bartolomeo Alberto (1765–1846), s. Gregor XVI.
Castell, Marquard Schenk von (1605–1685) 153
Cathrein, Viktor (1845–1931) 115
Chiaramonti, Luigi Barnaba (1742–1823), s. Pius VII.
Chiemsee (BL Bayern) Diözese 285
Chownitz, Julian 80–84, 88f.
Chur (Kt. Graubünden) 57, Diözese 285
Clemens XIV. (1769–1774) 282, s. Ganganelli, Giovanni Vincenzo Antonio
Clemens, Gabriele (Lit.) 220
Cluny, Benediktinerabtei (Dép. Saône-et-Loire) 292
Colloredo, Hieronymus Graf von (1732–1812) 203
Colorado (Staat Rio Grande do Sul/Brasilien) 140
Coronel Dorrego (Argentinien) 141
Corrientes (Argentinien) 133
Corvey (BL Nordrhein-Westfalen), Diözese 285
Crailsheim 290
Croy, Ludwig 31, 37, 39

Dähne, August Ferdinand 201
Dalberg, Karl Theodor von (1744–1817) 281
Decurtins, Caspar (1855–1916) 61
Deißlingen (Lkr. Rottweil) 139, 183f., 187f., 190–192, 195
Detmold (BL Nordrhein-Westfalen) 285
Deutschland 14–18, 21, 23f., 29, 33, 55, 57f., 62, 84, 92, 99, 102–105, 108f., 134, 136f., 140, 142–147, 200, 228, 279–285, 295, 298
Diepenbrock, Melchior von (1798–1853) 30

Dirr, Ludwig (1802–1861) 80f., 83, 85, 93
Döllinger, Ignaz von (1799–1890) 33
Dollenstein 152
Donin, Ludwig (1810–1876) 47, 51
Dortmund 113
Dossenberger, Franz Ferdinand Friedrich (1776–1860) 187, s. auch Namensregister Lang S. 182
Dowiat 92
Dorneich, Julius (1897–1979) 65
Dransfeld, Hedwig (1871–1925) 119
Dreher, Bruno (1911–1971) 254
Droste zu Vischering, Klemens August von (1773–1845) 15, 103
Dublin 12, 103
Dürr, Adam (1797–1870) 124
Düsseldorf 20

Eberhard V. (im Bart), s. Württemberg, Familie
Ebert, Friedrich (1871–1925) 221
Ehingen an der Donau (Alb-Donau-Kreis) 150, 217
Ehrlich, Johann Nepomuk (1810–1864) 31
Eiberger, Dominika (1899–1984) 145
Eichstätt 152f., 287
–, Diözese 210, 285
–, Bischöfe 152, s. Castell, Marquard Schenk von
–, Domkapitel 152–154
Ellwangen (Ostalbkreis) 122, 290
–, Generalvikariat 286
Elsaß 285, 288, 298
Emminger, Familie 194
Engelberg (Kt. Obwalden) 59
Engen (Lkr. Konstanz) 73
Engert, Joseph (1882–1964) 200
Entre Rios (Staat Mato Grosso, Brasilien) 140
Epple, Tarcisia (1892–1975) 135f., 143f., 146
Erasmus von Rotterdam (1469–1536) 293
Erfurt 284
Erhart, Michael (1469–1522) 300
Erolzheim (Lkr. Biberach) 149f., 154
Erolzheim, Familie 149
Erzberger, Matthias (1875–1921) 20, 223
Eschbach, Karl (1785–1870) 191, 193, 195
Esser, Thomas 227
Eßlingen 77f., 80, 85–87, 96
–, Deutschkatholiken 77, 86f., 96
Eutin (BL Schleswig-Holstein) 285
Exner, Franz (1802–1853) 32
Eyb, Johann Reinhard von (1626–1682) 152f.

Faber, Familie 150f.
Faber von Randegg, Familie 150–152, 154
Faulhaber, Michael (1869–1952) 118
Fehr, Josef (1822–1891) 34
Fehrenbach, Konstantin (1852–1926) 222
Feigerle, Ignaz (1795–1863) 42f., 52f.
Feldkirch im Breisgau (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 184
Ferdinand I. (1503–1564), röm. König 1531, Kaiser 1556 149
Ferdinand I. (1793–1875), Kaiser v. Österr. 1835–1848 34
Fesl, Michael Josef (1788–1864) 26, 37, 52
Feuerbach, Ludwig (1804–1872) 80
Fink, Karl August (Lit.) 299
Fischer, Alfons (Lit.) 243
Fischer, Anton (1840–1912) 116f.
Florencio Varela (Argentinien) 141
Frank, Ignatia (1897–1984) 134–137, 140–147
Frankfurt am Main 72, 75, 143f., 281, 283, 288
–, Nationalversammlung 73, 75f.
Frankreich 14, 16, 55, 279–282, 288, 299
Franz II. (1768–1835), röm. Kaiser 1792–1806, Kaiser von Österr. 1806–1835 282
Frauenburg (Ostpreußen) 285
Freiburg im Breisgau 65, 70f., 73, 75, 103, 183, 225, 285, 287f.
–, Erzdiözese 70–72, 76, 159, 184, 248, 262, 284, 286, 288f., 294–296
–, Erzbischöfe, s. Vicari, Hermann von
–, erzbfl. Ordinariat 65, 67
–, erzbfl. Archiv 70, 159
–, Universität 65, 103, 184, 288f.
Freiburg in der Schweiz 56f., 59f.
Freising, Diözese 210, 284, 287f.
–, Bischöfe, s. Sachsen, Klemens Wenzeslaus von
Freudenstadt 222, 278
Freyberg, Markus Albert von (1641–1710) 153
Fried 38
Friedrich der Große (1712–1786), König v. Preußen seit 1740 279f.
Füster, Anton (1816–1866) 23, 27f., 33, 37, 52
Fulda 103, 211
–, Diözese 285
–, Bischöfe, s. Kopp, Georg
Funk, Franz Josef (1817–1851) 122
Funk, Franz Xaver (1840–1907) 121–131, 197, 202
Funk, Maria Anna, geb. Holl (1813–1887) 122
Funk, Philipp (1884–1937) 197

Gärtner, Wilhelm (1811–1875) 26, 35, 37
Ganganelli, Giovanni Vincenzo Antonio (1705–1774), s. Clemens XIV.
Gassner, Johann Joseph (1727–1779) 205f.
Geiger, Albert (1919–1984) 247
Geißel, Johannes von (1796–1864) 16
Geist von Wildegg, Konrad Ferdinand (1662–1722), s. Namensregister Lang S. 182
Genf 56, 59, 146
Gentz, Friedrich (1764–1832) 28

Gfrörer, August Friedrich (1803–1861) 201
Giesberts, Johann (1865–1938) 20
Ginter, Familie 191, 194
Glatz (Niederschlesien, Polen) 97
Gnauck-Kühne, Elisabeth (1850–1917) 114
Goerdeler, Carl (1884–1945) 236
Göring, Hermann (1893–1946) 227
Görres, Johann Joseph von (1776–1848) 15, 31
Görz, Grafschaft (ehemals Österr., heute Italien und Jugoslawien) 27
Gößlingen (Lkr. Rottweil) 122
Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 53
Gordon, Emy von (1843–1909) 112
Gorze, Benediktinerabtei (Dép. Moselle) 292
Graf, Friedrich Wilhelm (Lit.) 79
Graubünden (Kt. d. Schweiz) 284
Graz 103
Gregor XVI. (1831–1846) 101, s. Capellari, Bartolomeo Alberto
Greif, Laurenz (1784–1866) 29, 32, 35
Grillparzer, Franz (1791–1872) 32
Gröber, Adolf (1854–1919) 62
Großbritannien 13
Grupp, Georg (1861–1922) 197
Gruscha, Anton Joseph (1820–1911) 32, 37–39, 43, 51, 53
Günther, Anton (1783–1863) 29–33, 36f., 39, 41–43, 46f., 53
Günzburg (BL Bayern) 290

Haas, Waltrudis 138
Häring, Joseph Aloys (1776–1835) 191
Häusle, Johann Michael (1809–1867) 27, 30–32, 34f., 37–39, 43–46, 49, 51, 53f.
Haffner, Sebastian (Lit.) 219, 237
Hagen, August (1889–1963) 129, 220, 242, 253f., 256
Haigerloch (Zollernalbkreis) 73
Halberstadt (Bez. Magdeburg) 284
Hamann, Elisabeth (1853–1931) 114
Hamburg 281
Hannover 285
Hasel, Franz Seraph (1807–1886) 38
Haßler 97
Haßler, Ludwig Anton (1755–1819), s. Namensregister Lang S. 182
Hausberger, Karl (Lit.) 198
Hausen (bei Feldkirch im Breisgau) 184
Hefele, Carl Joseph (1809–1893) 101, 125–128, 130, 197, 199
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 80
Heggbach (Lkr. Biberach) 217
Heidelberg 96, 289
–, Universität 289, 297
Heilbronn 78
Heine, Heinrich (1797–1856) 109
Heinzelmann, Gertrud (Lit.) 259
Henle, Anton (1851–1927) 197–202
Herber, Pauline (1852–1931) 112f.
Herberich, Bonaventura (1891–1985) 142
Herberstein, Karl Johann Graf (1719–1787) 203
Herbstheim, Familie von 151
Hertling, Georg von (1843–1918) 19
Heschel, Familie 192, 194
Hessen-Darmstadt, Großherzogtum 281
Hetterich 83
Hildenbrand, Angelika (1886–1960) 135
Hildesheim, Diözese 285, 287
Himioben, Heinrich (1807–1860) 88
Himpel, Felix von (1821–1890) 201
Hindenburg, Paul von (1847–1934) 226, 228, 230
Hinderberger, Anton (1886–1963) 253
Hirsau, Benediktinerabtei (Lkr. Calw) 292
Hirschberger 27
Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 44, 68, 71
Hirschmiller, Franz Josef (1810–1897) 122
Hitler, Adolf (1889–1945) 215f., 223, 227–230, 234–237
Hoche, Alfred (1865–1943) 217
Hochsal (Lkr. Waldshut) 183, 191–193
Hock, Karl Ferdinand (1808–1869) 30f., 34, 38, 42f., 46–49, 53
Hock, Sophie 43
Höll, Franz Xaver (1817–1879) 71
Hoepke, Klaus Peter (Lit.) 220
Hofbauer, Klemens Maria (1751–1820) 30, 41
Hofferichter 97
Hoffinger, Johann Baptist von (1825–1879) 32, 42f., 51, 53
Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich (1798–1874) 63f.
Hohenems, Mark Sittich von (1533–1595) 151
Hohenlandenberg, Hugo von (1457–1532) 300, s. Namensregister Lang S. 182
Hohenzollern, Fürstentümer 66, 284
Hohnerlein, Edeltrudis (1891–1968) 134–136, 145–147
Holl, Franz Xaver (1816–1878) 122
Holstein 64
Hopmann, Emilie (1845–1926) 113, 115, 119
Horben (Stadt Freiburg im Breisgau) 72
Hops, Eduard (geb. 1886) 52f.
Hotzenwald 72
Hubensteiner, Benno (Lit.) 291
Huber, Familie 189–192, 194
Huber, Fridolin (1763–1841) 183f., 187–192
Hünfeld (BL Hessen) 133
Hürbel (Lkr. Biberach), Filiale d. Kongr. v. Bonlanden 134, 136, 138f.
Hurter, Friedrich von (1787–1865) 28, 47

Ingenbohl, Franziskanerinnenkloster (Kt. Schwyz) 59, 146
Ingolstadt 212
Innsbruck 103
Irland 12–14
Italien 18, 283
Itapecerica da Serra (Staat São Paulo, Brasilien) 140, 143
Itatí (Staat Corrientes, Argentinien) 133

Japan 137
Jarcke, Karl Ernst (1801–1851) 28f., 42f., 47, 52
Jedin, Hubert (1900–1980) 299
Jerusalem 129
Joos, Joseph (1878–1965) 20, 227, 229, 232
Jordan, Wilhelm (1819–1904) 92f.
Joseph II. (1741–1790), röm. Kaiser seit 1765 31, 68, 204, 209f., 287
Jugoslawien 284
Junghanns, Karl (1797–1886) 69

Kaas, Ludwig (1881–1952) 225f., 228–230, 233, 235
Kall, Alfred (Lit.) 113
Kaltenbäck, Johann Paul (1804–1861) 32, 46
Kapp, Wolfgang (1858–1922) 222
Karl V., (1500–1558), röm. Kaiser 1530–1556 149
Karl der Große (747–814), röm. Kaiser seit 800 282, 284
Karl Theodor (1742–1799), Kurfürst d. Pfalz 212
Karlsruhe 280, 287
Kastner, Andreas (1784–1871) 50
Keil, Wilhelm (1870–1968) 223
Keller, Johann Baptist (1774–1845) 88, 197, 286
Keppler, Paul Wilhelm (1852–1926) 197–200, 202, 224
Kerbler, Karl 89–92, 97
Kerns (Kt. Obwalden) 57
Kiesinger, Kurt Georg (Lit.) 235
Kihn, Heinrich (1833–1912) 201
Kirchdorf an der Iller (Lkr. Biberach) 149
Kirchgeßner 71
Klee, Ernst (Lit.) 215–217
Klemperer, K. von (Lit.) 220
Knaupp, Karl (geb. 1915) 254
Knoodt, Peter (1811–1889) 39, 46, 53
Koch, Hugo (1869–1940) 197
Köhler, Joachim (Lit.) 220, 292, 298
Köln, 103, 117, 284
–, Kirchenprovinz 284, 285
–, Erzdiözese 116, 285
–, Erzbischöfe, s. Droste zu Vischering, Klemens August von; Fischer, Anton; Geißel, Johannes; Lausberg, Peter; Schulte, Karl Joseph
–, Erzstift 287
Kohlgruber, Joseph 50
Kolping, Adolf (1813–1865) 17
Konrad (hl.) (ca. 900–975), Bischof v. Konstanz seit 934
Konstantinopel 129
Konstanz 68, 73, 183, 289, 298
–, Diözese 155–158, 203–206, 209–213, 278, 285–290, 294, 296f., 299f.
–, Bischöfe, s. Hohenems, Mark Sittich von; Hohenlandenberg, Hugo von; hl. Konrad; Österreich, Andreas von; Rodt, Franz Konrad von; Rodt, Maximilian Christoph von
–, Weihbischöfe, s. Geist von Wildegg, Konrad Ferdinand
–, Domkapitel 149–154
Kopp, Georg (1837–1914) 119
Kranichberg (Österreich) 35
Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 21
Kraus, Karoline 43
Krautheim (Hohenlohekreis) 67
Krefeld 95
Kremsier (Mähren, Tschechoslowakei), Reichstag 28
Kuhn, Annette (Lit.) 79
Kuhn, Johann Evangelist von (1806–1887) 100f., 104, 106f.
Kulm, Diözese (Polen) 285
Kustermann, Abraham Peter (Lit.) 78f., 87

Lachat, Eugène (1819–1886) 59
Ladàrio (Staat Mato Grosso, Brasilien) 140
Laibach (= Ljubljana, Jugoslawien) 203
–, Bischöfe, s. Herberstein, Karl Johann Graf
Lamennais de, Félicité (1782–1854) 14, 16
Landshut (BL Bayern) 210f.
Lang, Peter Thaddäus (Lit.) 79
Laufenburg (Lkr. Waldshut) 183
Laupheim (Lkr. Biberach) 256
Lausanne und Genf, Diözese 60
–, Bischöfe 60, s. Mermillod, Gaspard
Lausberg, Peter (1852–1922) 117
Le Fort, Gertrud von (1876–1971) 259
Lehner, Johann Baptist (1804–1871) 122
Leiprecht, Carl Josef (1903–1981) 242, 248f., 253f., 256–258, 260f.
Leipzig 82
Lennig, Adam Franz (1803–1866) 74
Leo XIII. (1878–1903) 60, 231, 233, 236, s. Pecci, Vincenzo Gioacchino
Leutkirch im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 247
Leyendecker, Carl, Vorsitzender der Stuttgarter deutschkath. Gemeinde 86
Lichtenstein, Karl (1816–1866) 24
Liguori, Alfons von (1696–1787) 40
Limburg, Diözese 279, 285f., 288, 295

Linsenmann, Franz Xaver (1835–1898) 125, 202
Linz 16
–, Bischöfe, s. Rudigier, Franz Joseph
Lipp, Josef (1795–1869) 124, 197
Lippe 284, 285
Lissabon 146
Lobkowitz, August Fürst von (1797–1842) 38
Lörrach 281
Loewe, Johann Heinrich (1808–1892) 31f.
Löwen (Belgien) 103
London 13, 124
Lothringen 284f.
Lowell (Massachusetts, USA) 141
Lowy 38
Loyola, Ignatius von (1491–1556) 40
Ludwigsburg 77
Lübeck 281
Lüttich (Belgien) 284
Luitpold (1821–1912), Prinzregent v. Bayern 198
Lunéville (Dép. Meurthe-et-Moselle) 281f.
Luxemburg 285
Luzern 56–62, 152f.

Madlener, Johannes (1787–1868) 41
Magdeburg, Erzdiözese 284
Mahler 34
Mainz 46, 55, 74, 281, 284, 289
–, Kirchenprovinz 284
–, Diözese/Erzdiözese 210, 285, 288
–, Erzbischöfe, s. Dalberg, Karl Theodor von
–, Piusverein 24, 38–40, 46
Mannheim 64, 289
Marburg 225
Maria Theresia (1717–1780) 282
Marlen (Stadt Kehl, Ortenaukreis) 70, 72
Martin, Johann Adam (1767–1850) 68
Marx, Wilhelm (1863–1946) 224
Mast, Joseph (1818–1893) 123, 125
Mastai-Ferretti, Giovanni Maria (1792–1878), s. Pius IX.
Maximilian I. (1459–1519), röm. Kaiser seit 1493 149
Mayer, Josef (geb. 1886) 215–217
Mayer, Robert (geb. 1915) 254
Mecklenburg (Bez. Rostock) 285
Meersburg (Lkr. Friedrichshafen) 73, 184
Mehrle, Melania (1886–1960) 142
Mellingen (Kt. Aargau) 150, 153
Memmingen (BL Bayern) 151
Mennel, Faustin (1824–1889) 133, 136, 145
Menzingen (Kt. Zug) 59
Mercy, Familie 86
Mermillod, Gaspard (1824–1892) 60
Meßkirch (Lkr. Sigmaringen) 73
Metternich, Klemens Lothar Wenzel Fürst von (1773–1859) 26, 28f., 34, 42
Metz (Dép. Moselle) 284
Milde, Vinzenz Eduard (1777–1853) 24–26, 28, 35–38, 44f., 47–52, 54
Miller, Athanasius (1881–1963) 146
Miller, Max (1901–1973) 220
Minden (BL Nordrhein-Westfalen) 15, 284
Missiones (Argentinien) 133
Möhler, Johann Adam (1796–1838) 105
Möhrnsheim 152
Moeller van den Bruck, Arthur (1876–1925) 231
Mone, Franz Joseph (1796–1871) 65, 71, 75
Mone, Friedegar Joseph (1829–1900) 69
Morsey, Rudolf (Lit.) 220
Muckermann, Herrmann (1877–1962) 216f.
Müller-Simonis, Paul (1862–1930) 112
Münch, Johannes Martin (1775–1857) 187
München 29, 42, 103, 198, 223, 280, 286f.
–, Universität 33, 103
–, kath.-theol. Fakultät 198, 200
–, Nuntiatur 125
München-Freising
–, Kirchenprovinz 285
–, Erzdiözese 288
–, Erzbischöfe, s. Faulhaber, Michael
Münster (Westfalen) 51, 103, 284f.
Mundigler 42

Napoleon I. Bonaparte (1769–1821) 12, 280–283
Nassau, Herzogtum 288
Neapel 282
Nebenius, Karl (1784–1857) 65
Neresheim, Benediktinerabtei (Ostalbkreis) 137, 290
Neuenburg (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 73
Neuhaus, Agnes (1854–1944) 113
Neuhausen (Lkr. Eßlingen) 77
Neurohr, Jean F. (Lit.) 220
New York (USA) 142
Newburgh (Staat New York, USA) 142
Niederlande 281, 285
–, Vereinigtes Königreich 13
Nipperdey, Thomas (Lit.) 88
Nova Iguaçu (Staat Rio de Janeiro, Brasilien) 142
Nürnberg 281

O'Connell, Daniel (1775–1847) 12f.
Oberndorf am Neckar (Lkr. Rottweil) 184, 187f.
Oberrheinische Kirchenprovinz 285
Oberstadion (Alb-Donau-Kreis) 187
Obertalheim (Lkr. Freudenstadt) 134, 138f.
Österreich 17, 23, 26, 31, 42, 52, 75, 78, 204, 210, 236, 281f., 284f., 288, 293, 298
Österreich, Andreas von (1558–1600) 151

Oettingen (BL Bayern) 278
Oldenburg, Großherzogtum 285
Osnabrück, Diözese 284f.

Pacelli, Eugenio (1876–1958) 224, s. Pius XII.
Paderborn, Diözese 284f.
–, Bischöfe, s. Schulte, Karl Joseph
Papen, Franz von (1879–1969) 20, 226–228, 230, 234
Papst, Johann Heinrich (1785–1838)
Paris 124, 129
Passau 281, 287
–, Diözese 210, 284f., 296
–, Bischöfe 198, s. Henle, Anton
Passerat, Joseph (1772–1858) 28, 30
Paul V. (1605–1621) 205, s. Borghese, Camillo
Pauli, Hermann (1814–1908) 27
Pecci, Vincenzo Gioacchino (1810–1903), s. Leo XIII.
Pelplin (Polen) 285
Pfalz 281, 284, 289
Pfanner, Franz (1825–1909) 135
Pflanz, Benedikt Alois (1797–1844) 26, 184
Philippsburg (Lkr. Karlsruhe) 73
Phillips, George (1804–1872) 99, 104f.
Philo von Alexandrien (13 v. Chr.–45/50. n. Chr.) 201
Pieper, August (1866–1942) 116
Pilat, Joseph Anton von (1782–1865) 28
Pillersdorf, Franz von (1768–1862) 37
Pirrung, Adolf (1878–1965) 139
Pius VI. (1775–1799) 280, s. Braschi, Giovanni Angelo
Pius VII. (1800–1823) 282, s. Chiaramonti, Luigi Barnaba
Pius IX. (1846–1878) 57, 101, s. Mastai-Ferretti, Giovanni Maria
Pius XII. (1939–1958) 146, s. Pacelli, Eugenio
Plato (428/7–348/7 v. Chr.), griech. Philosoph 201
Polonyi, Andrea (Lit.) 292, 294
Pommern 285
Portugal 282
Posen 299
Posen-Gnesen, Kirchenprovinz 285
Prag 50f.
Preußen 227, 234, 279, 281, 283, 285
Prinzbach (Ortenaukreis) 73
Python, Georges (1856–1927) 60

Randegg, Familie von 150f., 154
Ranke, Leopold von (1795–1886) 131
Rapp, Familie 191–195
Rastatt 70
Rau, Heribert (geb. 1813), deutschkath. Prediger 96
Rauscher, Joseph Othmar von (1797–1875) 29, 32, 41f., 47, 51f., 54
Ravensburg 150f., 252
Rechberg, Albert Graf von (1803–1885) 106
Regenauer, Franz Anton (1797–1864) 69
Regensburg 200
–, Diözese 210, 285
–, Bischöfe 198, s. Dalberg, Karl Theodor von; Henle, Anton; Sachsen, Klemens Wenzeslaus von; Sailer, Johann Michael
–, Reichstag 282
Reichle, Franz Anton (geb. 1695) 207f.
Reinhardt, Rudolf (Lit.) 277, 286, 289, 292, 294
Reischmann, Eugenia (geb. 1900) 142
Reiser, Wilhelm (1835–1898) 199
Restinga Secca (Staat Rio Grande do Sul, Brasilien) 140
Reute, Franziskanerinnenkloster (Lkr. Ravensburg) 137
Reutlingen 78
Rezbach, Thekla (1889–1978) 142
Rheinland 113
Rheinlande, preußische 78, 84
Riedlingen (Lkr. Biberach), Filiale d. Kongr. v. Bonlanden 133f., 136–139, 143f.
Rinck, Franz von 71
Ringsheim (Ortenaukreis) 69
Rio de Janeiro (Brasilien) 142, 144, 146f.
Rist, Luise (1877–1955) 241
Ritter, Gerhard (Lit.) 297
Ritz, Thaddäus (1805–1866) 77, 84, 91
Rodt, Franz Konrad von (1706–1775) 205f.
Rodt, Maximilian Christoph von (1717–1800) 203–206, 209–211, 213
Rösler, August (1851–1922) 115f.
Rom 129, 135, 146, 280
–, Kurie/Vatikan 23, 26, 28, 53, 143, 146, 227f., 231, 233, 236, 288
–, Päpste, s. Clemens XIV., Leo XIII., Paul V., Pius VI., Pius VII., Pius IX., Pius XII.
Ronge, Johannes (1813–1887) 27, 68, 77, 81f., 84, 86f., 89, 91–93, 97
Rorschach (Kt. St. Gallen) 224
Rottenburg (Lkr. Tübingen) 122, 124f., 187, 197, 208, 222, 287, 289
–, Diözese 77, 121f., 159, 208, 224, 241f., 245–248, 252, 254f., 257, 260–262, 277–279, 285–291, 294–296
–, Bischöfe, s. Hefele, Karl Joseph; Keller, Johann Baptist; Keppler, Paul Wilhelm; Leiprecht, Carl Josef; Linsenmann, Franz Xaver; Lipp, Joseph; Reiser, Wilhelm; Sproll, Johann Baptista
–, Weihbischöfe, s. Sedlmeier, Wilhelm
–, Domkapitel 77, 224

–, bfl. Ordinariat 84, 124, 241, 248f., 251, 253–256, 258, 260f., 286
–, Priesterseminar 123, 187
–, Diözesanarchiv 155, 157, 188, 241f.
–, Deutschkatholiken/-katholizismus s. Württemberg
Rottweil 187, 190, 192
Ruckgaber, Emil (1828–1905) 123, 125
Rudigier, Franz Joseph (1811–1894) 42
Rümelin, Max (1861–1931) 130
Rußland 137, 283

Sachsen 77, 88, 285
Sachsen, Klemens Wenzeslaus von (1739–1812) 203
Sailer, Johann Michael (1751–1832) 204, 212
Salat, Jakob (1766–1851) 121
Salzburg 45, 203
–, Kirchenprovinz 284
–, Erzbischöfe, s. Colloredo, Hieronymus Graf von; Schwarzenberg, Friedrich Fürst zu
–, Erzdiözese 210, 284
San Miguel (Staat Buenos Aires, Argentinien) 133, 141
São Paulo (Brasilien) 140, 143–145
Sarnen (Kt. Unterwalden) 59
Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 231
Schäffle, Albert (1831–1903) 124f.
Schaffhausen 65
Schanz, Paul (1841–1905) 197, 199f., 202
Scheel, Eduard (geb. 1915) 254
Scheidemann, Philipp (1865–1939) 221
Schelklingen (Alb-Donau-Kreis) 150
Schell, Hermann (1850–1906) 197f., 200
Scherer, Theodor (1816–1885) 56–58
Scherner, Anton (1806–1888) 51
Schlayer, Johannes (1792–1860) 101
Schleicher, Kurt von (1882–1934) 226, 228, 230
Schlesien 77, 88, 285
Schleswig 64
Schleswig-Holstein 285
Schmid, Christoph (1768–1854) 187
Schmid, Klothildis (1882–1952) 137, 143–145
Schmid, Marcus 83
Schmidlin, Christoph Friedrich (1780–1830) 187
Schmitt, Carl (1888–1985) 233
Schmitz, Maria (1875–1962) 242
Schnabel, Franz (Lit.) 23
Schneider, Martin (1799–1862) 91
Schneider, Eulogius (1756–1794) 27
Schön, Bruno (1809–1861) 38
Schönau, Franz Rudolf von 153
Schönstatt, marianische Bewegung 249, 253, 258, 260
Scholz, Anton (1829–1908) 201
Schütz, Jakob 151
Schulte, Karl Joseph (1871–1941) 119
Schuster 82
Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 208, 290
Schwarz, Johann Georg (1800–1867) 38, 44
Schwarzenberg, Friedrich Fürst zu (1809–1885) 29f., 34, 45, 48, 50, 53
Schweiz 55–62, 138, 184, 281, 285, 288, 294, 299
–, Katholizismus/Katholiken 55–62
–, Piusverein 57–62
Schweizer, Benigna (1896–1928) 133
Schwyz, Stadt 59
Seckau (ÖBL Graz) 29
–, Bischöfe, s. Rauscher, Othmar
Seckendorf, Martin von 152
Sedlmeier, Wilhelm (1898–1987) 256
Segesser, Familie 150–154
Segesser, Franz Werner von (1627–1696) 152–154
Segesser, Kaspar Jakob von (1621–1673) 150f.
Segesser, Johann Melchior von (1544–1582) 151, 154
Segesser, Philipp Anton von (1817–1888) 61, 152
Seibold, Hermann (1875–1945) 197
Sichtermann, Barbara (Lit.) 215
Siegwart-Müller, Konstantin 57
Sießen, Dominikanerinnenkloster (Stadt Saulgau) 137
Sigmaringen 73
Sinz, Georg Anton (1773–1840) 187
Sobradinho (Staat Rio Grande do Sul, Brasilien) 133
Solothurn, Stadt 57, 59
Sontheimer, Kurt (Lit.) 232
Spahn, Martin (1875–1945) 232, 235
Spanien 282
Spengler, Oswald (1880–1936) 231
Speyer 287, 289
–, Diözese 210, 285, 287f., 290, 294
–, Bischöfe, s. Faulhaber, Michael
Sproll, Johann Baptista (1870–1949) 224
St. Gallen 60, 295, 299
St. Pölten, Bischöfe, s. Feigerle, Ignaz
Stans (Kt. Unterwalden) 57, 59
Stegerwald, Adam (1874–1945) 20
Stein, Heinrich Friedrich Karl vom und zum (1757–1831) 282
Steinhauser, Johann Baptist (1761–1815), s. Namensregister Lang S. 182
Stifter, Adalbert (1805–1868) 32
Stolz, Alban (1808–1883) 68
Stolz, Eugen (1874–1936) 200
Straßburg 119
–, Diözese 285, 288, 298
Strasser, Georg (1892–1934) 228
Strauß, David Friedrich (1808–1874) 80

Strehle, Adolph (1819–1878) 71
Strittmatter, Familie 191, 193
Stuttgart 77f., 80, 84–91, 94–96, 105, 156, 208, 221, 223f., 229, 233f., 246–248, 251, 278, 280, 286f.
–, Deutschkatholiken/Deutschkatholizismus 77, 84–87, 89–91, 94–96
Südamerika 135f., 139f.
Süddeutschland 138, 287, 281f., 293
Südwestdeutschland 89, 156, 291, 294, 298
Sülchen, Kapelle (Stadt Rottenburg) 197

Thomas von Aquin (1225–1274) 215f., 259
Thüringen 284
Tiberius (42 v. Chr.–37 n. Chr.), röm. Kaiser 14–37 n. Chr. 292
Tirol 80, 284, 298
Toul (Dép. Meurthe-et-Moselle) 284
Trautson, Johann Joseph Graf (1704–1757) 203
Treu, Georg Josef 83f., 89
Trier 15, 77, 284
–, Kirchenprovinz 284
–, Erzdiözese/Diözese 278, 285, 288
–, Erzbischöfe/Bischöfe, s. Arnoldi, Wilhelm; Sachsen, Klemens Wenzeslaus von
–, Erzstift 287
Trimborn, Karl (1854–1921) 113, 119
Trimborn, Jeanne (1862–1919) 113f.
Tübingen 34, 101f., 106, 123, 125, 127f., 147, 197f., 201
–, Universität 101f., 121f., 125, 127f., 130, 298
–, kath.-theol. Fakultät 106, 123, 125–128, 130, 197–201
–, Wilhelmsstift 34, 122–125, 187, 198
–, Gasthof »Farb« 198, 201f.
Tüchle, Hermann (1905–1986) 130

Ulm 78–89, 91, 94, 96f., 140, 143, 278, 298
–, Bürgerschaft 79, 83
–, Deutschkatholiken/-katholizismus 79, 83–86, 88f., 94, 96f.
–, Katholiken 79f.
–, Schule d. Kongr. v. Bonlanden 135, 145f.
Ungarn 80
Untermarchtal (Alb-Donau-Kreis), Vinzentinerinnenkloster 137
Urban, Wolfgang (Lit.) 292, 298
Uri (Kt. d. Schweiz) 206
Utrecht (Niederlande) 284

Valence (Dép. Drôme) 280
Vanotti, Johann Nepomuk (1777–1847), s. Namensregister Lang S. 182
Vatikan s. Rom
Veith, Johann Emanuel (1787–1870) 25, 29f., 32–34, 36, 38–54
Verden (BL Niedersachsen) 284
Verdun (Dép. Meuse) 284
Vereinigte Staaten von Amerika 133, 136f., 141–144, 147
Vicari, Hermann von (1773–1868) 67–70, 72, 74f.
Villingen-Schwenningen 134, 136, 138f.
Vogt, Joseph (1865–1937) 299
Vogtherr, deutschkath. Prediger 97
Voltaire, Francois Marie (1694–1778) 53
Vorarlberg 204, 210, 298

Waldmössingen (Lkr. Rottweil) 184, 188, 191f.
Wallis (Kt. d. Schweiz) 59
Wangenmüller, Maximilian (1805–1860), deutschkath. Prediger 95
Warschau 283
Washington 128, 141
Weck-Reynold, Louis de (1823–1880) 61
Weigheim (Stadt Villingen-Schwenningen) 139
Weil am Rhein (Lkr. Lörrach) 281
Weil der Stadt (Lkr. Böblingen) 77
Weimar 221
Weingarten (Lkr. Ravensburg) 290
Weitmann, Alfred (geb. 1910) 252, 256
Weizsäcker, Karl Heinrich von (1822–1899) 130
Welden, Baron 46
Welden, Carl I. von 149
Welte, Benedikt (1805–1885) 31
Werkmeister, Benedikt Maria (1745–1823) 187, 211
Wernado, Josef (1882–1949) 254
Werner, Carl (1821–1888) 31
Werthmann, Lorenz (1858–1921) 116
Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860) 68, 71, 73, 87, 158–160, 184, 187f., 203f., 213, 288, s. Namensregister Lang S. 182
Westfalen 283
Wetzer, Heinrich (1801–1853) 31, 71
Wieland, Richarda 138
Wien 27–33, 35, 38, 42–54, 103, 125, 203, 211, 282f., 285
–, Erzbischöfe, s. Gruscha, Anton Joseph; Milde, Vinzenz Eduard; Rauscher, Joseph Othmar von; Trautson, Johann Joseph Graf
–, Weihbischöfe, s. Zenner, Franz
–, erzbfl. Ordinariat 34, 45, 48
–, Klerus 37, 52
–, Katholiken/Katholizismus 25, 29, 33, 52–54
–, Katholikenverein 23f., 32f., 38–53
–, Deutschkatholiken 26f., 30, 44
–, Universität 37, 103
–, Bürger 27, 37
Wilhelm II. (1859–1941), dt. Kaiser 1888–1918 21
Willaringen (Lkr. Waldshut) 72
Winter, Eduard (Lit.) 52

Wirth, Josef (1879–1956) 229
Wölffel, Familie 86, 95
Wolker, Ludwig (1887–1955) 20
Wolters, Anna 112
Worms, Diözese 210, 285f., 288, 290, 294
–, Bischöfe, s. Dalberg, Karl Theodor von
Würmle, Georg (geb. 1805), deutschkath. Prediger 95f.
Württemberg 23f., 26, 77–82, 84, 87–89, 92–96, 100, 128, 137, 187, 190, 224f., 229, 236, 277–279, 281, 287, 289f., 294, 298
–, Deutschkatholiken 26, 77–79, 81–84, 87–89, 92–94, 96
–, Herzogtum 156, 278
–, Königreich 277f., 286f., 289f.
–, Landtag 88
Württemberg, Familie
–, Carl Eugen Herzog von (1737–1793) 210
–, Eberhard V. (im Bart) (1445–1496) 298
–, Odo von (1896–1964) 142
Würzburg 55, 103, 198, 289f.
–, Diözese 210, 285, 287f., 290, 294, 298
–, Bischöfe 24
–, Domkapitel 153
–, Universität 103, 128
Wurmlingen (Lkr. Tuttlingen) 187

Zeeden, Ernst Walter (Lit.) 155
Zenner, Franz (1794–1861) 29, 47, 51f.
Zetkin, Clara (1857–1933) 114
Zimmer, Patriz Benedikt (1752–1820) 121
Zittel, Karl (1802–1871) 68f.
Zürich 56, 59
Zug, Kt. u. Stadt 59
Zukrigl, Jakob (1804–1876) 31
Zweissig, Franz Joseph (geb. 1729) 206

Aus dem Inhalt des Bandes 10/1991

Zum Thema »Emanzipation der Katholiken«

Heinz Hürten	Deutscher Katholizismus im 19. Jahrhundert – Positionsbestimmung und Selbstbehauptung
Otto Weiß	Katholiken in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität. Zur Situation des katholischen Wien und des Wiener Katholikenvereins in den Jahren 1848 bis 1850
Alois Steiner	Entwicklungslinien des Schweizerischen Katholizismus von 1848 bis 1914
Clemens Rehm	Petitionen und Vereine: Instrumente der badischen Katholiken
Andreas Holzem	Emanzipation als Opposition. Zum Deutschkatholizismus in der Diözese Rottenburg
Hubert Wolf	Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität? Zum Streit um die Gründung einer Katholischen Universität für Deutschland
Gisela Breuer	Zwischen Emanzipation und Anpassung: Der Katholische Frauenbund im Kaiserreich

Ferner Aufsätze, Quellen, Miszellen, Arbeitsberichte von

Werner Groß (Franz Xaver von Funk – ein Kirchenhistoriker von Weltruf), Paul Kopf (Die Entwicklung der Kongregation von Bonlanden in den Jahren des Exils der Ordensleitung), Konstantin Maier (Zur Ahnenprobe im Konstanzer Domkapitel in der Neuzeit. Ein unbekanntes Adelsattestat von 1655), Peter Thaddäus Lang (Die Pfarrvisitationsakten des Bistums Konstanz im Diözesanarchiv Rottenburg), Dominik Burkard (»Im Namen des Allerheiligsten...« – Das Testament Fridolin Hubers), Rudolf Reinhardt (Exegese in Tübingen: Paul Schanz und Paul Wilhelm Keppler. Ein Brief Anton Henles an Hermann Schell, 1886), Andrea Polonyi (»Aufklärung« im Bistum Konstanz vor Ignaz Heinrich von Wessenberg? Beobachtungen zur Kirchenreform unter Bischof Maximilian Christoph von Rodt, 1775–1800), Rudolf Reinhardt (Die Kirche und die Euthanasie, oder: Wie man Geschichte fälschen kann. Bemerkungen zu einem neuen Taschenbuch von Ernst Klee), Joachim Sailer (Eugen Bolz [1881–1945]. Seine Politik und sein Weg in den politischen Widerstand), Ulrike Altherr (Seelsorge an oder Arbeit mit Frauen? Die Katholischen Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg 1945 bis 1962), Ernst Walter Zeeden (Probleme, Aufgaben und Möglichkeiten der Diözesangeschichtsschreibung).

Dazu Besprechungen und Anzeigen von über 90 Büchern und Schriften.

ISBN 3-7995-6360-1

ISSN 0722-7531